



Habitar multiespecie

Una etnografía de cuerpos, casas y parques
en algunos pueblos del Caribe colombiano

Sebastián Isidro Espinosa Martínez

Sebastián Isidro Espinosa Martínez

Filósofo de la Pontificia Universidad Javeriana, politólogo y magister en Hábitat de la Universidad Nacional de Colombia. Es investigador, productor cultural y profesor de cátedra de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales en estas dos universidades. Sus intereses de investigación se centran en los estudios sobre masculinidades, colonialidad y raza, paz territorial y arte primitivista.

Colección Punto Aparte

Punto Aparte es la colección que abre la puerta a las publicaciones de las tesis de posgrado de la Facultad de Artes de la Universidad Nacional de Colombia y cierra un ciclo que inicia con la consolidación de un amplio número de programas de posgrado en todas las áreas de estudio, desde variados programas de especialización y maestría hasta el doctorado en Arte y Arquitectura. Escribir para Punto Aparte es, entonces, una posibilidad que tienen los estudiantes de los programas de posgrado de mostrar al público el trabajo que durante dos o más años han desarrollado a partir de sus reflexiones y del diálogo académico con profesores y estudiantes. Es una invitación a hacer parte de este diálogo académico en el que se debaten y argumentan muchos puntos de vista con el único objetivo de construir, por medio del arte, una sociedad más igualitaria.

Habitar multiespecie

**Una etnografía de cuerpos, casas y parques en
algunos pueblos del Caribe colombiano**

Habitar multiespecie

**Una etnografía de cuerpos, casas y parques en
algunos pueblos del Caribe colombiano**

Sebastián Isidro Espinosa Martínez



© Universidad Nacional de Colombia

Sede Bogotá, Facultad de Artes

© Sebastián Isidro Espinosa Martínez, 2026

Primera edición, abril de 2026

ISBN electrónico: 978-628-503-207-3

DOI: 10.15446/edunal.559

La publicación de este trabajo es el resultado de los procesos de investigación desarrollados por la Maestría en Hábitat.

Catalogación en la publicación Universidad Nacional de Colombia

Espinosa Martínez, Sebastián Isidro

Habitar multiespecie : una etnografía de cuerpos, casas y parques en algunos pueblos del Caribe colombiano / Sebastián Isidro Espinosa Martínez. -- Primera edición. -- Bogotá : Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Artes, ©2026, 2026.

1 recurso en línea (168 páginas), ilustraciones a principalmente a color, mapas. -- (Colección Punto aparte)

Incluye referencias bibliográficas

ISBN 978-628-503-207-3 (digital)

1. Asentamientos urbanos -- Caribe (Región, Colombia) 2. Etnología -- Caribe (Región, Colombia) 3. Antropología cultural -- Caribe (Región, Colombia) 4. Relaciones hombre animal -- Caribe (Región, Colombia) 5. Parques -- Caribe (Región, Colombia) 6. Plazas -- Caribe (Región, Colombia) 7. Naturaleza y civilización 8. Ecología humana I. Título II. Serie.

CDD-23 307.7209861 / 2026

Rector: José Ismael Peña Reyes. **Vicerrectora Sede Bogotá:** Lorena Chaparro Díaz. **Decano Facultad de Artes:** Miguel Antonio Huertas Sánchez. **Vicedecana académica:** Mary Isbel Rodríguez Reyes. **Vicedecana de Investigación y Extensión:** Jenny Astrid Vargas Sánchez. **Director Centro de Divulgación y Medios:** Federico Demmer. **Diseño gráfico:** María Victoria Guerra. **Coordinación editorial y edición:** Ingrid Sánchez-Bernal.

Carátula: *Predio El Paraíso* (San Marcos, Sucre), de Mauricio Alegría Calle, 2025.

Hecho en Bogotá, D. C., Colombia.

La Facultad de Artes no se responsabiliza por las ideas emitidas por los autores. Todos los derechos reservados.

Esta publicación no puede ser reproducida ni total ni parcialmente, ni entregada o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sin el permiso previo del autor.



Agradecimientos	8
Prólogo	10
INTRODUCCIÓN: HACIA UNA ETNOGRAFÍA DE HABITARES MULTIESPECIE	16
Pensar hábitats desde lo más-que-humano	19
Ontologías relacionales	23
Estudios multiespecie	26
Estudios sociales de la ciencia	28
Geografías de la raza y el género	30
Etnografía multiespecie	32
Sobre la escritura del libro	38
CAPÍTULO 1. CASAS: LA CASA-PATIO Y LA CASA-CORRA	42
El patio de Librada Mendoza	52
Relaciones en el patio:	56
¿qué se hace en él y quiénes lo hacen?	56
Relaciones corporales: las plantas y el árbol de mango	60
Relaciones económicas y culturales: el arroyo Ají Molido	65
El patio de Cira: formas de vida entrelazadas	72
Familias-más-que-humanas	77
CAPÍTULO 2. PARQUES Y PLAZAS: ENCUENTROS ENTRE VACAS Y HUMANOS	82
La plaza central de Palenque	93
Género y encuentros en la plaza	103
El parque central de Gamero	108
CAPÍTULO 3. CUERPOS: PALENQUES Y CIMARRONES	116
Historia de los cuerpos animales y humanos	125
Palenques y cuerpos	126
Cimarrones: entre humanos y no-humanos	128
Viajar ganado y cuidar vacas	135
Otras relaciones con el ganado	143

CONCLUSIONES: HACIA UNA NOCIÓN	
MÚLTIPLE DE HÁBITAT	148
Hábitat desde las ontologías relacionales	149
Conocimiento situado y espacialidad situada	150
Hábitat como espacio artificial-natural	151
Hábitat como afecto natural-cultural	153
Hábitat como espacio de convivencia y encuentro	154
Cuerpos como formas de habitar	155
Límites de la investigación: ¿cómo se hacen los hábitats humanos?	156
REFERENCIAS	158
LISTA DE FIGURAS	166

I Agradecimientos

Agradezco a las y los habitantes de Gamero, Palenque y Palenquito por compartir una parte de su vida conmigo. A Librada Mendoza y el paisaje maravilloso de su patio. A Cira Almanza, a sus vacas y a su nieto Cristian. A Marcial y Mauricio Alegría y a César Villa por sus historias en lienzo y papel. A Guillermo Valencia Hernández, antropólogo de la vida, escritor, músico y narrador, que me ayudó a ver y pensar el Caribe continental colombiano.

A mi amigo Daniel Bustos, que en sus ataques de locura me invitó a conocer esta parte de Colombia; gracias por todo su embuste en esta investigación.

A Juliana Robles Gómez, mi compañera de la vida, por abrazarme todos los días, por viajar conmigo, por investigar conmigo, por leerme, escribirme y volverme a leer. Gracias por su cuidado y por su curiosidad ante el mundo.

A mi familia por su apoyo en cada momento de la vida. A mi papá Isidro Espinosa, mi mamá Beatriz Martínez y a mi hermano Esteban Espinosa. A mis amigos Mari, Rafa, Shebitas, Nico y Sebas Leff por escucharme y pensar conmigo.

A Santiago Martínez por interesarse en este trabajo y por ver potencias y posibilidades.

A Astrid Ulloa por sus consejos, su lectura y todos los conocimientos compartidos conmigo en sus clases y en la dirección del trabajo de tesis del que surge este libro.

A los y las estudiantes de la clase de «Género y paz territorial» de la Universidad Nacional de Colombia que me ayudaron a pensar teorías, conceptos e ideas para este texto.

Finalmente, a la Maestría en Hábitat de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá, por ser el lugar que me permitió desarrollar esta investigación. A María Clara Vejarano, coordinadora de la Maestría.

[Prólogo

El texto *Habitar multiespecie: una etnografía de cuerpos, casas y parques en algunos pueblos del Caribe colombiano*, que el lector se dispone a leer, tiene su origen en la investigación que el politólogo Sebastián Isidro Espinosa Martínez, magíster en Hábitat de la Universidad Nacional de Colombia, desarrolló como tesis de maestría. Con razones de sobra, quienes fueron jurados de la investigación recomendaron otorgarle la Distinción Meritoria, que le fue concedida por el Consejo de la Facultad de Artes de la Universidad Nacional de Colombia.

Espinosa se propuso profundizar en la concepción y en algunas realidades del habitar multiespecie, tarea compleja tanto por su fundamentación epistemológica y teórica como por su dimensión metodológica y por el desarrollo mismo de la investigación. Lo hizo con un alto nivel de exigencia y rigor. Entre los muchos logros del trabajo, uno de los más notables es que el lector lo recorre con la expectativa de ver cómo se van a anudar los planteamientos teóricos de las ontologías relacionales con la cotidianidad de la señora Librada Mendoza y el patio, sus árboles y la puerta de su casa, que a la vez es la puerta de entrada al arroyo, en Palenquito; o con la de la señora Cira Almanza y Cristian, su nieto, y sus vacas, en la casa de Gamero; o con la de Eder, joven palenquero que se dedica a viajar ganado.

La decisión y el esfuerzo de proponer y desarrollar un entendimiento del hábitat como habitar multiespecie tienen su motivación en la crítica a otras concepciones del hábitat que han sido dominantes desde finales del siglo XIX. De acuerdo con Espinosa, el «habitar multiespecie es un intento por mostrar que los hábitats humanos se hacen en lo más mundano de las relaciones con otros más-que-humanos, quienes además son agentes productores de espacios, casas, parques y mundo».

El autor critica de manera razonada concepciones sobre el hábitat fundamentadas en visiones binarias propias de la modernidad-colonialidad, que establecen distancias entre la cultura y la naturaleza, entre el mundo-hábitat humano y el hábitat natural-medio biológico, y que, en la dimensión humana, reivindican preferentemente «cierto tipo de humano, blanco, patriarcal, “civilizado”, ciudadano, etc».

Para avanzar en una dirección teórica en la que se «difumine» el reduccionismo de la aproximación dualista, se centra en lo que distintos teóricos sociales han desarrollado y denominado *ontologías relacionales*: en palabras del autor, «un cambio en las ciencias sociales bajo el cual los no humanos son también sujetos que hacen el mundo». Se trata de una perspectiva en la que, en los espacios más cotidianos, se superponen lo natural y lo humano, la vida sensible y la discursiva, en lugar de discurrir de manera separada. Desde las ontologías relacionales, y de manera específica para el tema objeto de esta publicación, el habitar multiespecie, el autor propone considerar, y se empeña en hacerlo así en su tesis, los estudios multiespecie, los estudios sociales de la ciencia y las geografías del género y la raza.

Sobre la metodología, Espinosa utiliza de manera sólida los recursos de la investigación etnográfica y los extiende a una etnografía multiespecie, lo que posibilita que el lector experimente las existencias humanas y más-que-humanas de manera relacional, y que estas se le presenten entrelazadas, anudadas. Emplea viñetas etnográficas, pinturas de artistas de la región, dibujos, fotografías tomadas por él, mitos, el diario de campo, observaciones etnográficas, historias y cuentos de varios autores y autoras. El texto cumple satisfactoriamente con los requerimientos del rigor académico y, a la vez, está bellamente escrito.

En los tres capítulos que conforman el libro, Sebastián centra su reflexión en una aproximación etnográfica a casas, plazas, parques y cuerpos en algunos pueblos del Caribe colombiano, en un esfuerzo por revelar relaciones y entrelazamientos que quedan ocultos en otros modos de pensar el hábitat, fundamentados en categorías como «hombre», «ciudad», «naturaleza» y «cultura».

En el capítulo 1, «Casas: la casa-patio y la casa-corral», explora las relaciones con la naturaleza —con el arroyo, las plantas, los árboles, las vacas, los perros y otros significativos— que existen en las casas que habitan Librada Mendoza, en Palenquito, y Cira Almanza, en Gamero. A Librada, el lugar de la casa que más le gusta es el patio: «Porque me gusta criar gallinas, sembrar matas, me gusta de barrer, me gusta sembrar limoncillo, pancelca; y todo eso lo hago en el patio de mi casa. Por eso es que me gusta el patio». Estar diariamente en el patio de Librada —escribe Espinosa— es

«sumergirse en el enredo de mundos compartidos, modos de ser y afectos natural-culturales». La casa, el patio, Librada, las matas y los vecinos constituyen una forma de habitar multiespecie.

En el segundo capítulo, «Parques y plazas: encuentros entre vacas y humanos», el autor reconoce la materialidad de los encuentros entre humanos y no humanos en el parque central de Gamero y en la plaza central de Palenque, encuentros que exponen tensiones: «Hacen y deshacen formas de sociabilidad en ambos pueblos desde la relación con los animales, desde el género y desde la historia colonial». Los habitantes de Gamero y de Palenque son descendientes de cimarrones y de quienes habitaron palenques que, con sus luchas a lo largo del siglo **XVII**, consiguieron su libertad. Hasta los años noventa del siglo **XX**, en Palenque, las vacas de las familias palenqueras permanecían en la plaza, una parcela comunitaria en la que, según un vecino, los animales sabían que era un buen lugar para permanecer y que era compartido por vacas y familias; no era un símbolo del poder político. En los años noventa, por acción de juntas de palenqueros radicados en Cartagena y por orden de la Gobernación de Bolívar, se prohibió la presencia de animales en la plaza de Palenque. La materialidad del espacio cambió: hoy predominan el cemento y unas bancas, y el ganado quedó por fuera. Se produjo una separación en la relación material y simbólica entre vacas y humanos, porque tales vínculos ya no se consideraban «modernos».

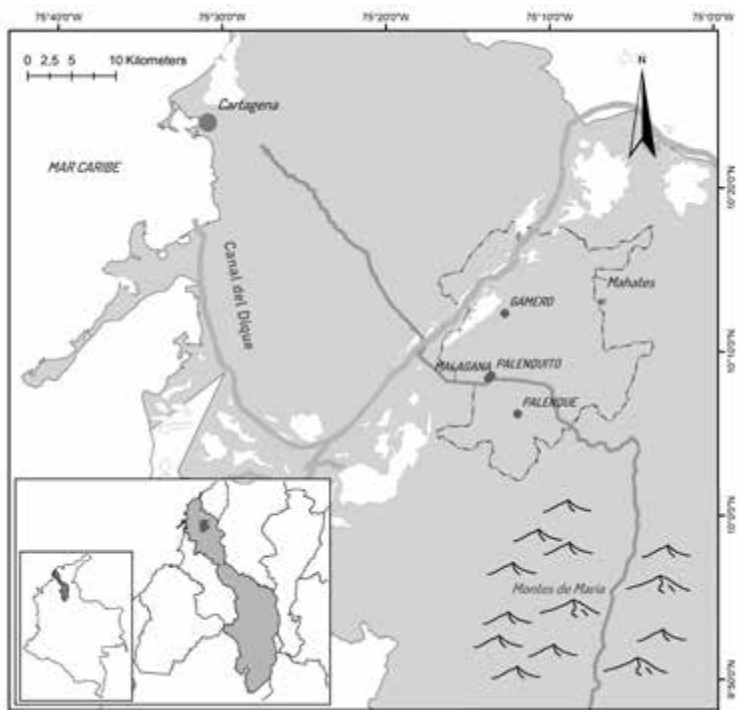
En el tercer capítulo, «Cuerpos: palenques y cimarrones», analiza la relación de «cuerpos que se hacen habitando con otros cuerpos y espacios». Relata el acercamiento que tuvo con Eder, joven palenquero que se dedica a *viajar ganado* —oficio de hombres—, y con Cristian, quien se ocupa de cuidar las vacas con las que vive en la casa de su abuela Cira, junto con su familia, en Gamero. Escribe el autor que «intentó ver y pensar algunas de las relaciones entre cuerpos y espacios que hacen ciertos habitares multiespecie». Dice Eder: «A mí me gusta el ganado, porque eso es lo que vengo viendo desde chiquito; me ha gustado cómo son ellos, cómo se relacionan, cómo los trato y me gusta siempre andar con ellos». Escribe Espinosa: «Los cuerpos se hacen conjuntamente habitando» y «viajar ganado es, en últimas, una relación entre especies».

Cristian, nieto de Cira, no tiene ganado: tiene vacas. Él cuida a las vacas; nos cuenta Espinosa que le gusta ayudar a los animales y que quiere ser veterinario. Su relación con las vacas es muy diferente de la de Eder con el ganado: es una relación de cuidado.

A partir del contenido revelador y sugerente de la investigación, el autor presenta, en el capítulo de conclusiones, cinco visiones que pueden ser consideradas orientadoras para repensar el campo teórico de los estudios del hábitat y también su relación con otros saberes, disciplinas y experiencias: i) el hábitat desde las ontologías relacionales, ii) el conocimiento situado y la espacialidad situada, iii) el hábitat como espacio artificial-natural, iv) el hábitat como afecto natural-cultural y v) el hábitat como espacio de convivencia y encuentro.

