

Interacciones animales: los cánidos y el origen de la humanidad en la narrativa mazahua¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n37.08>

DAVID FIGUEROA SERRANO

<https://orcid.org/0000-0002-2092-381X>

Universidad Autónoma del Estado de México

davdatura@hotmail.com

Cómo citar este artículo: Figueroa Serrano, D. (2021). Interacciones animales: los cánidos y el origen de la humanidad en la narrativa mazahua. *Tabula Rasa*, 37, 171-194.
<https://doi.org/10.25058/20112742.n37.08>

Recibido: 11 de abril de 2020

Aceptado: 26 de noviembre de 2020

Resumen:

En este texto abordamos las relaciones interespecie en la narrativa oral de las comunidades mazahuas de México. Analizamos el vínculo entre el coyote, el perro y el ser humano como entidades que comparten una historicidad humana y al mismo tiempo, una condición sobrenatural fundamentada en mitos de origen. Identificamos que la forma en que se construyen las identidades «animales» y «humanas» se fundamenta en narrativas que, además de constituir un estatus ontológico, marcan condiciones de identidad transicional, dependiendo los contextos, las praxis y los referentes discursivos que les imprimen su significado. A partir del trabajo etnográfico en las comunidades mazahuas de los estados de México y Michoacán recopilamos diferentes narraciones enfocadas a la percepción de diversas especies y el origen del mundo, que en conjunto delimitan las valoraciones del entorno y las prácticas cotidianas entre especies.

Palabras clave: relaciones interespecie, cánidos, narrativa, tradición oral, mazahuas.

Animal Interactions: Canids and the Origin of Humanity in Mazahua Tradition

Abstract:

In this article, interspecies relations are explored among Mexico Mazahua communities' oral traditions. The link between coyotes, dogs, and human beings as entities sharing

¹ Este artículo es resultado del proyecto de investigación «Memoria socioambiental y procesos de protección bioterritorial en los pueblos indígenas del Estado de México», con registro 4784/2019CIF de la Universidad Autónoma del Estado de México. El proyecto fue realizado de enero a diciembre de 2019.



Otros nómadas. Aguachica - La Mata
Leonardo Montenegro

both a human historicity and a supernatural condition, according to origin myths, is also examined. The way how “animal” and “human” identities are built is drawn from narratives that, while displaying an ontological status, mark transitional identity conditions, different for each setting, praxis, and discursive reference points, which bestow significance on them. Based on ethnographic work in Mazahua communities in the states of Mexico and Michoacan, several stories approaching diverse species’ perceptions and the origin of the world are gathered here, which altogether show assessments of their surroundings and interspecies daily practices.

Keywords: interspecies relations, dogs, narrative, oral tradition, Mazahua.

Interações animais: os canídeos e a origem da humanidade na narrativa mazahua

Resumo:

Esse artigo trata as relações interespecie na narrativa oral das comunidades *mazahuas* de México. Analisamos o vínculo entre o coioite, o cachorro e o ser humano como entidades que compartilham uma historicidade humana e, ao mesmo tempo, uma condição sobrenatural fundamentada em mitos de origem. Indicamos que a forma de construir as identidades “animais” e “humanas” se fundamenta em narrativas que, além de ter um status ontológico, marcam as condições de identidade transicional, segundo os contextos, as práxis e os referentes discursivos que lhes imprimem seu significado. A partir do trabalho etnográfico com as comunidades mazahuas dos estados de México e Michoacán recopilamos diferentes narrações que focalizam a percepção de diversas espécies e a origem do mundo. Todas elas desenham as valorações do entorno e as práticas cotidianas entre espécies.

Palavras-chave: relações interespecie, canídeos, narrativa, tradição oral, *Mazahuas*.

Introducción

Las relaciones con los animales es una condición inmanente de la experiencia humana. Esta interacción no se limita a la domesticación (Gutiérrez, Granados & Piar, 2007; Díaz, Olarte & Camacho, 2015, entre otros). Nuestra condición biológica entraña un sistema de relaciones interespecie que se desarrollan en un espacio en común. El «devenir-con» de las especies marca una base relacional que representa los encuentros de los animales humanos y no humanos (Haraway, 2019).

Los animales forman parte de nuestros imaginarios, se hacen presentes en todas las tradiciones orales y literarias, en los sistemas rituales que, dependiendo su contexto, adquieren sus propios matices y características simbólicas. Es por ello que también se vuelven un referente para la creación artística, incluso identificable como uno de los primeros motivos expresivos en las pinturas rupestres. Lo mismo sucede con otras formas de creación como la literatura, la cual está ampliamente

habitada por el sujeto literario animal en sus diferentes fisonomías, que aparecen acompañando, intimidando y atemorizando lo humano, siempre en una insistente presencia del fenómeno animal en nuestras vidas (Pozzoli, 2003).

Es por ello que los constructos simbólicos sobre lo animal son una constante, ya sea por nuestros intereses sociales, necesidades afectivas e incluso terapéuticas, sin dejar de lado que pueden ser un referente de los temores del ser humano. Es la presencia de una otredad cercana, familiar y, en otros casos, distante.

La poiesis referida en el arte, el mito, así como en las narrativas orales y literarias, son parte de un proceso constructivo mayor, en el cual se establecen los roles y las condiciones ontológicas y axiológicas sobre la otredad animal, diferencial y constructiva del animal humano. Este proceso implica también una connotación ética que define las formas de interacción con otras especies e incluso las relaciones entre humanos, las cuales pueden adquirir nociones de diferencialidad a partir de asumir a grupos culturales como incivilizados o salvajes en una supuesta condición de cercanía con la animalidad.

Los proyectos colonialistas están llenos de ejemplos, comúnmente se marca la perspectiva del colonizador como humano, civilizado o racional a diferencia de los subordinados, bárbaros o salvajes, mayormente cercanos a una supuesta dimensión animal. A ello se suman otros casos, como el referido por Miguel Bartolomé respecto a los discursos en los pueblos indígenas de América Latina, desde los cuales se construye la naturaleza del «nosotros» en relación a otros discursos que marcan una diferenciación con los «otros», tales casos están presentes en mitos etiológicos, donde el discurso mítico «no propone un origen genérico de *toda* la humanidad, sino de la específica humanidad de cada grupo... así, por lo general, la definición de cada grupo étnico, en tanto humanidad exclusiva, se corresponde con una proporción moderadora derivada de cada sistema simbólico» (Bartolomé, 2008, p.78). Estos discursos pueden marcar la diferencia entre los verdaderos «hombres» o la verdadera «gente» con otros niveles de humanidad.

Es en esa necesidad de comprensión de la otredad que diversas narrativas buscan dar una explicación. La relevancia de los sistemas narrativos tradicionales se enmarca en las formas de vivenciar, experimentar y comprender el tiempo-espacio. En ese sentido, es de considerarse las historias locales que desde diferentes procesos sociohistóricos formulan y resignifican narrativas sobre el pasado, así como el sentido ontológico que las entidades adquieren en su condición primigenia y que desprende procesos axiológicos.

Los estatus ontológicos de los animales humanos y no humanos, no es una condición inmutable o esencial, por el contrario, es un proceso relacional que puede transformarse a través de los cronotopos o configuración espacio-temporal de acción (Bajtín, 1989), donde interactúan narrativas generadas en dinámicas de

arraigo cultural y de conexión con otras perspectivas diferenciadas, que no sólo comprometen puntos de vista sobre un determinado tópico, sino una visión más amplia que implica las formas de comprender e interpretar el mundo. En esas dimensiones, las posibilidades epistémicas y ontológicas son un resultado de las experiencias humanas con su mundo relacional.