Transcribo textualmente lo que considero la principal conclusión y propuesta de este trabajo, una reflexión que constituye una discusión insoslayable para nuestra maestría, en su indagación y discusión permanentes en torno a las preguntas por el hábitat: «La posibilidad de pensar el concepto de “hábitat” desde los vínculos múltiples que establecemos con agencias más-que-humanas, es decir, comprender el hábitat como constitutivamente multiespecie».

MARÍA CLARA VEJARANO ALVARADO
Coordinadora académica
Maestría en Hábitat,
Facultad de Artes
Universidad Nacional de Colombia



Introducción: hacia una etnografía de habitares multiespecie



Habitamos mundos entrelazados. La casa de Librada Mendoza, en Palenquito, no es una estructura cerrada; la puerta de su patio es la entrada al arroyo. Los animales, las plantas y los árboles no existen en una relación ornamental, como en los «jardines», sino que aquí existe una relación más íntima, en la que la vida de humanos y más-que-humanos se entrecruza en todo momento. La casa de Cira Almanza, en Gamero, me permite pensar la diferencia entre tener ganado y cuidar vacas: una diferencia que ocurre y se despliega en el género y en los espacios de cuidado de la casa. Cira y sus vacas, en el ejercicio de tocarse todos los días, se hacen especies compañeras y conviven con rutinas, tareas y afectos. En la plaza central de Palenque, los encuentros entre humanos y más-que-humanos narran distintas relaciones naturales y culturales vividas por las y los habitantes del pueblo. Allí existe una historia compartida entre humanos y vacas: los cuerpos cimarrones son cuerpos humanos y cuerpos de vaca.

Estas escenas, exploradas etnográficamente en este libro, permiten imaginar algunas de las formas múltiples y multiespecie en que habitan humanos y más-que-humanos en casas, plazas y parques de algunos pueblos del Caribe colombiano. Sus historias muestran que la separación epistemológica y ontológica entre hábitats «humanos» y «naturales», reproducida comúnmente en investigaciones con enfoque de hábitat o de construcción social del hábitat no solo es problemática, sino que debe ser cuestionada.

Habitar multiespecie es un intento por mostrar que los hábitats «humanos» se hacen en lo más mundano de las relaciones con otros más-que-humanos, quienes además son agentes «productores» de espacios, casas, parques y mundo. Lo múltiple y lo multiespecie, en estos pueblos del Caribe negro, son la forma en que, en los espacios más «superficiales» de la vida, se superan y se superponen las divisiones entre los reinos de lo natural y lo humano (*kosmos* y *politikos*) y entre la vida sensible y la vida discursiva (*zoé* y *bios*), como lo han propuesto I. Stengers y R. Braidotti en sus trabajos.

Estos mundos y sus relaciones fueron explorados en los pueblos de Palenque, Palenquito y Gamero, en el municipio de Mahates (Bolívar). Están ubicados entre el canal del Dique y los Montes de María, a aproximadamente una hora en bus desde Cartagena. Los tres pueblos tienen en común la historia del Caribe continental

colombiano y se inscriben en algunos de los registros culturales de identidades y pueblos negros del Caribe.

Las personas con las que desarrollé esta investigación se reconocen como pertenecientes a pueblos negros, con la herencia «del cuerpo negro del Caribe» (Valencia, 2017, p. XXII). En este sentido, mantengo la tensión que plantea Agustín Láo-Montes entre «los mares políticos y epistémicos de la diáspora africana» (2020, p. 19), para reconocer la existencia de dos regiones mundiales centrales para el pensamiento y la cultura negra colombiana: el Atlántico negro y el Caribe. Así, caracterizo el Caribe colombiano como un lugar en el cual las identidades raciales se organizan en función del «Viejo» y el «Nuevo» Mundo, de los «indios», «blancos» y «negros».

En primer lugar, el Caribe colombiano es una región conformada por tres ecosistemas principales: terrestres, acuáticos marinos y acuáticos continentales (Márquez, 2008). Desarrollo la investigación en pueblos y zonas en las que se encuentran fundamentalmente ecosistemas acuáticos continentales: «Ríos, quebradas, arroyos, caños y humedales (ciénagas, pantanos) que ocupan los planos inundables de los ríos y tienen períodos variables de inundación» (Márquez, 2008, p. 123). Gamero, ubicado entre el Canal del Dique y sus ciénagas; Palenque y Palenquito sobre arroyos que vienen de los Montes de María y desembocan en el canal. Son pueblos anfibios: cuerpos de agua y tierra.

En segundo lugar, el Caribe colombiano constituye una región en la cual existe una historia de exterminio y de resistencias, tanto de pueblos indígenas como de africanos y africanas esclavizadas y sus descendientes. Del Caribe colombiano hacen parte los wayuus, en el desierto de la Guajira; los cunas, en el Darién; los zenúes, en Córdoba; así como las y los descendientes de cientos de palenques asentados en San Basilio de Palenque.

En estas tierras, siglos atrás, «los negros cimarrones huidos, enmontados, ocultos de sus amos, construyeron caseríos defendidos por estacadas y trampas, llamados palenques» (Fals Borda, 2002, p. 52b). En 1714, luego de años de guerra entre cimarrones y blancos-criollos se conformaba uno de los primeros territorios negros reconocidos por las autoridades de Cartagena: San Basilio Magno, luego conocido como Palenque de San Basilio. Gamero, antigua estancia de la viuda de Gamero, era una hacienda que,

por su ubicación al lado de un camino real, empezó a explotar la fuerza de trabajo de antiguos esclavos que huían de la ciudad de las murallas o de los mismos palenques. Palenquito, entrada a Palenque, es el último barrio de Malagana, un pueblo sembrado de árboles de mango para la sombra del ganado.

Los pueblos cimarrones convivían con ganado y otros animales hace siglos, pero la expansión ganadera de finales del siglo XIX muestra la historia de cómo se construyen los territorios de esta parte de la región Caribe en el presente. La historia de los hermanos Vélez Danies,

los hombres más importantes de la región, los dueños de los cerros, del aire, de los animales, del agua, de todos los árboles, patrones de las mujeres y hombres, y no se movía una hoja sin la autorización de ellos,

como cuenta Guillermo Valencia en su libro *Obituarios negros* (2017, p. 51), se entreteje con las historias que escuché de Librada Mendoza, su patio y sus animales, de Cira Almanza y las vacas que viven en su casa; y de Bernardino y Raúl sobre la plaza central de Palenque.

Pensar hábitats desde lo más-que-humano

Palenque

Mucho antes de estos acontecimientos se fueron organizando pueblitos de hombres negros cimarrones a lo largo del Canal del Dique y del promontorio de cerros que forman estas ciénagas. Se empezaron a fugar desde el mismo momento en que las autoridades peninsulares intentaban retenerlos en la ciudad amurallada. Y aprovechaban cualquier descuido, cualquier noche lluviosa, para en filas, hombres y mujeres con sus niños, huir guiados por el reflejo de la luz de la luna, cargando en sus cabellos apretados semillas, sal y fósforos. Los negros y las negras fueron formando unos lazos tan secretos de ayuda mutua y de comunicación que no perdían oportunidad para escabullirse, primero en los manglares de La Matuna y, más tarde, atravesar, con la complicidad de los indios yurbaco, las tierras hostiles del Dique. Hasta llegar e internarse en las montañas espesas de los Montes de María. Y alguien

dijo que ¿quién carajos la bautizó Cartagena de Indias? porque cuando llegaron los hombres de los gorros de hierro y los garabatos afilados no dejaron ningún indio sin pasarlo al papayo. Y lo que quedó en sus calles y dentro de sus conventos y cuartos calurosos y barrios de extramuros, con el paso del tiempo, fue una cantidad de negros recién salidos de la esclavitud, todavía con la piel chamuscada de hierros calientes.

GUILLERMO VALENCIA, «Los vasos comunicantes»,
Obituarios negros

Palenke

Chochá tiempo rurante ri episorios ané jué entengensando ané
taba asé ri ma paraje jende Priero simarron ri sona kaná ri rike andi tiela
natura ri regió andi a ten loma fommá eta siénega.

Ta jundo ku chokaera pá buká pá atá sueto i anda luso ri mbilá
pa rref ligamiento andi pa gobbieno ri nejá luso o un i siura ri Kattajena,
andi ri korraleja echa ku piegra, ri india.

Pokke un poko biaje ané a sebá kundi pa yulá kalendá an uto
prieto, i probechá uto ma kuido, kakié noche ri yubia, pa apú, andi pa o
un ri la ma jénde, ombe, mujé i mailo, ku u monasito, tropelía o kolé, ko-
lendo po elé i luminá ri Lumbila, riba i yebá o un andi kabeo chirringo,
embbabaká pepa, simía, sá i kandela. Ma jénde suto prieto, i ma mujé
prieta, jueron ri episorio i a ten do yulá okutto, ri kombilesa, i ri lengua a
ten ke pa kolé, andi ten paraje ri matuna, i ma tadde, kaminá ku andeno
kombilesa guarumako ri tubbako, ma tiela mala ri rike. Ata yegá kundilo
ri paraje andi ri María. I enú jablá aggun ma ngende a chitiá lengua ke
i kien refufunña ma bautisó Kattajena ri india? Pokke kuando mini ma
ombe ri ku somblelo ri trinche i garabato afilaó nu rejá indio a tá matá. I a
andi ten ke su ri kaya i lendro ri posá ri santos i posá ku kaló i renje piaso
ri fuera ku i pie ri tiempo, jue un rumero de jénde prieta luso ri kadena,
andi kuero chamuskada ri trinche ri kaliende.

GUILLERMO VALENCIA, «Los vasos comunicantes», *Obituarios negros*¹

¹ Trad. de Guillermo Valencia. Rev. de Cristina de la Hoz. Aprobación del Concejo de Palenque XXX.

Las preguntas «¿qué es hábitat?» y «¿qué podría entenderse por habitar multiespecie?» me permitieron discutir teóricamente con el enfoque de hábitat o de construcción social del hábitat. En primer lugar, la pregunta «¿qué es el hábitat?» ha sido trabajada desde hace más de treinta años por activistas, ambientalistas y académicos y académicas interesadas en las relaciones entre sociedad, cultura, naturaleza y medio ambiente. El concepto de hábitat tiene distintos orígenes y desarrollos. Uno, desde la biología, ha sido caracterizado generalmente como un conjunto de variables ambientales que determinan la distribución de una especie (Hall, Krausman y Morrison, 1997). Aquí, la noción de hábitat implica, en la mayoría de los casos, la suma de recursos específicos que requiere una especie para vivir, por ejemplo: cobertura, agua, alimento y espacio.

En segundo lugar, de manera parecida al concepto biológico de hábitat, desde la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Asentamientos Humanos, de 1976, en Vancouver, llamada Hábitat I,² este concepto ha agrupado discusiones y reflexiones en torno a las condiciones básicas de los asentamientos urbanos y rurales, entendiendo por hábitat el conjunto de asentamientos en sus múltiples relaciones con la naturaleza y el medio ambiente (ONU-Hábitat, 2018). En Bogotá, por ejemplo, la Secretaría de Hábitat se ocupa de implementar la política de vivienda en el Distrito, además de formular políticas de gestión del espacio urbano y rural con la finalidad de mejorar las condiciones de la vivienda en la ciudad.

Tres, en la academia —en las facultades de artes y arquitectura, las escuelas de hábitat y las maestrías en hábitat de la Universidad Nacional de Colombia, sedes Medellín y Bogotá— se han abordado múltiples discusiones sobre diferentes enfoques teóricos, variaciones metodológicas y prácticas investigativas alrededor del concepto y sus relaciones con otras áreas y saberes (Echeverría, 2009). Desde la Maestría en Hábitat de la sede Bogotá, la mayoría de las investigaciones han tenido como característica central la pregunta por el hábitat social o humano, delimitando el campo teórico-ontológico desde el componente «humano» del

²

Además de: la Conferencia Mundial del Medio Ambiente y Desarrollo de 1992, el segundo Encuentro Mundial de Hábitat o Conferencia de 1996 y el segundo encuentro en Vancouver de 2006

hábitat.³ Tal marcación de la diferencia entre el «hábitat natural» y el «hábitat humano» se establece centralmente en la dimensión social, simbólica y cultural de los hábitats humanos. En palabras de Sánchez Ruiz (2009, p. 117), el hábitat que «nos interesa», en este campo, es el hábitat humano:

El hábitat se define generalmente como el medio geofísico, medioambiental, o el lugar donde habita una especie animal o vegetal, y cuando incluye al ser humano se configura como hábitat humano, que es el hábitat que aquí nos interesa.

¿Cuál es el hábitat que interesa predominantemente? El humano. Pese a que Sánchez caracteriza el concepto de hábitat como fenómeno procesual y fluido en permanente cambio, en el cual existen interacciones fluidas entre naturaleza y cultura, la noción que más relieve tiene en su descripción sigue siendo lo *Humano*.⁴

Aquello que han tenido en común estos tres usos o sentidos del concepto de hábitat ha sido la separación progresiva, tanto epistemológica como ontológica, de los hábitats «humanos» y «naturales». Pese a que uno de los propósitos centrales del campo del hábitat ha sido pensar las relaciones entre cultura y naturaleza y entre espacios rurales y urbanos —desde críticas al desarrollo y a la expansión urbana sobre la naturaleza—, en los tres ámbitos anteriores comúnmente se tiende a reproducir visiones binarias de comprensión de la naturaleza y la cultura que provienen de la modernidad-colonialidad (Escobar, 2005). Esta distinción remarca distancias entre el mundo humano o el hábitat humano y el «hábitat natural» o «medio biológico», y reproduce abismos modernos-coloniales entre naturaleza y cultura.

¿Cuál es el problema de esta visión binaria? O, de forma más específica: ¿qué tiene de problemático esa separación si,

³ Como ejemplos sobresalientes puede verse los trabajos de M. C. Echeverría (2009), J. E. Sánchez Ruiz (2009) y C. Yori (2009).

⁴ «Humano» con mayúscula se utiliza para indicar el lugar central y determinante que, en cualquier lectura del mundo y de la naturaleza, los seres humanos nos hemos asignado a nosotros mismos. Esta referencia es semejante a «Hombre» con mayúscula, entendido como sujeto universal, por encima de cualquier otra subjetividad o género.

en realidad, hay mundos humanos y hay mundos naturales? La cuestión es que el paradigma binario y humano-centrado reproduce una visión ontológica excluyente que permea todas las ciencias y saberes. En otras palabras, reivindica no los mundos humanos, en plural, sino lo humano: cierto tipo de Humano (blanco, patriarcal, «civilizado», ciudadano, etc.).⁵

Como consecuencia de esto, cada vez se cierra más el espacio para la comprensión práctica y teórica del conjunto de agencias más-que-humanas que existen como agentes productivos en el mundo y del mundo. De este modo, se centra toda acción que hace hábitat en el espacio de lo humano y, específicamente, del «Hombre» (blanco) y su «vivienda» (ciudad). Este es el problema que da sentido e inspira esta investigación, pues en todas estas descripciones teóricas del hábitat humano existe un conjunto de cierres y ausencias en la caracterización de los múltiples mundos que habitamos humanos y más-que-humanos.

Centro la reflexión en casas, plazas y parques, y cuerpos, pues me permiten concretar tres ejes conceptuales que dan sentido al campo del hábitat y que estructuran su campo teórico: el ser o el hombre (Heidegger, 2016 [1951]), la vivienda o la casa (Torres, 2008) y la ciudad y sus espacios (Yori, 2009; Echeverría, 2009; Leff, 2002). Estos ejes, al estructurar el campo y una forma de pensar el hábitat, ocultan otros tipos de relaciones y nudos que se diluyen⁶ y se pierden en el «hombre», la «ciudad», la «naturaleza» y la «cultura».

Ontologías relacionales

Palenquito

Palenquito era una vereda aparatosa: había aparatos, moján, caballos. El Moján era una persona que uno la encontraba en el arroyo lavando, bañándose, era lo que se llevaba lo pelao, ¿ya sabe?, Entonces ahí tomé la relación política y ya dejé de echá arena, porque ya nada más lavaba y planchaba y hacía política, ¿ya sabe? Yo cedí el predio y

⁵ Y de ahí todas sus consecuencias binarias y excluyentes (hombres/mujeres, primer mundo/tercer mundo, ciudades/colonias) que se despliegan en los sistemas de raza y sexo-género.

⁶ Siguiendo a Law (2004), las ciencias sociales funcionan mediante *ensambles de métodos*, que son performativos y generativos, produciendo ciertas ausencias y presencias.

el alcalde me dio la primera partida pal colegio de Palenquito ¿ya sabe?

Conseguí el colegio, conseguí la lú, conseguí la agua cuando eran treinta casas. Que éramos sesenta personas los que vivíamos aquí, pero éramos personas responsables.

Yo llevaba mi verdura a Cartagena y ahí la vendía ¿ya sabe? El marido mío no quería de irse pa la suida, sino quedarse aquí en su monte. También tuve presa cuando le invadimos la tierra a Quique Segrel. Fui perseguida porque decían que era guerrillera. Venían todos los días a cobrarme el patio, buscando armas. Y yo no era guerrillera, sino que como la situación la tenía mala, no tenía marío, entonces yo hacía los sancochos y me pagaban y me dejaban toda la comida que quedaba.

Fui fritanguera; duré veinticinco años fritando.

Me gusta la canción de Petrona, porque nosotros lo hicimos en conjunto. Petrona vendía unas cocadas sabrosas, grandes, así blancas, y yo sacaba mi arena y nos pusimos a conversar; y de pronto, mierda, Petrona: «la arena me va a matar. A mí me duela la sentura, ya no puedo caminar». ¿Ya sabe? Y ahí, hablando y hablando, yo le dije: «Petrona, ¿tú por qué no le haces un disco a la arena? Pa ver cómo te va... ¿oíste?». Y yo creo que fue el disco que le dio el lance a Petrona. Ella era mi vecina, vivía con sus pelaos aquí al lao del arroyo.

LIBRADA MENDOZA, habitante de Palenquito, [2019]

Palenkito

Palenkito ma un paraje ri monikongos, aria ma kuisi ri moján, betia; ma ngende ke ta topeta andi loyo labando; ma kei saká ma monasito, ¿bo a sabé? Antose a i kojé ma jundo ri gobiennno ma rejé ri echá tiela, pokké bo a sabé un ma laba i kalentá ri ropa i asé gobiennno, ¿bo a sabé? ri kolá i acadde sabé nda mburú pa ekuela ri palenkito ¿bo a sabé? I ta guatiá ma ekuela, I ta guatiá mal lu, I ta guatia ma apú kuandi sendá 30 posa un má ku 60 ma jénde lo ke suto sabé bibí po aki, i suto a sabé jénde ku solomboko.

I sabé saká troja i bendé sembáo, beddura, pa Kattagena, a i sabé bendé ¿bo a sabé? I mailo mi chochao suidad nu, i apotronase aki andi ri paraje. Makaneando rosa si tambié kusá embejúká kuando poseé

tiela ri kike segrera. I jué kú bololó pokké chitía jénde jablá ke i chochá. Miní tó riá a kitá ponima po kolá ri posá, ri topetá ri kupeta. I choká nu, ke kumo i komé nu, mailo nu, Antose, I sabeba asé kumina ri sankocho, ma ngende nda mi buru, i kelá mi u chito ri kuminá ke ma ngende keleba nu, ane sabé reja kumina pa mi.

I jué a sabé kusiná a guiso, kumo 25 años. Ngutá ma kando ri Petrona, pokke suto a aselo jundo. Petrona sabé bendé koka ri ma ri gueno, ngande asina guarumaku, I trepá tiela I jundo a chitía I un burullo: i Miedda, Petrona: «Ai tiela ta pelé mi», i andi kombetsa ke estropiá cueppo, lomblogo, pecho, pienna, i kaminá nu, ¿bo a sabé? a jablá i jablá i kombetsá Petrona: bo a kuchá pokké kandá a la tiela i loyo? Bo a kuchá? I pesé musika and i andomia mi, I repué i fama a Petrona. Elé ma becina mi, bibiá kun monasito andi lao loyo.

LIBRADA MENDOZA, jénde ri palenkito, [2019]⁷

El enfoque teórico que utilizo para pensar —y tratar de difuminar— este dualismo moderno, que se expresa en los enfoques de construcción social del hábitat, ha sido llamado *ontologías relacionales* o, en algunas ocasiones, *giro ontológico*. Hace referencia, principalmente, a un cambio en las ciencias sociales bajo el cual los no-humanos son también sujetos que hacen el mundo.⁸ Agrupa un conjunto de saberes, disciplinas y proyectos que apuestan por desarrollar métodos e investigaciones que no reproduzcan, directa o indirectamente, visiones binarias y humano-centradas del mundo, y que intenten hacer pensar de forma imbricada las relaciones entre agencias humanas y más-que-humanas.

Algunos de los problemas conceptuales del campo del hábitat pueden pensarse desde las preguntas y propuestas metodológicas que emergen en este horizonte. En esta investigación, particularmente, dialogo con el trabajo de M. C. Echeverría, que, en sus

⁷ Trad. de Guillermo Valencia. Rev. de Cristina de la Hoz. Aprobación del Concejo de Palenque XXX.

⁸ En algunas ocasiones, este giro ontológico o relacional ha constituido una forma de recuperar la visión que comunidades indígenas han tenido sobre el mundo y sobre lo humano. Esto se puede ver en los trabajos de Viveiros de Castro (2013), De la Cadena (2015) y Escobar (1999).

palabras, «busca motivar la discusión sobre el concepto de hábitat y la configuración de su campo» (2009, p. 16). Planteo esta posible apertura del hábitat a una comprensión desde ontologías relacionales con el fin de posibilitar la emergencia de otros mundos (habitares) en el campo del hábitat y la comprensión de algunos agenciamientos de mundos aparentemente distintos y separados del hábitat humano. De este modo, se vuelve más concreta la idea de *tenernos en cuenta* entre especies, que en algunos pueblos caribeños colombianos —indígenas y negros— se grita y se vive día a día.

Dentro de los diversos saberes y teorías que pueden agruparse bajo las ontologías relacionales, planteo tres campos que los estudios del hábitat pueden considerar para abordar algunos de sus problemas y objetos centrales: los estudios multiespecie, los estudios sociales de la ciencia y las geografías del género y la raza.

Estudios multiespecie

Los estudios multiespecie (EM) constituyen un conjunto de investigaciones que conectan las ciencias sociales y la biología para explicar formas de ser con «otros mundos que nos rodean», en los cuales las especies son siempre múltiples y sus mundos devienen de forma contingente y enredada (Dooren, Kirksey y Münster, 2016). En estos mundos enredados no solo existen intercambios culturales y de significación, sino también intercambios lingüísticos, gestuales y bioquímicos, entre otros. La existencia de *relacionalidades multiespecie* evidencia formas de habitar en las que siempre se *habita con*, o se *deviene con*, los otros.

El campo de los EM intenta abrir nuevos espacios para investigaciones interdisciplinarias y colaborativas. Desde la perspectiva del hábitat, los estudios multiespecie pueden constituir un campo de nuevas conexiones, en tanto tejen relaciones entre animales, plantas, bacterias, humanos y una infinidad de agentes vivos que exceden las dinámicas del «depredador y la presa, el parásito y el huésped, el investigador y el investigado, [la] pareja simbiótica o [el] vecino indiferente» (Dooren, Kirksey y Münster, 2016, p. 3). En este sentido, se diferencian de los estudios animales y de las antropozoologías. Si bien estos dos campos han estudiado las relaciones entre «animales» y «medio ambiente», durante los últimos años, las investigaciones multiespecie pueden abarcar un ámbito

taxonómico más amplio: puede ocurrir, incluso, que para proponer conexiones y comprender una forma de habitar no sea necesario centrar la investigación en lo humano.

Frente a la noción de «especie», señalan Dooren y Bird Rose (2016), los estudios multiespecie no pretenden explicar tipos fijos u homogéneos de clasificaciones y taxonomías científicas occidentales, sino un amplio panorama de formas de vida en interacción. Pese a que «especie» puede ser una noción antropocéntrica de clasificación del mundo, los EM intentan prestar particular atención a preguntas en las que el reconocimiento y, por tanto, las formas de clasificar al «otro» emergen de manera bidireccional. En tal sentido, Dooren, Kirksey y Münster (2016, p. 5) se preguntan:

¿Cómo los agentes [humanos y no-humanos] enredados se enfrentan entre sí con sus propias prácticas de clasificación, reconocimiento y diferenciación?, ¿cómo se representan y perciben los diferentes tipos de flujo y reflujo continuo de la agencia en mundos de múltiples especies?

Las investigaciones de los EM se ubican en los bordes de la biología y de la antropología, combinando métodos que procuran mostrar cómo las ontologías son performativas desde distintos agenciamientos humanos y no-humanos. Por ello, algunos trabajos de los estudios multiespecie dialogan con conceptos como el *multinaturalismo* de Eduardo Viveiros de Castro (2010), con corrientes poshumanistas del feminismo de R. Braidotti (2013), y con temas y sentidos del concepto de hábitat desde nociones como *cuero*, *casa* y *parque-plaza* (Echeverría, 2009).

Desde esta perspectiva trabajo algunos de los conceptos centrales de este libro. En cuanto a la noción de *casa*,⁹ deseo alejarme de la interpretación de Martin Heidegger (2016) de habitar como «espacio construido al morar» (Echeverría, 2009), específicamente cuando se trata de animales, que *no carecen de mundo* en el sentido

⁹ En este trabajo utilizo la noción de *casa* en lugar de la noción de *vivienda* por su sentido material y relacional. La noción de *vivienda* parece guardar cierta abstracción, que algunos autores han utilizado para señalar que podría constituir una de las diferencias entre humanos y animales.

en que suele oponérselos a los humanos. De este modo, mi enfoque propone pensar más allá de los humanos, para ver entramados de relaciones más-que-humanas en el mundo. Utilizo la noción de casa de Shillington (2008),¹⁰ entendida como «un territorio rico y crítico para comprender prácticas más-que-sociales (o relaciones más-que-humanas) en donde existen conexiones íntimas entre naturaleza y humanos» (Shillington, 2008, p. 756).

De igual manera, para entender qué puede significar habitar parques-plazas, sostengo, como señala Haraway (2016 [2003]), que «el mundo es un verbo» y, en este sentido, que «las historias son “del mundo” y “no en el mundo” [...], [pues] mundos no son contenedores, sino riesgosas co-construcciones y fabulaciones especulativas» (Dooren y Bird Rose, 2016, p. 89). Los *parques-plazas* pueden caracterizarse como mundos habitados por múltiples agencias —vacas, marranos, niños, caballos, canchas, pastos, perros— que configuran una compleja trama natural-cultural o, en otras palabras, *habitares multiespecie*.

Estudios sociales de la ciencia

Los *estudios sociales de la ciencia* (ESC), siguiendo los aportes de Bruno Latour (2007), Law (2004) y Mol (2012), se han ocupado de explorar las relaciones entre ciencia, tecnología, naturaleza y sociedad, cambiando la rigidez moderna de la epistemología por formas interconectadas de construcción de discursos y realidad. Este tipo de estudios me permitió comprender que una ontología constituye una manera de *hacer mundo* o, en palabras de Law, una forma de «enactuar» una realidad. Desde este marco de análisis, toda entidad constituye una multiplicidad (Law y Mol, 2012), lo que significa que toda forma de habitar de un individuo implica un conjunto de relaciones múltiples: no existe un individuo (animal, humano, planta) sin relaciones.

Aquí, utilizo el concepto de *agenciamiento* para explicar estas relaciones y encuentros entre animales, humanos, casas,

10

Es necesario señalar que el trabajo de Shillington se enmarca en la geografía feminista. Para este problema de la *casa*, incluyo su trabajo de 2008 como referencia para pensar *habitares multiespecie*, en tanto constituye una lectura a partir del trabajo de D. Haraway.

parques y arroyos. Estos agenciamientos producen formas de *habitar multiespecie*, en las que cultura y naturaleza nunca han estado separadas, humanos y animales forman algunas veces una misma entidad y existen comprensiones compartidas de cuerpos humanos y no-humanos en casas y parques.

Agenciamiento algunas veces ha sido traducido como *ensamble*, apelando al sentido que, en francés, tiene el concepto de «agenciamiento» acuñado por Deleuze y Guattari en su obra *Mil mesetas* (2004). La idea de *agenciamiento* (traducción del francés *agencement*), dice Sánchez-Criado (2008), es un término intraducible que tiene una semántica común con «ayuntamiento», «aunamiento», «asociación», y cuya versión en español más próxima, aunque semánticamente empobrecida, puede ser *ensamblaje* o *ensamble*. En esta investigación utilizo la palabra *agenciamiento* para mantener el sentido que le dan Deleuze y Guattari; aunque en los ESC se utiliza en algunas ocasiones, es más frecuente el término *ensamble* (Sánchez-Criado, 2008).

Este concepto, además, me permite mostrar distintas relaciones entre humanos y no-humanos en diferentes sentidos y escalas, pues expresa con mayor claridad los «procesos múltiples de anudamientos, uniones y relaciones, en los cuales las agencias humanas y no-humanas que intervienen no se encuentran fijadas previamente en el espacio, sino que se co-construyen al ser *ensambladas* conjunta y constantemente» (Sánchez-Criado, 2008).

De forma cercana al concepto de agenciamiento, pueden surgir formas de *relacionalidad*, es decir, formas de *ser en relación* o formas en que se construyen vínculos vitales entre agencias humanas y no-humanas (Pérez-Bustos, 2016). Así como un conjunto de *conexiones parciales* (Haraway, 2016 [2003]; Strathern, 1991) permite pensar la existencia de conexiones que unen mundos y otredades desde la vida cotidiana, también permite pensar cómo mitologías y creencias se agencian con la materialidad del mundo que rodea.

Por otro lado, la forma como entienden el *cuerpo* los ESC resulta útil para comprender la multiplicidad ontológica que constituye cuerpos humanos y no-humanos. En este libro trabajo con una noción de *cuerpo* abierta y cambiante que autoras como A. Mol y J. Law (2012) han mostrado: puede pensarse en un sentido

distinto al cuerpo-objeto y al cuerpo-sujeto, haciendo descripciones densas del *cuerpo que hacemos*. En «la mayoría de las ciencias “humanas” y de las ciencias “naturales”, la forma de entender el cuerpo ha sido construida bajo la dinámica sujeto-objeto de la modernidad» (Robles, 2018).

A. Mol y J. Law (2012, p. 156) señalan que a la pregunta «¿qué es un cuerpo?» puede responderse de una manera que se desliga del cuerpo objeto y del cuerpo sujeto: *el cuerpo que hacemos o el cuerpo que se hace*. Metodológicamente, esto significa mantener las prácticas en primer plano; para pensar habitares multiespecie, significa observar la manera entrelazada en que existen cuerpos humanos y más-que-humanos. De esta manera, puede plantearse que «no hay un cuerpo, no existe un tipo de cuerpo del habitante» (Robles, 2018, p. 15), sino un conjunto heterogéneo —y en ruptura— de relaciones entre especies, lugares y materialidades que hacen cuerpos siempre en relación; el «estatuto ontológico» del cuerpo varía y se rehace contextualmente. Tanto en las casas como en los parques y plazas, los cuerpos se hacen en las prácticas, en sus relaciones y en las historias compartidas de exclusión. Así ocurre con los «cuerpos cimarrones», es decir, las y los herederos de los palenques, y con los «animales cimarrones»: aquellos animales que salen del corral y hacen su vida en el monte.

Geografías de la raza y el género

Denomino *geografías de género y raza* al conjunto de análisis situados sobre el espacio en los que median marcas, identificaciones y matrices de género y raza. Dentro del amplio panorama de los estudios de género, de las geografías feministas (Shillington, 2008; Ulloa, 2016; Massey, 2005) y del enfoque interseccional (Viveros, 2002), señalo la necesidad de pensar espacios, lugares, encuentros y formas de habitar desde la raza y el género. Esto implica que todo encuentro en casas, parques, plazas y otros espacios se hace en y por relaciones de género, de etnicidad y de raza.

Los pueblos palenqueros, muestra Wade (1997), contribuyeron en Colombia a constituir la identidad negra en dos sentidos. Primero, constituyeron un límite al mestizaje, propiciando cierta autonomía de formas culturales afroamericanas y africanas. Segundo, los palenques tuvieron una función material y simbólica central

como espacios libres de antiguos esclavos y esclavas durante la Colonia (Wade, 1997). Esta segunda característica es central, porque el palenque constituye un espacio que se crea —o es creado— por un grupo social racializado. Los cimarrones, como se verá a lo largo de la investigación, fueron poblaciones antes esclavizadas que estuvieron en guerra a lo largo del siglo XVII contra estancias, haciendas y ciudades coloniales en el norte del país. Las y los palenqueros se identifican como descendientes de cimarrones.

Por otro lado, los trabajos etnográficos de Viveros (2002) y García (2003) permiten situar estas identificaciones raciales y étnicas desde la matriz de dominación de género. Los espacios se habitan según órdenes y regímenes de género: las casas son habitadas y hechas centralmente por mujeres; los parques y plazas —«el espacio público»— son habitados centralmente por hombres. De la misma forma, la ganadería es una actividad masculina, mientras que el cuidado de animales, de vacas y de plantas es una actividad feminizada o asociada al trabajo doméstico.