En el presente texto buscamos dar un acercamiento a las formas de interacción entre animales humanos y no humanos en las comunidades mazahuas de México. Partimos de la revisión de la narrativa tradicional para comprender los procesos que delimitan simbólicamente y pragmáticamente la relación interespecie. Para ello analizamos el vínculo entre el coyote, el perro y el ser humano como entidades que comparten una historicidad humana y al mismo tiempo, una condición sobrenatural fundamentada en mitos de origen.

Un elemento de inicio es que las relaciones entre las diferentes entidades que pueblan el mundo, desde la perspectiva tradicional mazahua, no están diferenciadas por aspectos biológicos, por el contrario, la forma en que se construyen las identidades «animales» y «humanas» se fundamenta en condiciones míticas que son transmitidas en diferentes narraciones que, además de constituir un estatus ontológico, también marcan nociones de identidad transicional, de tal forma que las identidades de los cánidos y del ser humano, están en condiciones indeterminadas y ambiguas, dependiendo los contextos, las praxis y los referentes discursivos que les imprimen su significado.

A partir del trabajo de campo en localidades mazahuas de los municipios de Ixtlahuaca, San Felipe del Progreso, Villa de Allende en el Estado de México, y en el municipio de Zitacuaro, Michoacán (estados localizados en el centro-occidente de México), se recopilaron diferentes narraciones enfocadas a los cánidos y el origen de los seres humanos y el mundo; de igual forma, se realizó un trabajo etnográfico que permitió identificar las interacciones y percepciones animales, así como los espacios comunales que marcan procesos de transición de las valoraciones sobre la naturaleza.

Interacciones animales: ontologías e identidades indeterminadas

Las formas de interacción entre los animales humanos y no humanos han sido abordadas por diferentes disciplinas: la antropología, la sociología, la filosofía, la psicología y la biología, entre otras. Los estudios antropológicos han dado cuenta de diversas formas de vinculación de estas entidades. De acuerdo con Turbay (2002), en la antropología existe una diversidad de enfoques sobre los animales. Desde la perspectiva cognitiva y simbólica, donde se encuentran los estudios estructurales sobre cosmologías y taxonomías populares, así como investigaciones donde se ha privilegiado el aspecto afectivo y emocional de las relaciones con los animales. Otras perspectivas han buscado contemplar simultáneamente

elementos cognitivos, simbólicos, afectivos, económicos y ecológicos incidentes en las relaciones prácticas entre humanos y animales; con ello, se han contrapuesto a las posturas puramente simbólicas y ecológicas.

El estructuralismo francés con Lévi-Strauss, fue una corriente de gran influencia para los estudios que buscaban comprender la vinculación de los grupos sociales humanos con diversas especies animales. Esta propuesta se fundamentó en los sistemas de clasificación que son parte del pensamiento elemental humano, desde el cual damos orden y forma a las relaciones que se generan entre el ser humano y las diferentes entidades que constituyen el mundo, sean animadas o inanimadas, un ejemplo de ello son las clasificaciones totémicas (Lévi-Strauss, 1964).

Con un enfoque divergente, la antropología cultural materialista asumió las relaciones humano-animal a partir de procesos de adaptación y sistemas económicos que anteceden ideologías culturales, de tal suerte que la sacralidad de algunos animales o las prohibiciones alimenticias sobre éstos, no son resultados de creencias religiosas, por el contrario, se fundamentaban en procesos de adaptación y condiciones de disponibilidad de recursos (Harris, 1980).

En los últimos años, la antropología se ha replanteado su quehacer a partir de reflexiones que más que acercarse a las prácticas culturales, han mirado hacia las condiciones epistémicas y ontológicas que constituyen las representaciones culturales. En tal sentido, el giro ontológico, propuesto en algunos trabajos como los de Descola (1996, 2001, 2011) y Viveiros de Castro (2002, 2004, 2010), entre otros, han cuestionado la dicotomía cultura/naturaleza del pensamiento occidental, ya que ésta no puede explicar ámbitos de las cosmologías no occidentales, además de fragmentar las configuraciones relacionales que se tejen entre las diferentes entidades que la componen.

Descola propuso una perspectiva teórica que, apoyada en el estructuralismo levistraussiano, concibe sistemas de clasificación-relación que están sustentadas en el sentido ontológico de las entidades. Este giro replantea, en cierta forma, las propuestas analíticas que se basan en las construcciones culturales. Así, la visión ontológica asume que los sistemas de relaciones culturales adquieren cierta fisonomía en razón de cómo es expuesta la ontología de las entidades.

Puesto que la ontología es un sistema de propiedades que los seres humanos le atribuyen a las entidades, las posibilidades del ser viabilizan las relaciones entre humanos y no humanos, constituyendo diferentes tipos de mundos. Con ello, Descola busca replantear la interpretación multiculturalista de la realidad que se sustenta en la existencia de una noción de naturaleza de la cual se desprenden diversas valoraciones. Por el contrario, a partir de la noción ontológica, se asumen diversas posibilidades de concebir la naturaleza, así como sus formas de relación entre entidades que la constituyen (Descola, 2011).

En una posición cercana, el perspectivismo multinatural de Eduardo Viveiros de Castro (2004) también retoma el sentido ontológico del cual se forjan las relaciones y «puntos de vista» de un mundo habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no-humanas, que lo aprehenden desde puntos de vista distintos.

Desde el conocimiento de las sociedades amerindias, este autor asume que los puntos de vista de la diversidad de seres, constituyen representaciones de naturalezas distintas, es decir, un multinaturalismo que emerge del carácter epistémico y ontológico implícito en la perspectiva de quien percibe, sean entidades humanas o no humanas. En ese sentido, los humanos tienen puntos de vista sobre otros humanos, animales y espíritus, mientras que estas entidades tienen su propio punto de vista sobre ellos y el ser humano (Viveiros de Castro 2010).

La posibilidad de los puntos de vista, surgen de la corporeidad. El cuerpo, por tanto, no solo es una fisonomía, sino modos de ser, de vivir. Los animales son gente, entre especies se pueden ver como personas: «Esta concepción está casi siempre asociada a la idea de que la forma material de cada especie es un envoltorio (una “ropa”) que esconde una forma interna humana, normalmente visible tan solo a los ojos de la propia especie o de ciertos seres transespecíficos, como los chamanes» (Viveiros de Castro, 2004, p.39).

El cuestionamiento sobre la dualidad cultura/naturaleza también se ha ampliado a otras dicotomías que están insertas en el discurso occidental, tal es el caso de la distinción humano/animal que se ha cimentado en un humanismo totalizante (Agamben, 2002, Derrida, 2008, Calarco, 2008, entre otros). A partir del fundamento endeble de la racionalidad como característica de lo humano, los cuestionamientos sobre dicha dicotomía se han apoyado de una revisión sobre el sentido ontológico que está implícito en el discurso racionalista moderno en relación a la naturaleza, lo humano, lo animal y el poder que legitima la diferencialidad.

Un concepto que es fundamental en este debate es el de «indeterminación», el cual permite explicar las representaciones de lo animal humano y no humano, como devenires no constituidos y, por ello, no definibles desde una conceptualización inamovible y en polos ajenos.