Así como los espacios existen y adquieren sentido bajo matrices de raza y género, los cuerpos, en esta investigación, son cuerpos racializados y construidos con el género. Como señalo en el apartado anterior, pese a que no existe «un tipo de cuerpo» —ni «un tipo de cuerpo del hombre o de la mujer», del campesino o del indígena—, sino un conjunto heterogéneo y múltiple de prácticas y relaciones que crean cuerpos específicos, los cuerpos masculinos —por ejemplo, los de hombres palenqueros— se hacen entre tensiones alrededor de *regímenes de género*¹¹ y de *órdenes raciales*¹² que

11 *Un régimen de género* describe las formas institucionales de incubación de hábitos sexuales en distintos escenarios como la casa, la escuela, la calle, el parque, etc. (Viveros, 2002, p. 197). En otras palabras, la casa, el espacio público, son fundamentales en la formación de cierto tipo de masculinidades, pues disponen los cuerpos y sus representaciones bajo el marco de relaciones de poder, de trabajo, de autoridad y de símbolos que se estructuran como un régimen o sistema de relaciones género.

12 *El orden racial*, que también podría denominarse régimen racial, siguiendo la anterior definición, hace referencia a una estructura de modelos raciales, dentro de la cual los grupos sociales clasifican y se autclasifican para dar sentido a las identidades raciales y étnicas (Viveros, 2002, p. 56). Dentro de estos regímenes de género y orden racial existen cruces e imbricaciones: «Los grupos dominados sexualmente (como las mujeres o los homosexuales) o racialmente (los no-blancos) se los identifica con la naturaleza y no con la

estructuran el campo de las relaciones de poder y signan cada tipo de cuerpo. Estas formas de intersección permiten caracterizar las masculinidades de hombres palenqueros como configuraciones históricas de los cuerpos en el marco de instituciones masculinas blancas y coloniales. En un sentido no negativo de las identificaciones raciales y de género, existen potencias que surgen en espacios y cuerpos excluidos que han resistido durante siglos desde la defensa de cuerpos y territorios.

Resulta central, además, el concepto de «encuentro» definido por Barua (2015) como zonas de contacto —zonas de flujos y movimientos— en las que personas humanas y no-humanas comparten la vida, se unen, interactúan y se entrelazan. En otras palabras, desde los encuentros surgen formas de acercamiento al mundo que se escapan de las matrices de dominación. En la investigación exploro las diferencias entre ser ganadero y viajero, y ser cuidador de vacas: dos formas en las que los encuentros con no-humanos producen de manera distinta relaciones de género. Metodológicamente, esto implica pensar cómo se hace etnografía de los encuentros.

En el caso de mujeres que habitan y hacen sus casas, también se reproducen clasificaciones étnicas y raciales que afectan su vida y los espacios que habitan. En las casas de estos pueblos, en los patios, las especies y los cuerpos tienen género, sexo y raza. Criar, sembrar, lavar y barrer, por ejemplo, son algunas de las actividades que se hacen en la casa y que la producen, al tiempo que son trabajos con género: trabajos que realizan fundamentalmente mujeres.

Etnografía multiespecie

Gamero

En ese momento, cuando nace Domingo y llega Felipa al corregimiento, Gamero era un pueblo pequeño. En la compilación de

cultura y se les atribuye la misma ambivalencia: o son pasivos y dependientes como niños, y se los describe como carentes (de iniciativa, de capacidad intelectual, de voluntad), o son excesivos (en emotividad, irracionalidad, sexualidad) [...]; las mujeres y lo femenino representan la raza inferior entre los sexos [y] los no-blancos representan la especie femenina entre los humanos» (Viveros, 2002, pp. 280-281).

Documentos referentes a los bienes del Departamento y a otros asuntos de ramo de hacienda (Gobernación de Bolívar, 1969) hecha en 1898 dice que para ese entonces Gamero tenía:

- Edificio Escuela de Varones de Gamero.
- Edificio Escuela de Niñas de Gamero.
- Cementerio de Gamero.

Las cosas no han cambiado mucho: la escuela ahora es mixta y el pueblo tiene una capilla, un centro de salud y la calle principal está pavimentada. Sin embargo, aún no tiene acueducto y se está a la espera de la construcción del Centro Cultural Magín Díaz, prometido por la Gobernación de Bolívar e Icultur el 14 de diciembre de 2017.

Estos pueblos —Gamero, Mahates, Malagana, Evitar, Sincerín— pese a que sus tierras les pertenecían a grandes hacendados y eran deseadas por el Nuncio de la Santa Inquisición por su cercanía con la Ciénaga y por su potencial comercial —al ser un camino efectivo entre el puerto de Cartagena y el río Magdalena—, cambiaron de dueños en poco tiempo. Una familia sefardí de La Guajira, los Danies, a través del mercado transnacional, cambiaría la historia de las comunidades que habitaron los territorios del Canal del Dique. Esta familia tenía un gran negocio, muy lucrativo para la época: la exportación de ganado en pie.

Enviaban el ganado a distintos lugares del Caribe y se beneficiaron enormemente de dos bonanzas de exportación hacia Cuba: por un lado, la de 1863 a 1873, cuando, por la guerra civil entre Cuba y España, se quedaron sin ganado, pues como estrategia lo mataron todo para desestabilizar al enemigo; y, por el otro, cuando finalmente Cuba se independizó de España.

DANIEL BUSTOS, *Magín Díaz: el Orisha de la rosa*, marzo de 2019

Gamero

A taba renje Antose kuando nacé Domingo i miní fe lipa a sendá ma ke pueblo, Gamero ma un paraje chikito. I a sé pate ri papé ri referencia biene ri gobbenasió I kusa ri ramo ri posá a ngande (Gobbenasió ri boloba, 1969) makaneá 1898 resa ke pa Antose Gamero teneba:

- Posá i ekuela ri macho ri Gamero.
- Posá i ekuela ri monasita ri Gamero.
 - Kasariambe ri Gamero.

Ma kusa po un chocha ri tiempo sendá lo memo, ma ekuela atá rebbobía ma paraje tené iglesia, un lendro ri salud, I ma kaya ri kuttuá sendá ku pabimento, asina nu, e paraje teneba akuedutto i suto ta andi ma esperá ri sentro ri kuttuá Maji Dia, ke a chitiá pa tené ma gobbenasio ro boloba ku rikuttu andi 14 ri diciembre ri 2017.

Ma paraje, Gamero, Majate, NMagalana, Ebitá, Sinsérí, tiela ngande jueron ri dueño a jende mburú i a kelé po cura ri inquisición po jundo ku siénega i kañaña ri Mekado asé trochari Kattajena i rio Magdalena, ri mano ko mano e poco tiempo. Ma jénde ri juera ri tiela apattá ri Juajira tukko, i le Daníe, po Merio mundo komessia boltiaron episorio ri ma paraje ri sabé bibí po a ki ri kaná ri rike. Ma jénde sabé tené mburú, ri episorio: ya sabé yebá ngombe a pata. I ngombe mandá a ristinto parajes ri Karibe i ngosá i tené mburú ri biaje ri Kuba, po jundo, I ri 1863 kuando la sublebassió lendro ri Kuba ri Epaña ngombe nu, pue kumo auispassió atá pelé to ngombe pa lo kiá, trompiá, i jende inchatero, jénde pandonó, jénde Mulumbá i po i uto kuando Kuba fondá laso ri Epaña.

DANIEL BUSTOS, *Majín Díaz: I orisha ri fló*¹³

En cuanto a la metodología de la investigación, encontré en la etnografía una forma de pensar y escribir que me permitiera salir de conceptos rígidos y sistemas de categorías ordenadas. Clifford Geertz (2003) describe el *hacer etnográfico* más allá de la labor de establecer relaciones, buscar personas, llevar un diario de campo, etc., como «descripción densa»: la diferencia entre la descripción superficial y la descripción densa define el objeto de la etnografía. La etnografía es, de esta manera, una descripción densa que encara una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, superpuestas o entrelazadas entre sí, irregulares, no explícitas, que deben ser captadas por el etnógrafo, primero, y luego explicadas:

Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de «interpretar un texto») un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada. (Geertz, 2003, p. 23)

La pregunta que podrían hacer los «etnógrafos de lo más-que-humano» a Geertz, desde los intereses de este trabajo, es la siguiente: ¿cómo leer un manuscrito que no tiene letras?, ¿cómo pensar estructuras de significación más allá de lo humano? En última instancia, ¿cómo hacer una conexión metodológica entre el hábitat como ecosistema y el hábitat como cultura, uniendo en la práctica cultura y naturaleza?

Frente a estas preguntas existen algunos acercamientos metodológicos que coinciden en pensar y hacer etnografías más allá de lo humano: etnografías multiespecie (Kirksey y Helmreich, 2010), etnografías inter-especies (Sánchez-Maldonado, 2018) y *ethnografías* vivas (Dooren y Bird Rose, 2016), bajo una misma idea: un tipo de investigación que no se limita a los humanos, sino que se ocupa de los múltiples enredos entre seres vivos.

Las *etnografías multiespecie* se centran en reflexionar sobre «cómo los medios de vida de una multitud de organismos se configuran y son moldeados por fuerzas políticas, económicas y culturales» (Kirksey y Helmreich, 2010, p. 545), y estudian la gran cantidad de «especies» cuyas vidas y muertes están atadas al mundo de los humanos. Esto se ha traducido en preguntas sobre quién se beneficia en los distintos encuentros entre especies: un enfoque que abre la posibilidad de no fragmentar el mundo, reconociendo estrategias de poder sobre lo «otro» para dominar, separar y clasificar¹⁴ y, además, reconociendo que existe un conjunto de

14

Jean Segata (2019), por ejemplo, elabora una etnografía multiespecie de los mosquitos en la que evidencia la necesidad de «colocar» las criaturas que antes estaban al margen del texto etnográfico en primer plano, con los humanos, en la esfera de lo social. De forma parecida, Emily Yates-Doerr (2015, p. 4), resalta la potencia de una etnografía multiespecie, «al no concebir a las especies en términos lineales —ya sean gusanos, anémonas,

actores que todavía no son considerados como parte de relaciones «sociales» (Sánchez-Maldonado, 2018).

Las *etnografías inter-especies*, por otro lado, hacen énfasis «en el acto de describir las relaciones entre humanos y no-humanos que encontremos a nuestro paso, mientras constatamos que formamos parte de unos entramados humano-naturales que todavía debemos reconocer» (Sánchez-Maldonado, 2018, p. 312). Sánchez-Maldonado ubica la diferencia principal entre ambas formas de etnografía en que la etnografía inter-especies implica «un descanso a lo mundano» para aprender diferentes y complejas realidades en las que habitamos, sin la «espectacularidad» o «excepcionalidad» que parecen tener las etnografías multiespecie de E. Kirksey. De esta manera, en palabras de Sánchez-Maldonado (2018, p. 312):

Estas etnografías tratan de interactuar más con no-humanos en un contexto determinado ¿La casa? ¿El parque? ¿El solar? ¿La cama?; ¿la alcoba? ¿El bio-parque? Y ver, a través de esas interacciones, los vínculos con sus compañeros, o vernos a nosotros mismos a través de esa relación: descubrimos enmarañados con aquellas otras personas [humanas y no-humanas] que hacen parte de nuestras vidas y le dan sentido.

Finalmente, las *ethografías vivas* (Dooren y Bird Rose, 2016) tienen el objetivo de conocer, involucrar y contar historias que reconozcan la «vida significativa» de agencias más-que-humanas. La ethografía, señalan las autoras, intenta capturar las distintas formas de ser y devenir de los humanos; se escribe de manera similar a la etnografía tradicional, pero evidencia que los humanos no son los únicos seres suspendidos en redes de significados. En tal sentido, se trata de evidenciar que

la intención no es caer en la arrogancia de pretender contar las historias de otros, sino más bien, desarrollar y contar nuestras propias historias de manera que estén abiertas a otras formas

perros u hongos— y en la posibilidad de describir experiencias cotidianas de vivir y comer con familias en Guatemala».

de constituir, de responder y en un mundo vivo. (Dooren y Bird Rose, 2016, p. 84)

El aporte central de este tipo de escritura ethográfica es que, si bien el *ethos* de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida —su estilo y su estado de ánimo moral y estético—, como sugiere la definición de Geertz (2016, p. 79), la *ethografía* se desarrolla reconociendo que no solo los humanos pueden ser conocidos por su *ethos*. Esto me permite plantear la categoría de *ethos* como una categoría emergente en los estudios del hábitat, en la medida en que posibilita reconocer la capacidad de agencia sobre el mundo social de lo no-humano.

Entonces, es claro que las ethografías no buscan producir imparcialmente versiones «objetivas» del mundo (lo que sea que esto signifique). Más bien, este enfoque está centrado en la convicción de que hacer a otros carnosos y gruesos en la página, exponiendo a los lectores a sus muertes y vidas, podría dar lugar a proximidad y a entrelazamiento (esto también se puede traducir como maraña o enredo) ético, cuidado y preocupación. (Dooren y Bird Rose, 2016, p. 89)

Así, la etnografía puede constituir también una herramienta teórico-ética que implica tener en cuenta otredades significativas, al explorar «cómo se ha formado y transformado [habitares] humanos en medio de encuentros con múltiples especies de plantas, animales, hongos y microbios» (Kirksey, 2014, p. 2).

En esta investigación utilicé la noción de *etnografía multiespecie* reconociendo algunas diferencias entre enfoques etnográficos, pero señalando la unidad que las autoras de la etnografía inter-especie y de las ethografías evidencian tanto dentro de los estudios multiespecie como dentro de las etnografías multiespecie. El reto de la *etnografía multiespecie* —en algunas ocasiones «múltiple»— es que la triangulación de la información plantea el problema mismo del devenir-con (otros) del mundo. En otras palabras, si en el trabajo con comunidades «humanas» la triangulación de fuentes funciona como forma de validación de la información, en esta etnografía me encuentro con el problema de triangular lo que podría ser el punto de

vista del no-humano o, para decir menos y mejor, el punto de vista del árbol de mango, de la vaca, del arroyo.

Desarrollé la etnografía entre octubre de 2018 y noviembre de 2019 en distintos viajes, de duración diferente, en los que habité los espacios que luego iba a habitar en la escritura. Para inicios de 2020, con el comienzo de la pandemia del COVID-19, tuve ayuda para obtener fotos y entrevistas que me faltaban: la de Guillermo Valencia, quien trabajó conmigo por medio de llamadas, minutos del celular y WhatsApp.

Sobre la escritura del libro

Dooren y Bird Rose (2016) proponen dos tipos de escritura para este tipo de etnografías. Primero, una expositiva que presenta los análisis de *ethos*, vidas, «response-ability» y «becoming witness» (Haraway, 2004); y, por otro lado, una performativa, desde viñetas etnográficas que enactúan algunos de los enfoques que se discuten (Dooren y Bird Rose, 2016, p. 77). En este sentido, para el desarrollo de esta investigación entretejé *viñetas etnográficas* con pinturas, música, mitos, observaciones etnográficas e historias de distintos habitares multiespecie de algunos pueblos del Caribe, conforme al trabajo de campo realizado entre 2018 y 2019.

Cada capítulo inicia con una viñeta etnográfica que me permitió pensar de forma relacional y enactuar la realidad que describía. Las viñetas no solo ayudaron a presentar el relato y a situar la historia, sino que la escritura etnográfica me permitió tejer y anudar relacionalmente humanos y más-que-humanos. Escribir la viñeta resultó decisivo, pues de allí emergieron relaciones conceptuales e interpretativas que de otra forma no hubieran podido atarse. En otras palabras, el uso de las viñetas no fue motivado por el estilo

del texto, sino que constituye, en este libro, una metodología de escritura que permite pensar, hacer, representar y describir.

Como en el texto de Taussig, *Palma africana* (2018), la escritura etnográfica —aquí desde viñetas— alterna entre descripciones densas, ideas, conversaciones, entrevistas e imágenes, de forma multisituada. La etnografía de Taussig inicia, por ejemplo, así:

She is inside, in Malaysia, becoming palm.

I am outside in village of 144 houses built on sandy soil on an island in the swamplands of northern Colombia.

Here the great rivers of Colombia converge on their way north to the Caribbean.

Every six months it floods. (Taussig, 2018, p. 3)¹⁵

Es decir, la narración y la presentación de los lugares surgen enactuando la realidad que presenta: *becoming palm*. Y las categorías de investigación se desarrollan con la investigación: no antes ni en un momento previo, sino en el hacer de la escritura (Tsing, 2015).

Las *pinturas* que presento —con consentimiento de los autores que me ayudaron a imaginar la historia de la región— son, centralmente, de pintores de la región: Marcial Alegría, Mauricio Alegría y César Villa. Tres pintores de la región Caribe que me acompañaron a lo largo de la investigación. Las *fotografías* son de mi autoría y de Guillermo Valencia. Las *narraciones, historias y cuentos* tienen varios autores y autoras; sin embargo, Guillermo Valencia, los caballos de Palenquito, Juliana Robles, Daniel Bustos y sus cuadros, y Librada Mendoza y sus animales son las grandes interlocutoras de las etnografías.

El *diario de campo* fue una herramienta importante en la descripción de observaciones realizadas a lo largo del trabajo de campo. En él se registran dudas, inquietudes, afectos, emociones e intuiciones que conducen las observaciones y el trabajo de campo hacia ciertas preguntas y ciertos lugares (García, 2018). Desde la

¹⁵ «Ella está adentro, en Malasia, convirtiéndose palma. / Estoy afuera, en un pueblo de 144 casas construidas en suelo arenoso en una isla en los manglares del norte de Colombia. / Aquí, los ríos grandes de Colombia convergen en su camino hacia el norte del Caribe. / Cada 6 meses se inunda» [trad. propia del autor].

perspectiva de García (2018), tomé «en serio» el diario de campo como técnica, pues de sus anotaciones, en varias ocasiones, surge el material para conocer, pensar y escribir.

De igual forma, *las historias y experiencias* de Guillermo Valencia, Librada Mendoza y Bernardino, entre otras personas habitantes de estos pueblos, fueron esenciales a la hora de registrar y captar relaciones que ocurrían en casas, parques y cuerpos y que yo, como «observador», no conseguía anudar. Los recorridos por pueblos y el conocimiento y reconocimiento de ciertos animales, plantas y otros agentes generaron el «material» desde el que se organiza la escritura. Ya en la escritura de este texto, Guillermo Valencia volvió a ser clave para ayudarme a ver, desde su mirada, cosas que para mí no existían o no eran visibles. Sus ideas, preguntas y observaciones me ayudaron a acercarme a muchas personas —humanas y no-humanas— que, sin su conexión, no hubiera podido contactar.

Finalmente, este libro se encuentra dividido en tres ejes conceptuales del campo del hábitat desarrollados etnográficamente: casas, parques-plazas y cuerpos. En el capítulo uno, sobre casas, exploro las relaciones con la naturaleza —con el arroyo y con las vacas— que existen en las casas de Librada Mendoza, en Palenquito, y de Cira Almanza, en Gamero. En estas casas encontré familias más-que-humanas que me ayudaron a entender las profundas e íntimas maneras de compartir la vida. Compartimos la vida con plantas, árboles y arroyos como Librada, pero también con animales pequeños y grandes —vacas, perros y *otros* significativos— que dan forma a habitares «humanos-naturales» y habitares multiespecie. Las familias más-que-humanas, así como las especies compañeras, amplían los horizontes de sentido de la vivienda y de la forma como imaginamos la vida misma con *otros*.

En el capítulo dos, sobre parques y plazas, exploro la materialidad de los encuentros entre humanos y no-humanos en el parque central de Gamero y en la plaza central de Palenque. Esta última ha sido el espacio en el que permanecían y vivían, históricamente, las vacas de las familias palenqueras. En el parque de Gamero, actualmente, vacas, puercos, caballos, niños, vecinos y feligreses comparten la vida. En estos dos lugares observo *encuentros* que plantean tensiones constantes: hacen y deshacen formas de sociabilidad en ambos pueblos desde las relaciones con los animales,

desde el género y desde la historia colonial. Los *encuentros*, en tanto reconfiguran identidades y espacios, dificultan las clasificaciones binarias enseñadas por la ontología moderna y por investigaciones que separan tajantemente hábitats humanos y naturales. Este enfoque resulta valioso para los estudios y el campo del hábitat, al trazar una relación material del habitar en todo lugar donde existen encuentros.

En el capítulo tres, sobre cuerpos, analizo dos momentos y su relación con cuerpos que *se hacen habitando con otros cuerpos* y espacios. Eder, un joven palenquero que se dedica a viajar el ganado de su familia —una de las más ricas de Palenque, heredera de grandes extensiones de tierras y animales—, y Cristian, un joven de Gamero, que junto a su abuela (la señora Cira) se dedica a cuidar las vacas con las que vive en su casa. Entre estas dos historias entretejo algunos aportes a una historia del cimarronaje desde el hábitat, en la que es central la agencia de cuerpos que se liberan, que dejan de ser domésticos o esclavos.

Finalmente, en el capítulo cuatro, presento algunas conclusiones del trabajo, proponiendo cinco líneas de trabajo e investigación en el campo del hábitat que surgen de la propuesta de habitar multiespecie: (1) ¿qué significa pensar el hábitat desde las ontologías relacionales?, (2) el hábitat como espacio artificial-natural, (3) el hábitat como afecto natural-cultural, (4) el hábitat como espacio de convivencia y encuentro y (5) los cuerpos como formas de habitar.

[Capítulo 1. Casas: la casa-patio y la casa-corral



Entramos a la casa de la señora Librada. Llega, llega; nos invita a seguir para conocerla. Como el mundo es verbo, intento registrar las historias de la casa y no en la casa; tomar esto en serio significó para mí pensar con cuidado con quién(es) estoy haciendo relaciones en entornos en donde se privilegian los mundos humanos. El mundo de Librada Mendoza también es el mundo de las plantas, de los limoncillos, del arroyo, de los patos, de los caballos y los puercos.

Librada Mendoza es una señora que vive en la entrada de Palenque, en Palenquito, al lado de un arroyo. Llegó allí a los 16 años, invadiendo tierras y comprando otras.

—Librada —dice Guillermo Valencia— ha sido sacadora de tierra del arroyo de Palenquito, invasora de tierras en Mahates, María la Baja y Barranquilla y vecina de la señora Petrona Martínez. A los 20 años dejó de echar arena, porque ya nada más lavaba, planchaba y hacía política, como ella dice; luego consiguió la luz, el agua y el colegio de Palenquito.

La casa de la Librada me hizo pensar y ver los mundos entrelazados que habitamos. La puerta de su patio también es la entrada al arroyo. Su casa no es una estructura cerrada, de barro y ladrillo. Uno no sabe dónde queda afuera y adentro de la casa, pues no existe un allá, un «afuera» en la naturaleza, separado de un «aquí» adentro donde vive.

Librada Mendoza habita entre especies, de animales, de plantas, de árboles, con los que no tiene únicamente una relación de construcción ornamental, como en los «jardines», sino una relación más íntima, en la que la vida de humanos y no-humanos se entrecruza en todo momento.

—Señora Librada, ¿todos esos animales son suyos? —le pregunto viendo los puercos y los patos que pasan caminando.

—Sí, son míos; pero ahora mismo estamos en una circunstancia que lo único que comemos es mango, porque no tenemos más na' que comé porque el verano no nos dejó sembrar la yuca, no nos ha dejado producir el pochocho, que es lo que se está comiendo aquí. Pero aquí siempre está revuelto todo. Patos, gallinas, gallos, pájaros. Entran y salen los animales —me responde.

—Y todas esas matas, ¿para qué las utiliza? —le vuelvo a preguntar pensando para mí mismo: ¿qué son las plantas?, y ¿qué significa ser planta para un hábitat?

—¡Claro! El anamú pa la gripa. La verbena pa' la lombriz; el parásito, que llaman los médicos. Totumo pa' la gripa, pa' hacer jarabe pa' la gripa y pa' curarle las yagas a los caballos, con totumo. Se asa y hasta pa' los pies de uno sirve, pa' la mazamorra. La mazamorra que da el arroyo po' estar sacando arena. Pa' eso sirve el totumo. Se le cuarteana a uno, ¿ya vio? Al caballo, cuando se le jode el casco, uno coge el totumo lo pone a calentar con sal y le mete el casco —dice Librada.

Todas las matas del patio de la casa de Librada tienen un uso. Pero no solo un uso productivo; las matas se siembran porque se necesitan para vivir y se vive con ellas; sirven para cuidar y algunas existen para ser cuidadas. Hacen parte de la casa; son la casa. Y aunque el arroyo también está en su casa, uno de sus oficios (sacar arena del arroyo) no alcanza para vivir; del arroyo se vive, pero también del arroyo se escapa. Cuando sube, llega a las cañas y mangos del patio, se convierte en una culebra rabiosa, llena de agua que parece que se fuera a salir.

Librada no romantiza su casa, su patio, su familia y ella siempre han sido pobres y han buscado formas de llevar la vida sin tanto sufrimiento. La labor de pensar la casa me muestra que existen habitares multiespecie. En ellos, habitar no ocurre únicamente como una «construcción social» (vecinos, barrios y otros, marginados de Palenquito y Malagana —el pueblo—), sino en/con la casa, su patio, con los árboles, las plantas, el arroyo y los animales. En suma, relaciones entre otredades significativas humanas y más-que-humanas, históricamente marginadas.

A veinte minutos de Palenquito, en moto, está Gamero, pueblo en donde vive la Señora Cira Almanza. Entre su casa y la casa del vecino veo una ternera amarrada en el patio.

—Los terneros los tengo porque yo no los sueltos pa' la carretera; las vacas grandes sí están por allá. Ahora a medio día vienen ellas mismas, entonces cogen pa acá, ponemos a mamar los terneros un ratito y se van —me dice Cira.

Las vacas de Cira viven entre Gamero y la carretera que lleva a la Cruz del Viso, duermen en el patio, la casa es su corral.

Cira vive con sus vacas en la casa y les saca leche todos los días, que vende diariamente, ganando algo para vivir. En algunas conversaciones casuales, se escuchan en el parque los niños corriendo y jugando junto a unas de las vacas de Cira que se quedan pastando en la cancha de fútbol.

—El ganado es como el perro y aquí vivimos todos mientras dejen en el pueblo —dice Cira.

Las vacas salen de su casa, comen y en la tarde vuelven. Viven en su cuarto, que en esta casa es el patio; alimentan a sus terneros y vuelven a salir. El constante tocarse y reconocerse en la casa hace que sus cuerpos compartan la vida y la experiencia de especies compañeras.

Cristian, nieto de la señora Cira, me cuenta que ha ayudado a parir a algunas de las vacas de la casa.

—Ellas me conocen, yo las llamo por su nombre y vienen —dice Cristian.

Principio, Chiquita, Rumasón, Paloma, Nieve y Cristian hacen parte de una familia-más-que-humana y viven en la casa de Cira.

Camino a Palenque, en la moto, le pregunto a Domingo, hijo de Magín Díaz y vecino de Cira, si es que le robaron las tierras a la señora Cira que tiene el ganado viviendo en la casa. Me dice que desde hace más de veinte años él recuerda que ella mantiene ganado ahí.

—Esa es bruja, segurito —dice Mingo.

Las vacas de Cira forman parte de una casa multiespecie. A veces son animales de compañía; otras, habitantes de un corral (con ventanas y antena parabólica); y otras, ganado que da leche para la economía familiar. En esa casa, humanos y animales han formado hábitos de convivencia, horarios y rutinas en las que transcurre la vida al frente del parque central de Gamero.

Tiempo después, Guillermo me cuenta la historia de una canción de Petrona Martínez llamada «Sepiterna», contándome que esa canción, aunque la canta ella, fue compuesta por el papá, el señor Cayetano Martínez Pimentel, quien le compone la canción a Petrona:

Tengo una vaquita mona
Ay, tengo mi vaquita, vaya
Ay, tengo mi vaquita negra
Que se llama Sepiterna
Ay tengo mi vaquita negra
Que se llama Sepiterna
Sepiterna, Sepiterna
Sepiterna, pa' el corral
Sepiterna, pa' el corral
Sepiterna, pa' el corral

Recuerdo, en ese momento, la casa de Cira y sus vacas, que como hijas o hermanas habitan y comparten con ella la vida en la casa. Lo que yo no sabía, me cuenta luego Guillermo, es que Cayetano Martínez tenía tres hijas, una de las cuales era Petrona Martínez. Sepiterna, pa' el corral, ven pa' la casa.

SEBASTIÁN ESPINOSA, Palenquito (Bolívar), junio de 2019

La casa,¹⁶ como dice Shillington (2008), es un lugar rico para comprender prácticas más-que-sociales y más-que-humanas. En otras palabras, pensar las relaciones que ocurren en la casa me permite ver conexiones en las que naturaleza y cultura no se encuentran separadas y en las que hábitats humanos y naturales se entrelazan en los espacios más íntimos y cotidianos de la vida.

¹⁶ Shillington, en su artículo «Being(s) in Relation at Home: Socio-Natures of Patio “gardens” in Managua, Nicaragua» (2008), utiliza la palabra «home» para describir tanto la materialidad como lo imaginario de las «casas» de algunos barrios en Managua. Aunque la traducción correcta de «home» sería «hogar», utilizo «casa» en esta investigación, pues en español hace referencia tanto al espacio físico, a la materialidad, como a los aspectos simbólicos e imaginarios. «Home» u «hogar», pese a referir a estas dos dimensiones, privilegia el aspecto simbólico de casa, mientras que el término «casa» privilegia la materialidad.

En esta investigación visité distintas casas en los pueblos de Gamero, Palenquito y Palenque, en las que me encontré con personas, animales, plantas y otras materialidades que habitan las casas.

Me sitúo en las casas de la Librada y de Cira. En estos dos «lugares» la cultura parece disolverse en la naturaleza y los hábitats humanos y naturales se enredan en casas o habitares multiespecie sociales, materiales e imaginarios. En estas casas, entre patios y corrales, observo que podemos «descubrirnos enmarañados con aquellas personas [humanas y no-humanas] que hacen parte de nuestras vidas y le dan sentido» (Sánchez-Maldonado, 2018). Una de las casas en Palenquito y otra en Gamero me permitieron ver distintas formas en que vivimos *entre-mundos* en uno de los espacios más cotidianos y aparentemente mundanos.

¿En dónde se encuentran estas casas? En los límites del Caribe continental. Son casas de pueblos negros (casas de mujeres negras) cercanas al Canal del Dique y también en los límites de lo urbano y lo rural. En la caracterización y vida de las casas, estas dos tensiones constituyen elementos centrales a lo largo de esta reflexión. Las casas de Librada Mendoza y de Cira Almanza se ubican en lo que comúnmente se caracteriza como espacio rural, es decir, poblaciones asentadas fuera de centros urbanos, construidos en los «límites de la naturaleza».

La casa de Librada se encuentra entre la carretera que conduce a Palenque y el arroyo que pasa por el pueblo de Malagana, es una casa al final de un pueblo. La casa de Cira se encuentra, al frente del parque central de Gamero, es una casa en medio de un pueblo con una sola calle pavimentada. Esta tensión entre lo rural y lo urbano resulta importante en tanto existen identificaciones étnicas y raciales asociadas a las formas de los asentamientos. Como me dice Guillermo en una llamada, a propósito de la pandemia por el COVID-19, en un momento de la escritura de este trabajo:

Nosotros [los del pueblo] estamos pendientes, pensando siempre en los amigos de Bogotá. Bueno, ustedes tienen ya experiencia de cuartos, experiencia de intramuros, son hombres más internos, más de adentro. Nosotros somos de calle, de cantera, de sol, de polvo; entonces, esta cuarentena, acá en Palenquito, siempre nos da la posibilidad de salir,

de tropezar un pedazo de cielo, un pedazo de tierra. Me imagino que ustedes están encerrados allá, claustrofóbicos, meditabundos, depresivos. (Guillermo Valencia, comunicación personal, mayo de 2020)

Resulta imposible hablar de casas o de hogares sin situar esta tensión entre lo rural y lo urbano, así como el conjunto de identificaciones culturales que, en este caso, también se viven como tensiones entre las identificaciones étnicas y raciales de estos pueblos, como dice Peter Wade (1997). Las étnicas, señala, utilizan las diferencias culturales que se han convertido en significantes en el curso de encuentros entre grupos; lo fundamental aquí es la pregunta: ¿de dónde eres? Las identificaciones raciales, utilizan las diferencias físicas que se convirtieron en objeto de manipulación ideológica en la historia colonial (Wade, 1997). Estas deben ser tenidas en cuenta en la medida que siempre están mediando las formas materiales de habitar.

Es decir, en el «nosotros» de Guillemos Valencia, habitante de Palenquito y vecino de Librada, el «vivir encerrados», «en la casa», resulta muy distinto al «vivir encerrados» del «ustedes» en la ciudad. Mientras que para nosotros estar en la casa implica estar encerrados, experiencia intramuros, para el «nosotros» de Guillermo, estar en la casa nunca implica estar alejados del arroyo, de los árboles, de la naturaleza. Esta idea de Guillermo, que sitió desde las referencias identitarias étnicas y raciales y que se materializa en la forma de habitar casas, nos permite repensar las nociones de hogar y de vivienda que se trabajan en hábitat, así como replantear categorías cuyos significados han sido homogenizados.

En los entornos urbanos, «la casa» ha sido conceptualizada bajo la noción de «vivienda»,¹⁷ siendo una de las formas centrales de marcar diferencias, materialmente, con la naturaleza o con el entorno.

17

La vivienda, desde la perspectiva de M. C. Echeverría (2009) se puede caracterizar como un constituyente relacional del hábitat, mas no como el hábitat mismo. La autora señala que al pensar la vivienda se tiende a concebirla en términos físicos, como la casa materialmente construida; sin embargo, ninguna se reduce a la otra. La noción de «vivienda», en tal sentido, se caracteriza en el marco de la crítica al *viviendismo*, es decir la crítica a la casa como edificación (Echeverría, 2009, p. 42).