Deleuze pone especial atención en lo indeterminado. Este autor se desmarca de los sistemas binarios que se han utilizado para caracterizar la oposición entre lo humano y lo animal. Para Deleuze (1996), el devenir debe entenderse más allá del tránsito entre dos puntos, ya que ese devenir implica una condición indeterminada, una zona de vecindad, donde no se puede definir qué es ser humano o qué es animal, es un espacio de ambigüedad donde las entidades se encuentran en condiciones ópticas distintas.

«El devenir es lo que sustenta el trayecto, como las fuerzas intensivas sustentan las fuerzas motrices [...] El devenir es lo que convierte el trayecto más mínimo, o incluso una inmovilidad en desplazamiento, en un viaje; y el trayecto es lo que convierte lo imaginario en un devenir» (Deleuze 1996, p.104). La diferencia no se debe a que dos entidades sean diferentes entre sí, sino a que ambas se diferencian en su encuentro debido a que difieren de sí constantemente. De la indeterminación surge lo actual, lo presente, los sujetos que conforman el mundo. La indeterminación implica que las relaciones entre animales humanos y no humanos no puedan estar predefinidas, puesto que su indistinción constante recrea sus sentidos de identidad.

Ante dicha condición, Giorgio Agamben (2002) asume que un referente de autoridad es quien delinea lo que «es» en términos de la polis normalizada. Este autor precisa que no existe un concepto de vida que abarque su totalidad, puesto que los conceptos existentes sólo la han fragmentado sin que las definiciones propuestas la comprendan en definitiva. Agamben (1998) ha puesto énfasis en la potencia de una *forma-de-vida*, la cual se alcanzaría si no se separara en ella la zoé, lo salvaje e indiferenciado de la vida, de la *bios* –vida política–, puesto que es el soberano quien delinea esa frontera impidiendo el despliegue de esta potencia.

Agamben considera que lo que aparenta cierta ambigüedad o indefinición es intervenido con divisiones en ciertas categorías que permiten su aprehensión. Lo indefinido se convierte en un elemento de amenaza para lo establecido, de ahí que sea el soberano quien delinea las condiciones de lo definido, lo que está adentro de la polis, de la ley; así como lo que está afuera de ella. En ese sentido, se marca la distinción entre lo humano y lo animal; la vida y la muerte. El gesto soberano, sólo puede excluir al tiempo en que incluye lo que deja fuera. En ese sentido, la zoé o vida nuda es incluida en la ley y en la polis, porque representa una amenaza, una exclusión incluyente, como estatuto de control que permite formalizar la condición de exclusión de los elementos que representan una amenaza a la vida de la polis (Agamben, 1998).

Agamben considera de relevancia la zona de indeterminación, puesto que es el espacio donde se hace visible la fragilidad de la representación artificial que constituye el gesto soberano. «El hombre suspende su animalidad y, de este modo, abre una zona “libre y vacía” en la cual la vida es capturada y abandonada en una zona de excepción» (2002, p.146). Tal como lo plantea Calarco (2008), debemos cuestionarnos si realmente existe una línea que divide el mundo animal del humano, puesto que existen múltiples fronteras, en varios casos inciertas.

La cultura occidental ha girado en torno a un espacio y un centro reservado para «lo humano», siempre destinado a integrar en su órbita aquellos seres que se ajusten a un conjunto relativamente pequeño

de criterios de inclusión (siendo el estándar entre dichos criterios la subjetividad, inteligencia y racionalidad superior, agencia moral, etc.). (Calarco, 2016, p.34)

Pensar en las animalidades nos acerca a la comprensión de lo indeterminado, donde no existen divisiones concretas, donde las fronteras ontológicas se desdibujan. Es significativo identificar nuestras aproximaciones discursivas como referente de nuestra ontología indeterminada. La narración como exteriorización del ser, es una recreación constante de las identificaciones-diferenciaciones interespecie.

Narrativa y ontología del entorno animal

Las relaciones humano-animal adquieren diferentes formas de construcción y representación desde las condiciones pragmáticas, así como los procesos interpretativos y constitutivos que las delinear. En este caso, nos enfocamos a la narrativa de tradición oral, en la cual se recrean las posibilidades ontológicas y de acción que proveen las relaciones interespecie. Como lo menciona Turbay (2002), las historias de tradición oral, además de dar lecciones sobre las conductas socialmente correctas y poner en escena fantasmas sexuales de diferente orden, dan cuenta de la posición de los animales como mediadores ante los seres sobrenaturales.

La oralidad como condición dialógica, se genera en circunstancias dinámicas donde las representaciones de lo real se recrean a partir de la influencia y apropiación de valores sociales constantes. Por tanto, la narrativa social expone condiciones ontológicas, éticas y estéticas, fortaleciendo contextos de solidaridad y valoraciones sociales. De igual forma, puede fortalecer o legitimar contextos de diferenciación social, tabúes y dogmas sociales como parte de un sistema que se haya arraigado en símbolos sociales específicos (Figueroa, 2015).

Partiendo de la perspectiva de Paul Ricoeur (2006), podemos entender que el conocimiento subjetivo y en sí la identidad, no es una consecuencia unívoca de la percepción del ser por el sí mismo, sino que es parte de un proceso reflexivo donde la vida es examinada y contada. En ese sentido, en la textualidad y sus signos es donde se muestra el reflejo de la identidad subjetiva, tanto del individuo como de la colectividad. A esta condición de la representación ontológica, es lo que Ricoeur denomina «identidad narrativa».

Este autor se adentra en la configuración narrativa que eventualmente se dirige hacia la refiguración de la experiencia temporal. La forma narrativa busca exponer una exégesis de la experiencia vivida. La esquematización del tiempo en la trama narrativa a su vez implica el orden y la forma del mismo relato, su estructura y sintaxis que permiten organizar y dar coherencia a la narrativa, de acuerdo a la visión del tiempo estipulado.

La vida real que vivimos y de la cual somos testigos cada día, etnólogos o no, psicólogos o no, hermeneutas o no, ¿no se presenta acaso como un intrincado tejido de historias, intrigas, acontecimientos que afectan a la esfera privada o a la esfera pública, que nos narramos unos a otros con mayor o menor talento y convicción? (Augé, 1998, p.39)

Al respecto, Ricoeur (2002) plantea que la acción va más allá de las formas del texto y que en la acción misma están presentes las estructuras temporales de la narración. La narración como tal exterioriza la experiencia de la vida, así como la condición identitaria del individuo y de su pluralidad. La narración apunta ficticiamente a modos de ser nuevos, independientemente de las posibilidades de su realización. Para este autor, la metáfora es el acercamiento entre dos campos semánticos separados según algún aspecto análogo, aunque remoto, que crea un nuevo sentido. La metáfora se dirige a una tensión entre lo literal y lo figurado. Sin embargo, la paradoja inscrita en toda metáfora puede dar sentido al sin sentido del tiempo.

Metáfora y relato están conectados posibilitando la experiencia de la continuidad-discontinuidad del tiempo y del ser. Ricoeur (2001) concibe a la metáfora como «esquema» intermediario entre lo sensible y lo intangible. El relato, al figurar la temporalidad se convierte en una especie de metáfora continua. Este autor precisa el carácter temporal de la experiencia, señalando la intriga narrativa como el medio adecuado para esclarecer la experiencia temporal inherente al «ser-en-el-mundo». Así, la narración se eleva a condición de la existencia temporal y la forma en que la ficción dramatiza la realidad.