Las relaciones que surgen en las casas y que hacen «la casa», desde distintas formas y agencias, han sido subsumidas bajo los problemas de la vivienda (Echeverría, 2009). La casa, en este sentido, ha sido comúnmente conceptualizada desde la preocupación por las condiciones de habitabilidad de la estructura física en su relación con la política urbana. En los entornos rurales, de poblaciones situadas fuera de grandes ciudades, en conglomerados humanos mucho más pequeños y en cercanía con distintos hábitats naturales, las casas han sido caracterizadas desde el espejo urbano, binario, sin tener en cuenta que naturaleza y sociedad existen de forma continua.

Palenquito hace parte del pueblo de Malagana, del municipio de Mahates; es uno de los últimos barrios de ese corregimiento. Sin embargo, Palenquito también es la entrada a Palenque, a fincas y territorios rurales entre los cuales existen grandes extensiones de monte, ganado y agua. El arroyo que pasa por Palenquito, por el patio de Librada, viene desde los Montes de María y es uno de los muchos brazos de agua que mueren en las aguas del canal del Dique. Gamero, por otro lado, es un pequeño pueblo que, aunque cercano al centro urbano de Mahates, se ubica en los límites de la ciénaga de la Matuya. Ambos pueblos y sus casas existen en tierras de agua.

Las casas que investigo aquí (la casa de Librada y de Cira) existen en esta tensión y se alejan de la noción de «casa» como vivienda. Permiten, en otro registro, pensar las relaciones y agencias que intervienen y hacen algunas de las «casas» de Palenquito y Gamero. Este tipo de investigación se enmarca en las ontologías relacionales que han ampliado conceptual y metodológicamente las formas de comprensión de «la casa» y las formas en que se hace o existen casas en relación con agencias más-que-humanas.

La condición de posibilidad para reconocer el conjunto de agencias que *hacen* casas entre humanos y más-que-humanos no es únicamente el espacio rural. La tesis de Andrea Gómez (2017) sobre hogares unipersonales habitados por mujeres es un ejemplo de la manera en que, aun en lo urbano, existen relaciones más-que-humanas que hacen y dan sentido a las casas. Habitar, en la investigación de Andrea Gómez, constituye el conjunto de vínculos que se establecen con agencias más-que-humanas desde una lectura de género, con animales de compañía como los perros

o especies de compañía como las plantas. No resulta casual, por otro lado, la referencia a las relaciones de género transversal en la investigación de Gómez: que las casas sean habitadas fundamentalmente por mujeres (en este caso Librada y Cira) marca una manera específica de pensar las relaciones con las plantas y los animales que está mediada por el género.

Desde las ontologías relacionales, antropólogas y geógrafas feministas y poshumanistas, «la casa» implica su estructura física, una materialidad, pero también como un lugar imaginario, sentido o experimentado y encarnado que se *hace* a diario en estas relaciones (McKeithen, 2017). Desde las «geografías críticas del hogar», la casa constituye un espacio material e imaginario (Shillington, 2008), en donde se negocian y desafían cotidianamente las relaciones entre los entornos «naturales» y los entornos «construidos», entre el espacio urbano y espacio rural, al ser espacios en los que humanos y no-humanos convivimos y compartimos.

Como señala W. McKeithen (2017) (y como sugiere al mantener la tensión urbano-rural): distintas autoras han desafiado el binarismo moderno que construye la casa como antítesis de lo natural o de lo no-humano, repensándola desde ecologías más-que-humana, es decir, como lugares de relación múltiple en donde humanos y más-que-humanos habitan y construyen material y simbólicamente la realidad de «la casa». En este sentido, las casas de Librada y Cira no son resultado únicamente de las relaciones sociales con los demás habitantes del pueblo o con su familia. Más allá de estas (figura 1) existen relaciones materiales con no-humanos, como plantas y animales, fundamentales en la «producción» de sus casas, tanto en su historia como en su sostenimiento.



Figura 1. Casa de Librada Mendoza. **Fuente:** fotografía de Guillermo Valencia, junio de 2019.

Hace falta mirar para arriba para ver el patio de la casa de Librada Mendoza. La puerta de la casa de Librada es también la puerta de entrada al arroyo. La casa de Librada no es la casa que se ve al fondo, en el centro de la fotografía, ese es uno de los cuartos de la casa. La casa es ese cuarto y también es el patio que lo rodea, las personas que van caminando, los árboles de mango, limoncillo, guásimo y matimbá que rodean el camino hacia el arroyo Ají Molido y el caballo que está ensillando uno de sus nietos, que se dirige a sacar arena para venderla al siguiente día en Malagana.

Aunque el camino que se ve en la foto es un espacio de trabajo, es el camino al arroyo; está lleno de árboles que tienen distintos usos, saberes y experiencias. Del árbol de guásimo sacan varas que se utilizan para la construcción de las casas, para techos, para varetas (cercas); se utiliza también para las cuñas de tambor. La penca del guásimo bota una baba. Esa baba se utiliza para suavizar el cabello; la utiliza Librada y algunas de sus nietas. Este es un árbol productivo, pero también hay árboles mágicos. El matimbá —me cuenta Guillermo— es un árbol que se considera sagrado que tiene que ver con el animismo religioso de los pueblos negros de la región. Es una contra. Sus hojas son

usadas por brujos: se cocinan en agua y con esa agua bañan a los niños cuando tienen calentura o mal de ojo.

La casa de Librada es una casa abierta al mundo.

Cada día es más pequeña. En los últimos treinta años han surgido dueños de esta «tierra» que han intentado sacarla, aludiendo que fue robada e invadida, aunque la foto muestre lo contrario. Las relaciones que hacen de esta casa un hábitat-multiespecie se encuentran en los agenciamientos entre la comida disponible en el patio (uno de los enredos más íntimos de la casa, como dice L. Shillington), la sombra y su sensación, que dan los árboles de mango, y la subsistencia que permite lo que ocurre en el patio: la cría de animales, su uso para transportar la arena del arroyo y los frutos de los árboles o la madera que se saca de estos. (Espinosa, Palenquito-Bolívar, junio de 2019)

En los siguientes apartados muestro, primero, que en la casa de Librada el patio no solo constituye el espacio en el que hay plantas o árboles, sino que el patio es la casa misma. Además de ser el espacio central, donde plantas, árboles, animales y vecinos habitan, el patio materializa un hábitat en el que se *es-en-relación*, un habitar-multiespecie enredado en ecologías corporales y del agua. En segundo lugar, señalo que la casa de Cira constituye un espacio habitado por humanos y vacas, donde la relación afectiva con los animales excede su relación productiva, pues unos y otros cuerpos conviven en una forma de familia-más-que-humana que plantea la vida en la casa como una relación entre especies.

El patio de Librada Mendoza

Sebastián Espinosa: ¿Cuáles son los lugares de su casa que más le gustan, Librada?

Librada Mendoza: El patio. Porque me gusta de criar gallinas, sembrar matas, me gusta de barrer, me gusta sembrar limoncillo, pacelca; y todo eso lo hago en el patio de mi casa.

Por eso es que me gusta el patio.

SE. ¿Cuáles son los espacios de la casa en los que pasa más el tiempo?

LM. El tiempo lo paso más cuando es hora de novela, cuando es hora de noticiero, en la sala. Mientras tanto estoy en el patio.

Guillermo Valencia: Generalmente Librada pasa por fuera, como todos aquí.

SE. ¿Cuáles son los espacios de socialización de la casa?

GV. Bueno, acá la palabra socialización, es donde uste se reúne con la gente a hablar y eso.

LM. En el patio.

GV. Acá en el patio, porque de todos modos el señor Cabeza hace un café muy sabroso y mucha gente viene a tomarlo acá. Y aquí también se cuentan los sucesos de lo que está pasando en el pueblo.

Aquí el tema se habla para tomar café.

LIBRADA MENDOZA, GUILLERMO VALENCIA y SEBASTIÁN ESPINOSA, comunicación personal, Palenquito (Bolívar), junio de 2019

Cuando Librada habla del patio de su casa no está hablando de un jardín. Los patios localizados en el Sur global, a diferencia de los jardines, no son espacios cerrados y privados con senderos demarcados y pasto cuidado. Según Shillington (2008) en su investigación sobre patios de barrios populares en Managua, «los patios de clases bajas sirven simultáneamente como jardín, bosque, cocina, sala, comedor, garaje, taller y baño» (p. 756). El patio de Librada no es un lugar de la casa construido o el espacio de la «naturaleza» en la casa, al contrario, el patio es su casa.

Este patio en Palenquito es el lugar de las relaciones sociales y naturales; en el patio Librada cría pollos, siembra matas, pasa el tiempo y se entera de las cosas del pueblo. Como dice Shillington (2008, p. 756), los patios, al contrario de los jardines «son los espacios principales de las actividades domésticas cotidianas: cocinar, limpiar, bañarse, ver televisión, socializar». En tanto no existe una separación profunda entre el patio y la casa, materialmente, las representaciones que existen alrededor de la casa y la naturaleza resultan estar profundamente unidas. La casa o el patio de Librada no solo es el lugar en que habita su familia, al contrario, en la casa de Librada se imbrican múltiples habitares entre especies (animales, plantas, humanos).

La relevancia que tiene pensar la casa de Librada, su patio, como un habitar-multiespecie es que replantea las nociones de casa como espacio meramente humano, construido por humanos y habitado por humanos. En tanto no existe esta separación entre patio y casa, resulta necesario pensar cómo estamos entendiendo las formas de habitar nuestro mundo, nuestro espacio.

Ahora bien, existen algunos trabajos, sobre todo literarios y artísticos sobre «el patio en el Caribe colombiano», en donde se caracterizan los patios como porciones de la naturaleza dentro de la casa o como prolongación del paisaje (Martínez, 2013). Sin embargo, lo que se viene rastreando aquí son esos apegos o afectos bioculturales que existen con otredades significativas, del mundo, para utilizar la expresión de Haraway (2008).

Como se ha señalado, «el Caribe» además de constituir un concepto geográfico, constituye un concepto cultural. Muestra de esto es que «el patio» es una referencia cultural en el Caribe, desde trabajos literarios como el de Roberto Burgos Cantor (1984) y Marvel Moreno (2018) hasta las investigaciones sobre geografía feminista de Shillington (2008). Así, el patio es un concepto cultural del Caribe. En la materialidad de la vida de mujeres como Librada, es un lugar de relacionamiento entre especies y una referencia natural-cultural (una natura-cultura)¹⁸ desde la noción de «la casa». De este modo, Haraway (2016 [2003]) nos dice que «los sujetos, los objetos, los tipos, las razas, las especies, los géneros y los sexos son los productos de sus relaciones. Los seres no preexisten a sus relaciones». Así, los patios, las casas, muestran materialmente las cercanías entre humanos y plantas, así como la manera en que cada una de las partes se hace en relación. Por ejemplo, como se muestra en la siguiente sección, el patio se hace constantemente con las matas que Librada siembra y con su cuidado. También se

18

El concepto de *natura-cultura* es definido por Haraway (2003, p. 24) como «relaciones heterogéneas del mundo —y no sobre el “hombre”—. Como formas específicas de habitar el mundo [...]. La relación es la unidad más pequeña de análisis, y la relación trata acerca de la otredad significativa en todas sus escalas. Este es el modo de atención ético, o quizá el mejor modo, con el que debemos aproximarnos a las largas cohabitaciones de la gente con los perros».

define por los límites: ella evita que el patio se convierta en selva, aunque no, de cierta manera, no deja de serlo.

Esta es la razón por la que la casa constituye una forma de habitar-multiespecie. Estar diariamente en el patio de Librada significa sumergirse en el enredo de mundos compartidos, modos de ser y afectos natural-culturales (Dooren, Kirksey y Münster, 2016, p. 6). Para los estudios del hábitat, resulta necesario pensar la casa desde esta posible matriz de afectos natural-culturales, pues la comprensión de distintas formas de habitar puede entenderse más desde las relaciones, que desde las separaciones o diferenciaciones.

Estos enredos, en los que distintos habitares existen como múltiples mundos, no ocurren como mundos o habitares abstractos, como en la figura literaria del «jardín de la abuela de los patios del Caribe colombiano» (Martínez, 2013, p. 57), romantizando relaciones y trabajos que siempre son realizados por alguien. En este sentido, los agenciamientos¹⁹ que hacen los patios y las casas no solo son múltiples: son heterogéneos. Se hacen a través de edades, sexos, géneros y reinos (Sánchez-Criado, 2008).²⁰

¹⁹ Un agenciamiento, dice Deleuze y Guattari (2004, p. 14), «es precisamente ese aumento de dimensiones en una multiplicidad que cambia necesariamente de naturaleza a medida que aumenta sus conexiones».

²⁰ Reinos o especies hacen parte de la multiplicidad del agenciamiento, pues «un animal se define menos por su género o su especie, por sus órganos y sus funciones, que por los agenciamientos de los que forma parte» (Sánchez-Criado, 2008, p. 22).

Relaciones en el patio: ¿qué se hace en él y quiénes lo hacen?

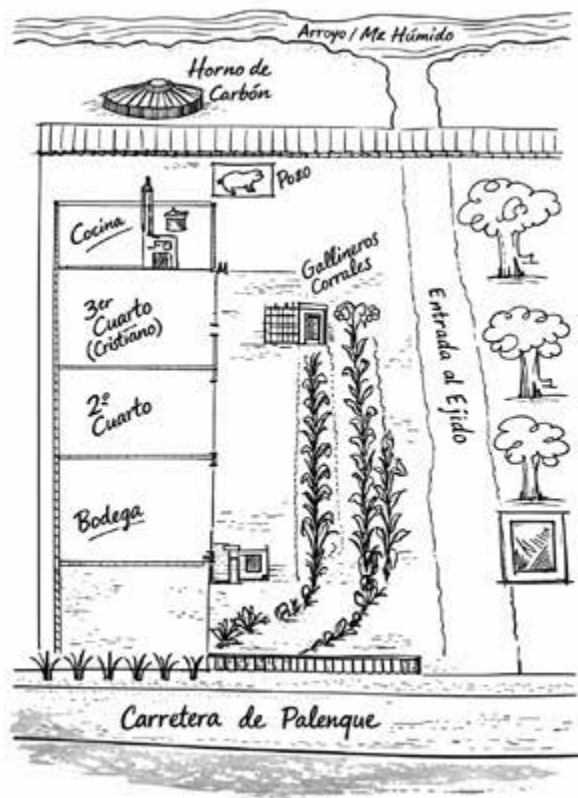


Figura 2. Dibujo de la casa de Librada Mendoza. **Fuente:** dibujo de Guillermo Valencia con las indicaciones de Librada, junio de 2019.

En la figura 2, se representa el patio de Librada con respecto a la carretera que lleva al arroyo Ají Molido y a Palenque (razón por la cual esta pequeña zona se llama Palenquito: un Palenque pequeño). Además, permite a los lectores y lectoras ubicarse en el espacio, mientras al mismo tiempo muestra la forma en que Guillermo, el vecino, lee el espacio de Librada y ella misma se lo describe a él. Nuevamente, la realidad se hace también en la representación.

¿Quiénes hacen el patio?

Los «esfuerzos» de colaboración entre humanos y plantas, en el patio de Librada, se encuentran situados. No son únicamente encuentros entre especies abstractas. En el patio las especies y los cuerpos tienen género, sexo y raza. Como dice Librada, *criar gallinas, sembrar matas y barrer* (actividades que se hacen en el patio y que hacen o producen la casa) son trabajos con género, trabajos que hace ella. Así, el patio también hace referencia a lo femenino, a lo doméstico, en donde las relaciones existentes entre especies se encuentran mediadas por el género.

El contrapeso del patio como figura literaria casi siempre masculina resuena bastante al ser contrastado con el patio de Librada. Tanto la casa (que en la literatura siempre es la casa de la abuela) como el patio constituyen los espacios «ecológicos de la casa, selva y parque de diversiones de los niños» (Martínez, 2013). Sin embargo, las relaciones entre mujeres y naturaleza, materializadas en relaciones de la siembra y cuidado de las plantas con el esfuerzo por *hacer* la casa, en el caso de Librada, dejan claro que los habitares multiespecie no ocurren al margen del género y los encuentros natural-culturales son encuentros siempre situados:

SE. Señora Librada, ¿qué es lo que más hace en su casa y qué trabajos o actividades desarrolla en su casa?

LM. Lavá los platos, cociná, barré el patio, quemá las basuras y sembrar, sembrar matas. Siembro hierba-limón, siembro puta-de-noche, siembro naranja. Ahí voy a sembrá unos palos de mango ahorita.