Desde lo individual, «cada relato se impregna de un rasgo original que se implica con lo colectivo en la medida en que está continuamente la presencia del otro» (Augé, 1998, p.51). Cada ficción, cada interpretación de la realidad tiene su propia forma, así como cada experiencia está delimitada por el pasado individual, la vivencia y las perspectivas personales. El relato nos implica, nos expone, nos comprende y compromete en nuestra relación con el mundo. Nuestra visión de las cosas es nuestro «ser ahí», nuestra movilidad y experiencia significativa en y respecto a nuestra condición existencial en el mundo, puesto que hay una implicación entre el individuo, su narrativa, su memoria y por tanto su dimensión ontológica constituida desde las encrucijadas de su historicidad.

Es la narración la que revela las formas de comunicación intersubjetivas. Ésta configura las dimensiones del tiempo a través de la interacción de lo asumido como real y de la exposición de la ficción en las formas narrativas, como parte de la condición de la propia experiencia. A su vez, la narrativa provoca la intersección de los discursos, de las tramas, de los diferentes horizontes en los cuales se asienta la visión del narrador, del que escucha, del que se pregunta por la experiencia propia y ajena de las entidades que constituyen la realidad próxima. La esquematización

del discurso narrativo implica todos estos procesos exegéticos, el continuo diálogo que ejerce el ser humano en su correlación con otras entidades de su mundo (Figueroa, 2015).

Como ontología, la forma emotiva en que la sociedad se vincula con el entorno, construye un sentido ecoestético. Es decir, la experiencia en el mundo es una experiencia sensitiva, que transmite significación desde valores axiológicos y éticos de acuerdo al constructo simbólico social. La ecoestética en la experiencia narrativa, en la construcción mítica o en la comunión con el entorno a través de la ingesta y apropiación del entorno en diversas estrategias creativas, está envuelta en un aura metafórica. La naturaleza como realidad vivida y como recreación simbólica, disipa las fronteras de lo sensible y las posibilidades de lo real. La base poética de la representación del entorno desprende diversas posibilidades culturales que crean y recrean su exégesis.

Las relaciones humano-animal, desde su posibilidad hermenéutica, construyen su intersubjetividad en una dimensión poética. La narrativa oral, como una de tantas formas creativas y vivenciales, aportan al constructo ecoestético sobre la percepción e interacción del ser humano con su dimensión vital. En la narrativa, el elemento que enlaza ontológicamente a las diversas entidades es la palabra, su potencialidad implica la textura de relaciones que se van atando desde su posibilidad comunicativa. Por ello, la capacidad discursiva de las diversas entidades permite su conexión intraespecie e interespecie así como con otras entidades espirituales y divinas.

Lo relevante de las narraciones tradicionales, donde los animales son personajes centrales, no es la condición antropomorfa que adquieren diferentes entidades no humanas. Sino la potencialidad de transmitir emotividades, sensaciones, experiencias, un origen en común que puede ligar a las diferentes entidades del entorno. En ese sentido, la palabra constituye un puente relacional que justifica una conexión ontológica al no marcar jerarquías interespecie; por el contrario, se basa en actantes y situaciones relacionales que se constituyen desde el precepto narrativo, ya sea mítico o de la oralidad cotidiana.

El coyote y el perro en la narrativa de los pueblos mazahuas del centro de México

En México, el coyote (*Canis latrans*) es un personaje concurrente de las narraciones de tradición oral, posiblemente se debe a que es uno de los principales depredadores del norte y centro de América. Por sus condiciones de adaptabilidad, su hábitat puede estar en zonas desérticas, templadas y tropicales, es por ello que existe una gran gama de historias de este cánido en pueblos indígenas como: yaquis, seris, purépechas, otomíes, nahuas, mazahuas, hasta pueblos de zonas tropicales del sur del país (Ramírez, 2014).

De igual forma, la presencia del perro (*Canis lupus familiaris*) es muy relevante en las narraciones de las comunidades indígenas. El perro mantiene una visibilidad en los constructos míticos de origen mesoamericano encauzados al *xoloitzcuintli*, así como en las narraciones de origen europeo que en diferentes momentos históricos han penetrado en los imaginarios locales de América.

En este caso, nos enfocaremos sólo a la narrativa mazahua que pone en juego la presencia del coyote y el perro en cuanto al sentido de lo humano, su identidad relativa e indeterminada como especie que se liga a lo humano desde una inherencia mítica. Para entender la relevancia de las narrativas de estos dos cánidos en los pueblos mazahuas del centro de México, es conveniente hacer una breve revisión de las representaciones de origen mesoamericano, ya que las propias narraciones mantienen conexiones de largo aliento con estas bases históricas.

En las cosmologías mesoamericanas, la flora y la fauna tenían un papel relevante en las comunidades, ya que se asumía una convivencia primigenia entre los elementos de la naturaleza donde los animales mantenían una relación especial con lo divino; por ello, fueron símbolos de valores y categorías nodales, así como de representaciones centrales en sus visiones de mundo (González, 2001). El coyote, así como el perro *xoloitzcuintli*, fueron vinculados con diversas deidades que compartían características zoomorfas, tal es el caso de Huehucóyotl y Xólotl.

Huehucóyotl o coyote viejo era una deidad asociada a la danza y la música, la guerra, el fuego y el sacrificio (Olivier, 1999, Selser, 2008). López-Austin (1996, p.163) identifica que en esta entidad divina se hacían presentes los atributos del placer y la lujuria, los cuales también eran atribuidos a los coyotes en su condición terrenal.

Díaz Infante (1984), menciona que, en el tonalamatl, calendario mágico adivinatorio que señalaba el destino individual, según la fecha del nacimiento, el coyote era temido por su desarrollado instinto sexual y el largo tiempo que podía extender su coito, así como su rápida recuperación para repetirlo (en Rodríguez, 2005, p.80).

La relación de la sexualidad, la lujuria y la noche se fusionaban en la imagen «salvaje» del coyote, el cual, al mismo tiempo se vinculaba a otros dioses como Tezcatlipoca, la contraparte del universo, portador de la noche, un dios que representa la discordia y la guerra (Olivier, 1999); también era identificado como el dios de lo oscuro, las artes mágicas, entre otras cosas, por ello el coyote también fue pensado como un portador de la muerte y las desgracias (Sahagún, 1997).

El coyote no sólo tenía atributos de Tezcatlipoca, era su «nahual», su dualidad animal, el doble protector que, de acuerdo con las creencias mesoamericanas, constituían otra parte del ser, tanto de los humanos como de los dioses (Rodríguez, 2005). López-Austin (1969) menciona que en el mundo mesoamericano se creía que Tezcatlipoca muchas veces se disfrazaba de coyote. En ocasiones

atajaba los pasos a la gente en el camino. Cuando esto sucedía se entendía que los caminantes no iban con bien, tal vez correrían algún peligro en el camino, o quizá irían a huir de algo.

El propio Sahagún, en su descripción de la visión de los pueblos nahuas del siglo XVI identifica al coyote como un animal diabólico:

Hay en esta tierra un animal que se dice *cóyotl*, al cual algunos de los españoles le llaman zorro, otros le llaman lobo, y según sus propiedades, a mi ver, ni es lobo ni zorro, sino animal propio de esta tierra... para cazar, agazápase y pónese en acecho, mira a todas partes para tomar su caza, y cuando quiere arremeter a la caza primero echa su vaho contra ella, para inficionarla y desanimarla con él. Es diabólico este animal: si alguno le quita la caza nótales, y aguárdale y procura vengarse de él, matándole sus gallinas u otros animales de su casa; y si no tiene cosa de estas en que se vengue, aguarda al tal cuando va camino, y pónese delante ladrando, como que se le quiere comer por amedrentarle; y también algunas veces se acompaña con otros tres o cuatro sus compañeros, para espantarle, y esto hacen o de noche o día. (Sahagún, 1997, p.623)

Así como el coyote era un referente de lo «diabólico», Sahagún también reconoce que es un animal de condiciones «exquisitas» y «agradecido», ya que, si una persona lo ayuda, entonces el coyote retribuye este apoyo con la caza de algún animal. La representación del coyote, expone ciertas características que son relevantes en la actualidad: el coyote actúa como el ser humano, con capacidad de memoria que le permite ejercer la venganza contra quien lo ha dañado o le ha quitado su alimento o, por el contrario, dar algún beneficio. Otro atributo es la sexualidad desbordada, ya sea el coyote como símbolo de ésta, o su capacidad para actuar sexualmente contra los seres humanos.

Otro elemento significativo que perdura en la actualidad es el «vaho» o aliento, éste aparece como una constante sobrenatural de poderes mágicos y un sentido humano pero salvaje. El aliento es la forma de dominación que el coyote ejerce sobre otras entidades, con ello, logra dominar a sus presas para alimentarse o cometer fechorías.

El perro, por su parte, en las cosmologías mesoamericanas también tuvo atributos supranaturales. En América no sólo existía el xoloitzcuintli, había perros lanudos y, como lo demuestran algunos estudios, existía la mezcla entre perros y lobos (loperro), los cuales han sido encontrados en diversas ofrendas prehispánicas (Valadez, 2014). El xoloitzcuintli, que ha sobrevivido hasta hoy y que se conoce como «pelón mexicano» (*Canis africanus*), es muy peculiar, ya que en la misma camada algunos nacen con pelo y otros pelones, por lo que hay quienes no lo consideren propiamente una raza (De la Garza, 2014).

Quizá una de las referencias prehispánicas que mejor se conoce sobre los xoloitzcuintli, es su condición de guía hacia la tierra de los muertos –el Mictlan–, por tanto, el perro era una entidad psicopompa. De la Garza menciona que, en los rituales mortuorios, tanto los nahuas como los mayas sacrificaban un perro para ser enterrado con el difunto, para que el espíritu del muerto pudiera atravesar el gran caudal del río del inframundo montado en el lomo del perro y llegar al recinto del dios de la muerte.

En cierta forma, esta creencia se debe al vínculo del xoloitzcuintli con el dios Xólotl, hermano gemelo del dios Quetzalcoatl, ambos en su conjunción formaban al dios Tlahuizcalpantecuhtli (el planeta Venus). Mientras que Quetzalcoatl era el dios de la estrella de la mañana, de la luz, del cielo y de la vida; Xólotl era la estrella vespertina, dios de la oscuridad, el inframundo y la muerte. Ambos se relacionaban con el sol: Quetzalcóatl era su compañía diurna, mientras que Xólotl lo acompañaba por la tarde y en su recorrido por el reino de la muerte, al igual que lo hacía el perro con el espíritu de los seres humanos. Además de esta capacidad de conexión entre mundos, el perro era reconocido como el compañero por excelencia del ser humano, por dicha cercanía, era su sustituto en el sacrificio; también era identificado como su antepasado y se le atribuía la provisión del fuego y por ello, de la civilización (De la Garza, 2014).

Asimismo, por su gran sensibilidad, a los perros se les han adjudicado poderes que los seres humanos no tienen, como el poder ver a los espíritus. En la actualidad se mantienen diferentes creencias en México que se relacionan a esta visibilidad supranatural; un ejemplo es la creencia de que las lagañas de los perros dan la posibilidad de ver a los muertos si alguien se las coloca en sus propios ojos; a ello se suman los sonidos de la noche donde el aullido del perro en diversas ocasiones se atribuye a que el can está viendo entidades supranaturales caminando por los pueblos o en las ciudades.

Perspectiva contemporánea de los cánidos en las comunidades mazahuas

En las comunidades mazahuas, el perro y el coyote son identificados como dos cánidos semejantes: físicamente son confundibles (el hocico es un elemento que permite diferenciarlos, ya que el del coyote es más alargado que el de los perros comunes), de igual forma, ambas entidades tienen un nivel de humanidad, pero con identidades distintas.

La larga historia de la domesticación del perro, no sólo se enfocó a la cacería y en la protección de los hogares, sino que trascendió hacia el campo simbólico donde el perro se convirtió en una entidad de trascendencia. Esto, además de definir una situación ontológica entre el perro y el ser humano, también implicó un sentido deontológico en dicha relación a partir de un cuidado mutuo. A la par de ello,

también esta relación se constituyó desde un sentido ético, al humanizarse al perro, se construyó una relación de respeto y compañerismo, es decir, de especies compañeras (Haraway, 2019).

El coyote también tiene un valor de humanidad, pero este es asumido por un rasgo compartido con el ser humano: su inteligencia o astucia. Incluso el coyote puede ser más inteligente que el humano, ya que puede engañarlo. En parte, esta característica es lo que hace que el coyote se le vincule con deidades o entidades diversas (ya sean sagradas o malignas) y por lo cual se vuelve tanpreciado para la curación o para la brujería.

En ese sentido, la venganza contra el coyote suele ser discursiva, a través de la gran cantidad de cuentos donde el coyote es burlado por otro animal, generalmente una presa, como el conejo. Es una represalia y venganza narrativa que bien puede ir enfocada al coyote mismo como transgresor de los espacios domésticos al robarse las gallinas y borregos o incluso hasta abusar sexualmente de las mujeres, como se cuenta en algunas historias. Este tipo de narraciones se hacen presentes en diversas tradiciones orales indígenas y no indígenas de México, el coyote casi siempre es embaucado por un animal más débil físicamente pero más astuto (Ramírez, 2014).

Al perro, a partir de algunas narraciones míticas que recopilamos, se le relaciona con humanos de otros tiempos que fueron transformados en animales, por ello, se reconoce en él cierto nivel de humanidad a diferencia de otras especies. Este vínculo con lo humano es lo que en la actualidad todavía conecta al perro con diferentes planos del mundo: el espacio terrenal y el del inframundo, por ello la continuidad de la creencia sobre el rol del perro como acompañante y vehículo hacia el mundo de los muertos. De acuerdo con la narración de una pobladora mazahua:

El coyote no era gente, pero los perros sí eran gente. Existen animales que son de Dios, son animales que se caracterizan por obedecer a Dios, seguir las reglas de lo que le pedía. Los gigantes fueron convertidos en perros porque no quisieron obedecer a Dios, su cabeza lo pusieron en la parte de la cola. Los perros son gente, pero al comer algo que se desconoce se volvieron perros, estos perros huyen como la gente.