LM. Esta casa comenzó siendo de barro con el techo de pajón. Pajón es una mata que bota una florecita negra. Ese pajón corta como una navaja. Ya no se ve casi porque la gente se ha encargado de arrancarlo, de por vida, ¿oyó? Ese pajón lo arrancan, le cortan la raíz y antoces lo meten como la palma. De eso estaba hecho el rancho mío. Después comenzamos a fritá y a comprá cemento y a hacé losa hasta que reunimos los bloques pa hacé la casa.

GV. Y se fue parando poco a poco la casa.

LM. Cada vez que veníamos de la fiesta e toro de fritá comprábamo cuatro o cinco bolsas de cemento. Ahí hasta que

se terminaron de hacer los bloques, cuando ya terminamos de hacer los bloques, empezamos a comprar cemento para ir pegando los bloques. (Librada Mendoza, Guillermo Valencia y Sebastián Espinosa, comunicación personal, Palenquito [Bolívar], junio de 2019)

Las relaciones entre especies en el patio de Librada, de manera general, ocurren como relaciones de cuidado, pues el patio y la casa *se hacen* en el cuidado propio y de los *otros*: lavar, cocinar, quemar y sembrar. Lo que significa que las relaciones multiespecie, en este caso en el patio, ocurren en la medida en que el otro más-que-humano es cuidado. Pero también, en tanto existe una simbiosis en la que Librada frena el crecimiento de eso «natural» para que puedan cohabitar, pues si crece demasiado ella no puede estar. La casa también necesita límites, pues no es la selva sin más; esta es una tensión del cuidado.

Luego de contarnos qué hace en la casa, Librada nos cuenta la historia de la casa, que comenzó siendo de barro con el techo de paja. Esta es, además, la historia de aquello de lo que estaba hecha la casa. Aquí Librada no separa *lo que se hace* en la casa, en el patio, los materiales *con los que hacen la casa* de las relaciones en las que *existe la casa*, es decir, las labores de la casa, aquello de lo cual está hecha la casa y el trabajo que permite que exista la casa: una ecología de la casa.

De acuerdo con McKeithen, «el hogar moderno también ha servido como un sitio potente en la política socio-espacial de heteronormatividad» (2017, p. 124). Esto significa que las relaciones en las que se hacen y existen los patios o las casas, aun en un pequeño pueblo del norte de Bolívar, no se escapan de la producción heteronormativa del espacio, en donde los trabajos «domésticos» producen ciertas formas de habitar. Y aunque «tales heteronormatividades del hogar, a menudo, han reforzado una jerarquía de la vida pública sobre la privada y una devaluación del trabajo de cuidado de las mujeres» (McKeithen, 2017, p. 125), la señora Librada mientras trabaja y hace su casa a diario, se dedica a la vida pública en Malagana:

Entonces ahí tomé la relación política y ya dejé de echar arena, porque ya nada más lavaba y planchaba y hacía política,

¿Ya sabe? Ahí conseguí, yo cedí el predio y el alcalde me dio la primera partida pal colegio de Palenquito. ¿Ya sabe?, conseguí el colegio, conseguí la luz, conseguí el agua, cuando eran treinta casas en Palenquito. (Librada Mendoza, comunicación personal, junio de 2019)

Es decir, en el caso de Librada, pese a los trabajos domésticos y la vida privada que desarrolla en su casa, hacer su casa, su patio, le ha permitido hacer su vida social en el pueblo. Hacer su casa, entonces, ha sido una tarea conjunta que incluyó hacer el colegio, el acueducto y la luz. Esto resulta interesante, pues ha sido el trabajo doméstico, su cuidado en tal espacio, tanto del arroyo como de sus matas, el que también ha posibilitado su trabajo público, es decir, su cuidado a los otros y otras en Palenquito. En este sentido, lo que se ha denominado como la producción social del hábitat (Echeverría, 2009) también es una producción «natural» del hábitat, desde el cuidado de sus plantas, del arroyo, árboles y animales.

¿Qué se hace en el patio?

En el patio de Librada existen ciertos tipos de relaciones en las que se hace la casa. Estas relaciones que devienen como *conexiones parciales*, *inclusiones parciales* o *relaciones parciales*, que Haraway (2016 [2003]) define como relaciones de otredades (más-que-humanas) significativas, explican cómo es que ciertas plantas, árboles y animales se convierten en parte de los patios, así como explica los usos de las plantas y sus representaciones. En tal sentido, en los patios, y por tanto en la casa, existen constantes relaciones entre humanos y más-que-humanos, en tanto experiencias compartidas en la producción de la casa, que pueden ser una forma de «descubrir» otras relaciones multiespecie (Shillington, 2008).

Strathern utiliza el concepto de *conexiones parciales* para acercar y relacionar objetos, estudios, metodologías y modos de pensar aparentemente inconmensurables, señalando que observación y análisis se encuentran en un mismo plano (1991; 1999). Aquí, las experiencias compartidas en la casa constituyen conexiones y relaciones internas que pueden ser observadas como conexiones «entre»; o, en otras palabras, toda conexión interna es

una conexión entre en donde *ser* siempre es *estar* en relaciones.²¹ En este sentido, establezco dos tipos de conexiones o relaciones parciales: relaciones corporales y relaciones económicas y culturales: plantas, árboles y agua.

Relaciones corporales: las plantas y el árbol de mango

Las relaciones de cuidado son un conjunto de relaciones por medio del uso de plantas y árboles del patio. Librada comenta que las plantas y los árboles que tiene en su patio los usa para tratar distintas enfermedades para humanos y animales: el totumo no solo sirve para curar la gripa, sino para curar las llagas de los caballos y la mazamorra que da en los pies por sacar arena del arroyo. De una de las especies del patio se benefician los caballos y otros animales. Ocurre un intercambio biológico-genético de materiales de casa-cuerpo. Esto podría denominarse *simbiogénesis*, que Haraway define como «potentes transferencias entre especies» (2016 [2003], p. 43), entre humanos y más-que-humanos.

La simbiogénesis podría ser también caracterizada como un tipo de agenciamiento a partir del cual se pueden organizar los mundos que habitamos o que nos habitan. En otras palabras, este tipo de encuentros señalan las múltiples formas en que estamos conectados con la naturaleza; aunque sí existen medicinas para caballos y para humanos, el cuidado desde este tipo de relación con las plantas del patio recuerda nuestra historia compartida y entrelazada con el mundo. Haraway (2016 [2003], p. 2), pensando en estas formas de historia compartida, señala:

¿Cómo podríamos organizar las cosas? Cánido, homínido; mascota, profesora; perra, mujer; animal, humana; atleta, entrenadora. Una de nosotras tiene un registro escrito de

21

En palabras de Law (2004), el argumento de Strathern se nutre de su trabajo etnográfico «tanto por su lectura de las culturas indígenas de Papua Nueva Guinea como por los debates contemporáneos sobre las políticas de la identidad [...]. las personas y los objetos tienen identidades múltiples, cambiantes y parcialmente conectadas». Vale la pena mencionar, entonces, que esta es una posición muy cercana a las ontologías múltiples. Señala que «la palabra crucial es *inclusión*. El argumento es que “esto” (cualquiera cosa que sea “esto”) está incluido en “eso”, pero “esto” no se puede reducir a “eso”» (Law, 2004, p. 66).

sus antepasados de veinte generaciones; la otra no conoce el nombre de pila de sus bisabuelos. Una de nosotras, producto de una vasta mezcla genética, es llamada «de pura raza». La otra, igualmente producto de una vasta mezcla es llamada «blanca». Cada uno de estos nombres designa un discurso racial y ambas heredamos sus consecuencias en nuestras carnes.

Nos encontramos y habitamos mundos entrelazados. Aunque con este ejemplo Donna Haraway está señalando las opresiones que comparten entre especies (ella y su perra) asociadas a la raza, se puede asociar a las múltiples formas en que existen la casa de Librada como hábitat-multiespecie. ¿Cómo organizamos y entendemos la casa? Limoncillos, matas, totumos, patos, humanas, trabajadoras, negras. Humanos y no-humanos vivimos las consecuencias en nuestras carnes.



Figura 3. Árboles de mango en el patio de Librada. **Fuente:** fotografía de Sebastián Espinosa, junio de 2019.

Por donde va el muchacho, encima del muchacho, son mangos. Todo esto por aquí está sembrado de mango. Y al otro lado, a la izquierda, son guanábanas o matimbá. Esto quiere

decir que aquí se combinan las matas, las plantas, árboles frutales para comer y árboles, plantas, para adornar la casa. Ya sea de flores o plantas ornamentales que llama uno, para decorar y dar sombra. Cuando viene el verano la señora Librada de echá agua, pero no hay una estética para refinar las plantas, para que la planta haga un buen conjunto con la casa, no se maneja así. Sobre todo, es una cuestión de tradición, que le gustan las matas y mantener las matas vivas, ¿ya me entiende?, porque hay muchos afectos, tanto de las matas como de los animales, como dice la señora Librada. (Guillermo Valencia, comunicación personal, junio de 2019)

¿En qué consisten estos afectos con las matas que mantiene Librada desde la perspectiva de su vecino? En primer lugar, siempre somos participantes en el mundo más-que-humano, como señalan Dooren y Bird Rose (2017). En segundo lugar, Shillington, a partir de su cartografía de patios en Managua, caracteriza este tipo de relación como producciones socio-ecológicas corporales (2008). Señala dos formas de coproducción. Una forma es la de las plantas del patio que crean maneras de nutrición y salud del cuerpo, así como el deseo de ciertos alimentos hace posible que plantas y árboles se conviertan en parte del patio. En la segunda, dada la disposición material de ciertos árboles y plantas, el patio, la casa, se hace habitable, puesto que permite que el espacio sea cómodo materialmente. Este es el caso de la sombra que dan los árboles (Shillington, 2008, pp. 763-767). En el patio de Librada, los árboles de mango.

En el patio, la salud de los cuerpos humanos y no-humanos depende en gran manera de lo que se siembra ahí. Allí existe también una tensión creativa con la siembra: Librada debe podar, arreglar, cortar. Para poder vivir ahí, no solo debe dejar crecer. Sin embargo, la nutrición, al depender únicamente de lo que existe en el patio, resulta ser una desventaja para Librada que tiene que enfrentarse con la desigualdad y el despojo constante de las tierras por parte de ganaderos de la región:

A nosotros nos gustaba de sembrar yuca, matábamos venado, saino. Ahora mismo estamos en una circunstancia que lo que comemos es mango, porque no tenemos más na' que

comer porque el verano no nos dejó sembrar la yuca, no nos ha dejao producir el pochocho, que es lo que se está comiendo aquí. (Librada Mendoza, comunicación personal, junio de 2019)

Pese a que Librada ha sido una de las mujeres más importantes y con más tierras de Palenquito, la situación de pobreza en el pueblo ocasionada por el despojo ha marcado la historia de su casa. Esto no solo ha sido constante en antiguos territorios palenqueros, ahora grandes fincas de ganado, sino en otros territorios de pueblos negros del país, como en el Cauca.²² La historia del despojo de antiguas tierras palenqueras mediante la ganadería ha sido también la historia de las casas y los habitares multiespecie de Malagana y Palenquito:

El mango sí es una cuestión típicamente económica, porque el mango sí llega a Malagana por la situación económica de los Vélez Daníes, de la empresa azucarera. Porque aquí el arado se hacía con bueyes, con animales, instalación animal. Y la zona era muy dispersa, era caliente, entonces ¿qué pasa? Que los Vélez Daníes comenzaron a traer, a importar mango para que los bueyes reposaran y llenaron todo este pueblo de mango, de árboles de mango. Por eso quedó que Malagana es el pueblo del mango. No fue una cuestión de medio ambiente, fue una cuestión económica, para que cumplieran una función: proteger

22

Taussig muestra cómo este despojo se repite en distintos territorios negros. Veamos el testimonio de un campesino del Cauca: «Before the rich entered with force, the peasants had large fincas. There were big plantings of cocoa. Now it's all gone, all of it. Milk was very abundant. Meat was abundant without preparation. You didn't have to stew it, just a slab on its own. The plantains; big and more than enough. Fruit; whenever you wanted it. If you didn't want it then someone else could have it. Life was more than easy. You would arrive at whatever place and they would serve you food and give you hospitality and ask you to stay. The only thing we bought here was salt, and sometimes clothes, something to cover yourself in. From here to there was nothing else because the peasant produced all. You never bought food. Soap was made from ashes and tallow. Candles were made in the home. Animals, like horses? If you needed one it was lent. Little exploitation there was at that time; people loaned everything. I needed your bull to reproduce cow's milk; you would lend it. You needed my horse. I would lend it, and so on, successively» (Taussig, 2010, pp. 74-75).

a los bueyes del calor. (Guillermo Valencia, comunicación personal, junio de 2019)

La existencia de los árboles de mango, en este sentido, se encuentra atada a la historia económica y ambiental del pueblo. Los árboles que fueron sembrados en tierras de la empresa azucarera para los animales hacen parte ahora de los patios de algunas de las casas de Palenquito. Hace falta reconocer las historias ambientales que se cruzan con el hacer diario en las casas y patios.

Por otra parte, la sombra del patio que dan los árboles de mango hace parte de la relación de Librada con el patio y sus trabajos y actividades domésticas. La sombra que producen los árboles de mango permite que la casa y el patio sean un espacio cómodo para habitar; tanto para descansar como para trabajar. Como señala Shillington (2008, p. 767) caracterizando algunos de los patios de lo que denomina el sur global:

Los árboles grandes y la sombra que generan permiten a las mujeres en los hogares realizar sus tareas domésticas, casi todas las cuales tienen lugar en el patio, en relativa comodidad (física) [...]. Al mismo tiempo que la sombra producía un ambiente confortable en patios para que los cuerpos trabajaran, también ayudó a mantener el interior de las casas fresco para dormir por la noche.

La cocina, por ejemplo, que se encuentran afuera se mantiene como un lugar fresco gracias a la sombra que dan los árboles de mango, que Librada, a lo largo del tiempo, se ha encargado de sembrar. Ella cuenta que en una cocina «dentro» de la casa no solo sería imposible cocinar, sino peligroso, pues todos los animales se entrarían de noche, donde la gente duerme.

Es en este sentido que resulta central pensar el habitar humanos, sus formas, como el resultado de tensiones y relaciones con la naturaleza o con los hábitats naturales. Aquí la historia del árbol de mango en la región se entrecruza con la historia de las casas de estos pueblos. Es por esto que, por otro lado, la referencia geopolítica «Sur global» resulta importante en la caracterización de estos patios en tanto puede complementar la descripción empírica

y etnográfica desde un posible horizonte político. Aquí sucede como en el bullerengue sentao que canta Librada, famoso en el canto de Jaiber Pérez Casiani, su vecino de Malagana, «Estaba llorando». ²³ El llanto, las alegrías, las emociones, pero también las opresiones, las dominaciones y la desigualdad, ocurren en algunos patios ubicados en un Sur específico, en un Sur político racializado y subalterno.

Relaciones económicas y culturales: el arroyo Ají Molido

Quando vine a Palenquito yo vi mi vida en un hoyo
 Y le dije a mis hijos vamo a saca arena del arroyo.
 Oye, Librada, la vida vale la pena.
 Coge la pala, mami, vamos a sacar la arena.
 Son cosas que yo refiero con todos mis compañeros
 Y vivimos del arroyo nosotros los areneros.
 Vamos, mis hijos, ya la creciente bajó.
 Vamo' a sacar la arena pa' ganarnos pal arroz.
 Ay, Petronita, la arena me va a matar,
 Ya me duele la cintura que no puedo caminar.

PETRONA MARTÍNEZ, *La vida vale la pena* [canción], 1999²⁴

En esta chalupa se cuenta la vida en Palenquito en épocas de Petrona. Durante la década de los ochentas Guillermo, Librada y Petrona fueron vecinas en Palenquito, que en esa época se llamaba Ají Molido, como el arroyo que pasa por la casa de las tres. En ese entonces la actividad económica principal de los y las habitantes de Palenquito era sacar arena del arroyo, un trabajo en el que participaba toda la familia, desde los niños pasando las palas hasta los abuelos cortando los potes para sacar la arena.

En la época de Petrona la arena se sacaba de noche, en parihuelas, una especie de carretillas que colgaban en dos cables tensados y transportaban la arena, como en un teleférico. Actualmente, utilizan caballos para llevar la arena del arroyo hasta los patios de las casas y, si no hay caballo, al hombro, hasta la carretera, en

23

Voces del Bullerengue (2019).

24

Véase <https://www.youtube.com/watch?v=B58MFHn3NP0>.

donde llegan las volquetas para recoger la arena y sacarla del pueblo. Esta actividad ha sido, desde que existe Palenquito, el trabajo de la mayoría de las familias pobres de Malagana. Es un trabajo difícil, agotador y de mucha paciencia y fuerza. Aunque Librada ya no saca arena, cobra la entrada a su patio cuando muchachos del pueblo, de Malagana, van a sacar un viaje de arena, más o menos 5 metros, es decir una volqueta casi llena.