Sí, todo era un humano que no quiso obedecer cuando le dijo Dios, dijo que lo siguieran la persona no podía andar y que le contestaron a padre Jesús ¿por qué lo voy a agarrar? Que se vaya caminando, como puede hacer travesuras así le dijo, entonces le dijo Nuestro Señor entonces vuélvete perro, huye, por eso están los perros así, huyen porque no quisieron obedecer. (Entrevista a la señora Raquel N. San Pedro de los Baños, 2019)

Esta narración plasma, por un lado, la ruptura de la norma establecida para el *continuum* natural, constituido por Dios que define los roles de cada entidad. De igual forma, el cambio de humanidad hacia la animalidad se da a partir de

la inversión de elementos corporales, el hocico en el lugar de la cola y viceversa. Es el sentido humano del perro lo que lo relaciona con una convivencia íntima con los seres humanos, por ello, la condición deontológica entre estas especies se refleja en el compañerismo preestablecido histórica y míticamente, además de una protección mutua: el perro cuidando la casa y el ser humano proveyendo la alimentación del cánido. No alimentar a uno de ellos, principalmente los que viven en la casa, puede provocar que al momento de que la persona muera, el perro no lo llevará a través del mar o el río del mundo de los muertos.

sino le das una tortilla [al perro] ya cuando te está esperando allá, dice «hora no te cargo, no te voy a sacar porque no me diste de comer, no me diste una tortilla, comías, pero no me dabas» ¿y qué le vas a contestar? No te sacan, al que le das tortilla te dice «súbete» ya te montas arriba de él, ya te lleva, te va a sacar del río, pero menos no. (Entrevista a una pobladora mazahua de Ixtlahuaca, 2019)

Comentan algunos pobladores mazahuas que a los perros se les debe dar la tortilla en pedazos porque al darle la tortilla entera se le está quitando la ostia a Dios, si a este animal no se le alimenta, ladrará como consecuencia de sus necesidades, los perros no hablan por lo que no pueden ser escuchados.

A su vez, en diferentes narraciones míticas, se plasma el nivel normativo que rige la conducta y roles de las entidades. Esa definición de roles en un periodo ahistórico se vuelve el fundamento de las relaciones interespecie. En una narración se cuenta que Dios llegó a un acuerdo con el coyote para que no se comiera a los humanos, a cambio le permitiría comer otros animales de los corrales. Para que el perro – protector de la casa y los corrales– no lo afectara, le cambió a éste la cola y se la puso en la cabeza y viceversa para que fuera más lento.

Cuentan que una vez Dios tuvo una plática con el coyote y él le preguntaba a Dios. ¿Por qué dices que tienes a tus hijos aquí en la tierra?, a lo que Dios contestó, todos ellos son mis hijos y tú, coyote, no debes de comerte a mis hijos, ni hacerles daño. Entonces, el coyote preguntó ¿Qué comeré?, y Dios dijo: tu sólo podrás comerte a los borregos, gallinas y guajolotes, pero sólo podrás comerte al borrego cuando esté enfermo o que ya no pueda caminar o esté triste por alguna enfermedad; así también será para los guajolotes y las gallinas. El coyote dijo que estaba de acuerdo, que sólo se comería a los animales que le dijo. (Entrevista a un poblador mazahua de Zitacuaro, 2019)

Esteban Segundo (2014) recupera un mito de origen, en el cual, los padres creadores formaron a la humanidad, los animales y todo lo existente; en ese momento, se asignó el alimento que debía comer cada animal mediante «un documento», una ley que les fue entregada. Ahí se dispuso que *úee* (el coyote), se comiera a los hombres, pero nuestra madre no estuvo de acuerdo con esa decisión

por lo cual buscó diversas formas para evitarlo. Finalmente, la virgen emborrachó al coyote en un cruce de caminos. Por la borrachera el coyote se quedó dormido y *Tsinana*, la Señora María sacó la ley que traía el coyote en su morral en el cual Dios le había otorgado el derecho de comerse a los seres humanos. Después de eso, la virgen María quemó el documento. El coyote regresó al día siguiente con la Virgen María porque no tenía que comer y la virgen para evitar que se comiera a sus hijos le propuso que comiera piedras, pero al coyote le parecieron muy duras, le propuso que comiera árboles, pero tampoco le pareció al coyote. Finalmente lo mandó a comer borregos, el coyote estaba a punto de atrapar a uno pequeño, pero apareció el perro y lo correteó.

El coyote regresó con *Tsinana*, María, y le dijo que no pudo atrapar al borrego porque el perro se lo impidió. Al quejarse, el coyote empezó a llorar por el hambre que tenía y los perros lo escucharon y empezaron a ladrar. La Virgen María agarró al perro le cortó la cabeza y se la puso en la cola, mientras la cola se la colocó en la cabeza, para que ya no pudiera correr mucho. Después de ello, la Virgen María le dijo al perro que fuera a atrapar guajolotes y logró atrapar algunos y comérselos. «De esa manera los hombres se salvaron de ser devorados por *úee*. De no haber sido así, se hubiera extinguido la humanidad» (Segundo, 2014, p.242).

Esta narración, desde una perspectiva católica, por un lado, define la acción social que realizará el coyote en el mundo; por otro lado, impone un valor distinto a la simbología del coyote, un animal que afecta a los seres humanos, un contrario, pero bajo la intervención de la Virgen María, deja de ser su predador. El coyote no está al mismo nivel de los «hijos» de la virgen, quienes adquieren una humanidad distinta bajo el sentido de ser católicos. No obstante, se mantiene el constructo cosmogónico desde el cual Dios da orden al universo, marca condiciones ontológicas a partir de los actantes de cada entidad.

De igual forma, el conocimiento otorgado por Dios a los seres que han sido creados en ese universo, está representado a partir de la escritura, ya sea en el «documento» mencionado por la narración recopilada por Esteban Segundo, o en el caso de algunas variantes de este mito que recopilamos entre los pobladores mazahuas del oriente de Michoacán, se habla de un «libro» que incluía las instrucciones de cómo debían comportarse los animales y de qué se alimentarían para vivir.

El papel de la escritura queda registrado como un referente de conocimiento y autoridad, incorporado por la evangelización sustentada en las escrituras sagradas, pero adaptado a la narrativa cosmogónica de las comunidades mazahuas. La tradición oral, a pesar de ser el mecanismo de transmisión de diversos conocimientos, constructos epistémicos y ontológicos en las comunidades indígenas, en esta narración queda subordinada a la escritura, al no ser concebida como fuente de conocimiento sagrado, generando una paradoja entre la oralidad cotidiana y la autoridad de la iglesia católica.

En esta narración, así como la expuesta líneas arriba sobre el origen de las diferentes humanidades donde el perro es partícipe de esa historicidad humana, el coyote genera una transmutación con el perro a partir de los atributos que son intercambiados entre estos dos cánidos. En las comunidades mazahuas de Michoacán nos transmitieron la siguiente narración:

Un día el coyote le dijo al perro, tú eres muy rápido ¿verdad?, tus zapatos son muy rápidos ¿verdad?, y el perro le dijo que sí. El coyote le dijo, préstame un ratito tus zapatos sólo para ver cómo corren, el perro como que no quería, pero el coyote le insistió mucho y cambiaron de zapatos. El coyote se hizo más rápido que el perro, ya el coyote no le regresó los zapatos al perro y quedaron intercambiados, por eso el coyote es más rápido. (Entrevista realizada a un poblador mazahua de Zitácuaro, enero 2019)

Además del cambio de atributos entre el coyote y el perro para mantener un orden «natural», también es evidente el vínculo del coyote con Dios, al ser una entidad que se puede comunicar con él. El coyote, desde la época prehispánica, es vinculado con diferentes deidades, y se le adjudicaba el origen de la civilización. Esta característica aún se mantiene en la percepción mazahua de acuerdo con algunos mitos contemporáneos: «Los indios no tenían lumbre. El coyote fue a ver a los hombres de una tribu que sí la tenía. Los fue a ver y les robó un poco de lumbre. Se quemó y salió corriendo. Por esto está quemado» (Galnier, 2006, p.55).

En el contexto católico contemporáneo, el coyote puede ser mensajero de Dios, quien puede enviarlo para persuadir a quienes han aceptado cargos de mayordomía y no quieren cooperar con las ofrendas para realizar las fiestas de la comunidad o que se arrepienten de su cargo. De igual forma, se dice que Jesucristo, o algún santo, también envían al coyote durante la noche, mientras personas y animales duermen, para matar al ganado de aquel que rechaza a Dios. Se tiene la creencia de que si se le hace una promesa a un santo ésta debe cumplirse, de lo contrario el coyote matará a sus animales como castigo. También el coyote puede dar avisos, si aúlla cerca de un hogar significa que alguien fallecerá o que se aproximan problemas. De igual forma, el coyote actúa como una figura moral, regulador de los comportamientos no aceptados por la comunidad, por ello, hay varias historias que se cuentan en las que el coyote puede violar a los hombres adúlteros que van por la noche a buscar a sus amantes (Trabajo de campo 2016-2019).

El carácter mítico del coyote es trascendental, se le identifica con un vínculo especial con los ancestros o *Xitas* y, por tanto, puede ser el nahual de algunos santos (Carreón & Camacho, 2011). También puede ser una transfiguración de los brujos y esto ha llevado a que, en procesos de transformación ideológica, el coyote se vincule con el mal, por su imagen oscura y mágica. En algunas comunidades mazahuas se refieren al coyote como *miño*, en otras *'uee* o también

se le llega a definir como *peche*, «va a venir la peche», esta palabra hace referencia a algo delgado o flaco, lo relacionan con algo que anda en la noche y también lo asocian con los difuntos.

Algunas personas mencionan que el coyote tiene el pelo del mal, por ello, además de ser el nahual de algunos brujos, también puede ser el mismo diablo. El monte, la morada común del coyote, suele ser asociado a la marginalidad, donde abundan entidades supranaturales. Es principalmente en la noche cuando el coyote deja el monte para hacer sus incursiones a los poblados: «cuando el coyote baja al pueblo, con la misma cola va arriando a los borregos, para que no te haga daño, hay que salir con un costal de lazo y un llavero en la mano» (Entrevista a don Ismael, poblador de Jalpa, 2017). La distracción auditiva que genera el llavero y la sensación de ser atrapado con el costal, es lo que ahuyenta al coyote.

La dominación que el coyote puede ejercer sobre sus presas o el ser humano se relacionan principalmente con tres habilidades: el aliento, la vista y la mente. Para adormecer a la gente «echa el vaho» (su aliento) y así se apodera de los animales del corral que quedan a su merced. Cuando algún cazador lo encuentra en el monte e intenta dispararle, dicen que el arma «no truena porque el coyote babea al hombre»; el vaho o la baba son elementos que representan subordinación y control.

De igual forma, su mirada es considerada fuerte y puede provocar insomnio, dolor de cabeza o susto. Incluso dice la gente que «si el coyote te ve primero entonces te domina, si tú lo ves primero entonces si lo puedes cazar». En las comunidades mazahuas tanto del Estado de México como el de Michoacán se acostumbraba que quien agarraba un coyote, lo paseaba por la comunidad para demostrar su hombría y la gente le daba dinero o algún presente por haberlo atrapado. El coyote era regañado y apaleado por haberse comido las gallinas y borregos.

El poder de la mirada del coyote se liga con el poder de la mente. Se dice que el coyote puede hipnotizar, si una persona se lo encuentra de frente siente escalofríos en el cuerpo, le crece la cabeza y además enmudece. Esta capacidad, se cree que se debe a que el coyote tiene una piedrita en la frente, la cual le da poder.

Si los domina [a los animales], hasta a nosotros nos puede dominar, hasta nosotros nos puede dominar porque dicen que tiene una piedrita por acá en el frente ¡una piedrita! Y esa piedrita es poderosa para él, ¡sí! controla todo, controla todos y noo, el coyote es muy astuto... me dijo mi señora que un señor por allá estaba trabajando una yunta, arriaba la yunta y ya después ora su señora le fue a dejar de comer, que'es como una bajada y una subida y hasta lo vio al señor que ya iba con la señora no parecía venir ¿por qué no viene? ¿por qué no sube? No llega, que estará haciendo pues el coyote ya estaba haciendo el trabajo allí con la señora ¡siii! Lo dominó a la señora y sí le hizo daño, es malo ese, el coyote es malo bien malo. (Entrevista, Juan R. Ixtlahuaca, Julio de 2019)

En el sistema de creencias mazahuas, el coyote es una entidad dual que, si bien es portadora del mal augurio y desgracia, también es una figura relacionada a Dios y a la buena suerte. Por ello, hay personas que han intentado cazarlo para obtener la piedrita que se cree está en su cabeza, ya que ésta es un talismán portador de buena suerte, al igual que portar un pedazo de su piel, el cual ayuda a conseguir lo que uno desea, sobre todo con las mujeres. En gran medida, hay una relación analógica entre la apropiación de un elemento corporal del coyote con la transmisión de sus atributos a quien lo posea.

En otros grupos sociales, como los nahuas de Michoacán, se utilizaban las tripas del coyote para hacer cuerdas para instrumentos musicales. Estas cuerdas favorecían a que el instrumento no fuera «sordo», además de que ayudaba a que las envidias de otros músicos no los afectaran (Figueroa, 2015).

En ese mismo sentido dual, los coyotes son muy apreciados como medicina. Se cree que su carne puede curar «de todo», el susto principalmente o de forma general «la maldad». Esto ha llevado a que se genere una caza ilegal del cánido ya que su carne puede alcanzar precios excesivos por la demanda que existe en el mercado negro, –algo semejante sucede con el tlacuache, un marsupial que también es vinculado a la curación de enfermedades espirituales–, aunque en las comunidades indígenas estos procesos suelen estar controlados por prácticas tradicionales y la caza es limitada.

Si bien en las prácticas pueden existir diferenciaciones y otredades animales, estas se relacionan con procesos en los cuales, se asume un plano de semejanza del ser humano con otras entidades, puesto que su carácter óptico está en constante cambio. Jacques Galinier (2006) identifica la contraposición de los sistemas del día y la noche en las comunidades mazahuas, donde la noche se vuelve el espacio de manifestación de diferentes seres, y de la transformación óptica de algunos animales (diferente a su nivel ontológico en el día), que genera riesgos y espacios de conexión de diferentes niveles de la realidad. Así como la temporalidad marca situaciones ópticas, el espacio también es una condición de ésta, puesto que diversos animales no humanos pueden adquirir valoraciones distintas estando en el monte o en el pueblo.

En ese sentido, el devenir de las especies desde su constructo narrativo y cultural, está en una zona de vecindad que articula la relación entre entidades animales, esto no significa que la cercanía con lo humano genere su antropomorfización, sino que comparten puntos de conexión. La naturaleza de los animales es complementaria, no son identidades y otredades definitivas ni estáticas, sino transicionales y relacionales.

Intersecciones narrativas de lo humano y lo animal, a manera de conclusión

Las tradiciones orales mazahuas, como referente vivido de la memoria comunitaria, son sistemas de narraciones que conjuntan diferentes niveles ontológicos y axiológicos de la naturaleza. Ésta narrativa refleja procesos sincréticos que marcan una interacción de significados que han sobrevivido de las cosmovisiones mesoamericanas, en procesos de apropiación de otros significados provenientes de diversos flujos culturales.

La narrativa mazahua sobre lo humano y lo animal en gran medida es una ruptura de las fronteras que las ontologías dualistas de carácter occidental han marcado a partir de los límites bioculturales entre «lo humano» y «lo animal». La indistinción e indeterminación de las entidades animales humanas y no humanas expuestas en esta narrativa, marcan procesos que, si bien refieren a un orden de lo natural, se enfocan a los modos de convivencia y los modos de ser y estar con los otros, ya sean próximos o significativamente alternos.

La indistinción a partir de un origen común, marca los niveles de humanidad que se refleja en las condiciones de identidad de diferentes especies. Dichas identidades de origen, son el andamiaje ontológico que constituye las formas de interacción e interpretación del mundo. De igual forma la indeterminación de dichas entidades, permite comprender la flexibilidad polisémica del ser dependiendo de las condiciones del estar. En el caso del perro y el coyote, el devenir hace patente su condición óptica, lo que los hace cercanos pero distintos.

La discursividad de las narraciones de fundamento tradicional permite pensar a las entidades animales no humanas, más allá de su carácter ficcional. La narración se constituye a partir de la reflexión de los animales sobre su papel en el mundo, su representación de orden supranatural que los liga a un origen mítico, cercanos a la posibilidad de una palabra trascendental, la conexión de lo sagrado en el mundo terrenal.

De forma general, podemos identificar un vínculo relacional entre el perro, el coyote y el ser humano. Entre los tres existe un sistema complejo de interacciones que están mediadas por las formas de valoración ontológica. Estos atributos son el resultado de un momento primigenio; un acontecimiento marcado por la relación cercana con las divinidades y procesos de reciprocidad (perro-coyote-humano), así como de confrontación (humano-coyote y perro-coyote). De igual forma, el ser humano aparece ontológicamente cercano al perro por un proceso de origen y como una necesidad de apoyo en la vida y en la transición de la muerte. Por su parte, el coyote es una entidad que comparte atributos con el ser humano, sin embargo, es mayormente cercano a las deidades y al inframundo.

El sentido de indeterminación es «atrapado» por el mito, para generar cierta certeza sobre la diferencialidad de las entidades. En ese sentido, el pacto sagrado con la deidad, delinea los actantes de las entidades, sus roles sociales, en términos de que todas las especies mantienen sistemas de convivencia.

Referencias

- Agamben, G. (2002). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (1998). *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Augé, M. (1998). *Las formas del olvido*. Barcelona: Gedisa.
- Bajtín, M. (1989). Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela. Ensayos de poética histórica. En *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.
- Bartolomé, M. A. (2008). *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI editores.
- Calarco, M. (2008). *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press.
- Calarco, M. (2016). Identidad, diferencia e indistinción. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 1(3). <https://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/54/49>
- Carréon, J. E. & Camacho, F. (2011). Los animales del santo. Configuración del nahualismo en la región mazahua. *Cuicuilco*, 18(51), 203-225. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/3869>
- Deleuze, G. (1996), *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- Descola, P. (2011). Más allá de la naturaleza y la cultura. En L. Montenegro (Ed.). *Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la Independencia de Colombia*, (pp. 54-77). Bogotá: Jardín Botánico José Celestino Mutis., https://www.academia.edu/36813877/Cultura_y_naturaleza_Aproximaciones_a_propósito_del_bicentenario_de_la_independencia_de_Colombia
- Descola, P. (2001). Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. En P. Descola & G. Pálsson (Coords.). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (pp.101-123). México: Siglo XXI editores.
- Descola, P. (1996). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito: Abya-Yala.

- De la Garza, M. (2014). El carácter sagrado del xoloitzcuintli entre los nahuas y los mayas. *Arqueología mexicana*, 21(125), 58-63.
- Díaz, M., Olarte, M. A. & Camacho, J. M. (2015). Antrozoología: Definiciones, áreas de desarrollo y aplicaciones prácticas para profesionales de la salud. *European Scientific Journal*, 2, 185-210. <https://eujournal.org/index.php/esj/article/view/5592>
- Figueroa D. (2015). *Litorales de la memoria. Percepción del territorio y las relaciones interétnicas en Pómaro, Michoacán*. México: El Colegio de Michoacán.
- Galinier, J. (2006). El *panoptikon* mazahua. Visiones, sustancias, relaciones. *Estudios de Cultura Otópame*, 5. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/eco/article/view/17032>
- González, Y. (2001). *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*. México: Plaza y Valdés / INAH / Conaculta.
- Gutiérrez, G., Granados, D. & Piar, N. (2007). Interacciones humano-animal: características e implicaciones para el bienestar de los humanos. *Revista Colombiana de Psicología*. 16, 163-183. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/1013>
- Haraway, D. (2019). Cuando las especies se encuentran: introducciones. *Tabula Rasa*, 31, 23-75. <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.02>
- Harris, M. (1980). *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López-Austin, A. (1969). *Augurios y abusiones. Fuentes indígenas de la cultura náhuatl. Textos de los informantes de Sahagún*, 4. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- López-Austin, A. (1996). *Los mitos del tlacuache*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- Olivier, G. (1999). Huehucóyotl, «Coyote Viejo», el músico transgresor ¿Dios de los Otomíes o avatar de Tezcatlipoca? *Estudios de cultura Náhuatl*, 30, pp. 113-132. <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn30/587.pdf>
- Pozzoli, M. T. (2003). El sujeto frente al fenómeno animal: hacia una mirada integradora desde el nuevo paradigma de la complejidad. *Polis*, 2(6), 1-13. <https://journals.openedition.org/polis/6836>
- Ramírez, E. (2014). *Cuentos de animales, tramposos, flojos, compadres y otros pícaros*. México: Pluralia.
- Ricoeur, P. (2006). *Tiempo y narración. El tiempo narrado*, vol. III, México: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México: FCE.
- Ricoeur, P. (2001). *La metáfora viva*. Madrid: Trotta.

Rodríguez, N. (2005). El coyote en la literatura de tradición oral. *Revista de Literaturas Populares*, 5(1), 79-113. <http://www.rlp.culturaspopulares.org/textos%20V-1/07-Rodriguez.pdf>

Sahagún, B. (1997). *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Porrúa.

Segundo, E. (2014). *El cruce de caminos: etnografía mazahua*. Toluca: Cedipiem.

Seler, E. (2008). *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas*. México: Fondo Cultural Banamex.

Turbay, S. (2002). Aproximaciones a los estudios antropológicos sobre la relación entre el ser humano y los animales. En A. Ulloa (Ed.). *Rostros culturales de la fauna. Las relaciones entre los humanos y los animales en el contexto colombiano*. Bogotá: ICANH-Fundación Natura. https://www.researchgate.net/publication/305653695_Rostros_culturales_de_la_fauna_Las_relaciones_entre_los_humanos_y_los_animales_en_el_contexto_colombiano

Valdez, R. (2014). El origen del perro americano y su dispersión. *Arqueología Mexicana*, 21(125), 30-37.

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires: Katz editores.

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En A. Surrallés & P. García (Eds.). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: Tarea Gráfica Educativa. https://www.iwgia.org/images/publications//0331_tierra_adentro.pdf

Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstancia da alma selvagem. E outros ensaios de antropología*. Sao Paulo: Cosac & Naify.