La arena que se saca del arroyo se la venden a las volquetas que vienen a comprar desde Turbaco y, sobre todo, desde Arjona. La arena se usa para la construcción de casas, para la fabricación de bloques de construcción, para hacer carreteras, entre otras actividades. La cantidad de arena la miden por «pote» (tarro); un metro de arena equivale a 200 potes o tarros. Para sacar la arena del arroyo hasta la carretera se abren caminos por los patios de las casas, «tramposos» les dicen a estos pasajes. Desde hace más de cuarenta años, en cada casa de Palenquito se abrió una abertura en el patio, «la famosa entrada», me cuenta «El Negro», un vecino joven de Librada que en los últimos tiempos trabaja sacando arena (figura 4). De ahí, del patio, se hacían caminos de unos dos metros de ancho en bajada hasta el arroyo.



Figura 4. Sacando arena del arroyo. **Fuente:** fotografía de Guillermo Valencia, junio de 2019.

El patio de la casa de Librada, además de los árboles, los animales, las distintas plantas, los mangos, tiene todavía una entrada al arroyo, un «tramposo». Actualmente, solo algunas casas del pueblo tienen entradas directas al arroyo. En esta foto, dos muchachos de Palenquito completan un metro de arena para una obra en Arjona. La volqueta ya los espera en la carretera.

«Antes, cada patio tenía su entrada al arroyo», me dice Librada. Los vecinos cogían la parte que más les convenía en el arroyo y allí armaban un «banco»: ponían un palo, enterraban una estaca y sobre la estaca ponían una mesa de madera, una tabla, del espacio de un tanque; de ahí se sacaba la arena.

Yo recuerdo ver el arroyo con puras estacas de esas con palos. Ahí era que los señores ponían el carambuco, lo subían ahí a la altura del hombre y extraían la arena de la siguiente forma: ellos se metían en la tarde, a escurrir, lo que llamaban la escurridera. Se metían hasta las rodillas, cogían las palas sacaban la arena y la iban echando a la orilla pa que la arena se escurriera. Después que estaba escurrida, en la siguiente mañana o en la tarde, comenzaban a subirla en los potes que estaban allí colocados. Después que llenaban esos potes ellos con la mano, para que no se derramara, comenzaban a darle la forma de cono, como un helado. Ellos en el hombro se ponían una esponja, un pedazo de colchoneta, se lo amarraban con una pita y ahí iban subiendo; ahí participaban el padre, la madre, los hijos, iban subiendo los tanques. Esa arena la iban apilando en el patio. (Vecino de Librada Mendoza, comunicación personal, mayo de 2019)

Así se sacaba arena del arroyo y aún hoy se saca. Además de las relaciones con no-humanos en las que se hacen los patios y las mismas casas, el arroyo ha permitido a las habitantes de Palenquito hacer sus casas. «Mucha gente aquí ha hecho su casa y su vida con la arena», dice Guillermo. Librada, además, cuenta que ella es una cuidadora del arroyo, pues esta forma de minería artesanal ha permitido la subsistencia de las familias de Palenquito y algunas de Malagana, pero además ha impedido la intervención del arroyo por parte de las cementeras de la región. Aquí, sin embargo, existe

una disputa entre la comunidad arenera y la comunidad académica; dos formas de ver y hacer la relación con el arroyo.

Por un lado, algunos políticos del municipio de Mahates y ambientalistas cartageneros señalan que sacar arena ha afectado la biodiversidad del arroyo poniendo en peligro la existencia de distintos ecosistemas fluviales. Algunos de los habitantes de Malagana que se oponen al trabajo de los y las areneras dicen que con el tiempo el arroyo se ha profundizado. Sacar arena del arroyo, señalan, no solo ha perjudicado distintos ecosistemas acuáticos continentales de la región, sino que ha modificado el cauce del arroyo, haciendo más posibles inundaciones en barrios de Malagana.

El Caribe colombiano está conformado por tres conjuntos de ecosistemas: terrestres, acuáticos marinos y acuáticos continentales. De los ecosistemas acuáticos continentales hacen parte todos los ríos, quebradas, arroyos, caños y un conjunto de humedales entre ciénagas y pantanos (Márquez, 2008). Aunque ha sido la ganadería la principal actividad que ha transformado distintos ecosistemas, fundamentalmente los bosques secos y sabanas tropicales, que actualmente se encuentran en vía de extinción, políticos de la región señalan que las familias areneras han contribuido enormemente en la destrucción de los arroyos que pasan por Malagana, Palenquito y Palenque.

Estos arroyos en la región son aguas de flujo rápido o corrientes que hacen parte de los ecosistemas de aguas dulces y que se convierten o desembocan en ríos que pueden formar ciénagas (Márquez, 2008). Este tipo de aguas son un tipo fundamental del ecosistema acuático pues el continuo y rápido fluir de las aguas constituye un factor «determinante de las condiciones para la vida y la organización de las estructuras y procesos ecológicos básicos: flujos de energía, materia, información, mantenimiento de los equilibrios ecológicos, generación de biodiversidad, sucesión» (Márquez, 2008, p. 23).

Por otro lado, las familias areneras, que son cada vez menos, señalan que su intervención en el arroyo es para su subsistencia y resulta evidente que las economías familiares que existen en casas y patios en el arroyo no se comparan con los procesos de dragado en ríos ni con el conjunto de impactos que ha tenido la ganadería en la región. La teoría de los areneros —de Librada, Cabeza (su esposo) y otros vecinos— es que, si la arena del arroyo no se sacara, las consecuencias serían peores. El arroyo nunca está

detenido. Son aguas que corren y mueren en el Canal del Dique. Cuando el agua viene por el arroyo, el agua viene trayendo arena y va dejando el sedimento; si ese sedimento no se saca, se tapona el arroyo, dice Librada. Las familias areneras sostienen, además, que en ningún momento tocan la base del arroyo: únicamente recogen la arena que trae el agua y esa es la arena que sacan.

Los arroyos se han perdido porque se han convertido en bancos de arena. Pero por la labor de las areneras y areneros —según Librada— el arroyo Ají Molido nunca se ha secado, porque tiene un equilibrio en el que la gente saca la arena que trae el agua y, además, siembran a la orilla del arroyo y en sus patios árboles como el guásimo, la uvita, el cachiternero, el caracolí, el matarratón, que ayudan al arroyo y siempre están creciendo a su orilla. Existe, para las familias areneras, una relación de *simbiogénesis* con el arroyo que se construye desde los patios de las casas en los últimos cincuenta años. La relación con el arroyo es productiva, es una economía de subsistencia, pero también es una relación de cuidado, en la que las familias conservan y ayudan a mantener el arroyo desde la misma configuración de sus casas.

Tanto el arroyo Ají Molido como el arroyo de San Cayetano y el de Palenque no solo hacen parte de la economía de los hogares, sino que existen como una relación social y espiritual. Para Librada, y en general para algunas creencias palenqueras, el arroyo, su agua, es un lugar de encuentro y socialización y también un lugar mitológico. Este conjunto de agenciamientos muestra que el arroyo se encuentra articulado desde la construcción de las casas y la estructura de los patios, hasta la economía familiar y la cultura.

Frente a la relación casa-arroyo, como he desarrollado, no solo el arroyo hace parte de la casa y del patio de Librada, sino que la vida desde hace décadas ha estado articulada al agua y sus flujos. Anteriormente ni Malagana ni Palenquito tenían gas natural (pipetas de gas para cocinar) y en la época de Petrona todas las casas cocinaban con leña e, incluso, aún hoy se cocina con leña en las casas de Palenquito, en los bordes de Malagana. Librada cuenta que la leña se conseguía de dos formas: cuando había verano la genta salía a buscar leña, pero cuando llovía, el arroyo subía su cauce y llegaba hasta el patio que se disponía para atrapar los palos y la madera que traía:

El arroyo se convertía en un caudal de agua inmenso, una culebra rabiosa llena de agua que parece que se fuera a salir, pero mira que nunca se ha salido. En esa corriente los muchachos de Palenquito se tiraban al agua, se montan en los palos anchos que venía trayendo el arroyo y se amarran de esos palos y comenzaban, con las manos, a aletear buscando la esquina. Enterraban el palo en la esquina, en la tierra, y enseguida salían corriendo, lo amarran con bejuco y ahí se van quedando esos palos. Cuando el arroyo baja deja una palizada bien brava, mucha gente entonces duraba hasta tres meses con leña. En este arroyo, la gente de aquí no se ahoga, nunca nadie se ahogó. Los únicos que se han ahogado en el arroyo son personas que han venido de afuera. (Guillermo Valencia, comunicación personal, mayo de 2019)

Pese a estos encuentros con el agua, anteriormente, las inundaciones llegaban hasta las casas, haciendo necesario moverlas, como muestra una de las pinturas de César Villa, pintor de Sincerín, un pueblo a veinte minutos de Malagana, que recuerda llevar, de niño, la casa de sus hermanos en hombros con la ayuda de la comunidad. «El agua nos dice siempre a dónde movernos», dice César (comunicación personal, febrero de 2020).



Figura 5. *Se va la casa.* Fuente: pintura de César Villa, 2016.

La relación cultural con el arroyo se puede entender como una apertura a la comprensión ontológica del territorio y del pueblo. La casa, el patio, sus árboles no solo están articulados desde el trabajo y el cuidado, sino desde la comprensión que se tiene del agua. Para Librada su casa no ha sido únicamente posible por su cuidado del jardín o por la sombra de los árboles de mango, sino por su relación con el agua, con el arroyo.

El arroyo no solo aparece en las canciones de Petrona como referencia cultural de la vida de las comunidades negras en Palenquito, sino que en el arroyo aparecía la Mohana, un espíritu del agua. Librada cuenta que la Mohana se transfigura en una persona, en un familiar, que se quiere llevar y recuerda cuando pasaba por el arroyo y se encontraba a Petrona sacando arena y la saludaba. Pero cuando subían al patio veía a Petrona sentada fumando un cigarrillo: «¿Petrona no estaba sacando arena?».

Hace falta anudar entre las experiencias del arroyo en la historia del pueblo, de los patios y de las casas. Más allá de las disputas entre la visión de las familias areneras y los ambientalistas, hace falta trazar puentes y ver conexiones, siempre parciales, en las que ecosistemas acuáticos y mitológicos puedan estar juntos. Utilizando la propuesta de Dooren y Bird Rose (2016), hace falta

pensar ecologías en las que las relaciones en lo mundano, en las casas y en sus patios pueden conectar mundos y habitares múltiples. De esta manera se deben considerar las relaciones económicas del trabajo, las relaciones biológicas de hábitats naturales y las relaciones ontológicas con el agua y su mitología.

Tratar de escribir y pensar estas conexiones desde nuestros propios encuentros mundanos permite pensar y hacer habitares multiespecie. Hace falta, sin embargo, entrenar la mirada y practicar un *relational awakenss*²⁵ (Dooren y Bird Rose, 2016, p. 81) del mundo: «un despertar que reside en las múltiples y diversas formas de intencionalidad —de percepción, esfuerzo, deseo, detección, adaptación y respuesta— que vemos evidenciadas todas a nuestro alrededor» (Dooren y Bird Rose, 2016, p. 82), en este caso entre las visiones y tensiones de la vida con el arroyo y sus relaciones con la casa.

Ese «despertar relacional» no solo podría ser útil para comprender la multiplicidad ontológica de los conflictos ambientales, sino que, como en este caso, podría constituir una herramienta ética y política de los estudios sobre hábitat que tratan a la cultura y la naturaleza como profundamente separadas. Por este motivo, y siguiendo las ontologías relacionales, la casa de Librada es una relación en la que múltiples mundos siempre se están articulando.

El patio de Cira: formas de vida entrelazadas

Luego de una semana en Palenque, me voy para Gamero a visitar, más que a entrevistar, a Enrique Díaz, primo-hermano de Magín Díaz.

Enrique es pescador y cuando llego a su casa está tejiendo su atarraya porque el fin de semana se va a pescar a la ciénaga. En Gamero también existe una fuerte relación con el agua; es un pueblo de pescadores. Pero, saliendo de la casa de Enrique, cerca de su casa, me encuentro con la señora Cira. Una señora de unos 65 años que tiene en su casa terneros, vacas, cerdos y gallinas. Este encuentro fue clave, pues aquí pude explorar una relación muy cercana con el ganado, con las vacas, que no había visto en la casa de Librada. Si Librada hace su casa en su relación con sus árboles y el arroyo, Cira la hace en relación con sus animales. Para ella sus terneros y vacas son como perros. ¿Qué significa esto?, ¿existe una relación de especies de compañía entre Cira y sus vacas?

Pero, además, más allá de las relaciones típicas entre humanos y animales que habitan un mismo espacio, como con perros o con gatos, ¿cómo Cira vive con sus vacas en el patio de su casa? Domingo me cuenta que esto le ha traído problemas con las autoridades del pueblo, pues la circulación de animales grandes por las calles desde hace años ha estado prohibida. Sin embargo, las vacas realmente viven en la casa de Cira, la habitan y por lo tanto deben pasar por el pueblo para llegar a dormir o a amamantar a sus terneros.

Me resulta curioso también que una de las personas con más vínculos con animales que he conocido en este viaje sea referenciada como «la bruja del pueblo». Al igual que Librada, que vive con sus puercos, gallinas y sembrando matas todo el día, de ambas dicen que son brujas y que «ya están locas». ¿Qué implicaciones tiene la cercanía con animales?, ¿qué implicaciones sociales tiene vivir con animales en este pueblo? Pensando además en otros pueblos que he recorrido, como en Palenque, ¿qué diferencias existen entre vivir en una casa con vacas, cuidarlas, alimentarlas y quererlas con tener ganado, ser ganadero, tener tierras?

SEBASTIÁN ESPINOSA, Palenquito (Bolívar), junio de 2019

En la casa de Cira no hay un patio con arroyo, grandes árboles ni la diversidad de matas del patio de Librada. La casa de Cira se encuentra en medio del pueblo de Gamero, al frente del parque. Sin embargo, la vida de las vacas y de los humanos en la casa de Cira están cada una atravesada por la presencia de los otros. Su casa es un hábitat-multiespecie en donde el constante tocarse y reconocerse en la casa hace que sus cuerpos (humanos y animales) compartan la vida y la experiencia de especies compañeras. Como dice Haraway (2008, p. 16) respecto a su perra:

Tenemos conversaciones prohibidas; hemos tenido contacto en nuestras bocas, nos contamos historias sobre historias con nada más que los hechos. Nos estamos entrenando en actos de comunicación que a duras penas entendemos. Nosotras somos, constitutivamente, especies compañeras. Nos inventamos, en la carne, en el cuerpo. Otra significativa para la

otra, en diferencia específica, significamos en la carne-cuero una infección asquerosa del desarrollo que se llama amor. Este amor es una aberración histórica y un legado natural-cultural.

Es decir, en la práctica, en la convivencia, en el contacto y en la historia que han tenido, la relación entre Donna Haraway y su perra Cayenne ha sido una relación de especies compañeras. La historia y el presente de Cira y su nieto con las vacas, la comunicación y los detalles que se salen de mi propia interpretación me permiten dar cuenta de ese legado histórico y mundano entre ellas, las vacas y Cira. La relación de ellas da cuenta de cómo han devenido y cobran sentido juntas: «Las compañeras no preceden a su relación», dice nuevamente Haraway (2008, p. 25).

En el hacer de todos los días, devienen compañeras, conviviendo con rutinas y tareas específicas. En el patio de la casa, en el mundo mundano de las relaciones, Cira y Cristian ordeñan las vacas en las mañanas. Después, Cira abre la puerta de su patio y las deja salir a comer. Las vacas se van hasta cinco o siete horas a caminar y a comer, a vivir entre el pueblo y la carretera. Ya todos los habitantes de Gamero saben que son sus vacas y que viven en su casa. Esta relación, que en principio parece meramente productiva, incluye un conjunto de afectos que van más allá de las relaciones entre humanos y que hacen diariamente las relaciones con los animales.

La relación entre especies en esta casa es por eso productiva y afectiva. Las vacas diariamente dan leche, que Cira vende en todo el pueblo. Pero también es una relación afectiva: en esta relación con más-que-humanos, el amor y el cariño no están exentos de crueldad, indiferencia, ignorancia, así como de alegría, invención, trabajo, inteligencia y juego (Haraway, 2016 [2003], p. 11). En otras palabras, «estudiar lo íntimo no es negar las estructuras de dominación, sino relocalizar sus condiciones de posibilidad y las relaciones y fuerzas de producción» (Stoler, 2006, p. 13).



Figura 6. Cira y Colorado en el parque de Gamero. **Fuente:** fotografía de Sebastián Espinosa, octubre de 2018.

El hecho de que exista una relación íntima —de amor, doméstica— también implica que puede haber dominación o puede haber un aprovechamiento y una relación productiva. La hay porque Cira vende a los terneros, ella aprovecha la leche de las vacas, vive de las vacas, pero también vive con las vacas. Pero, incluso en esta situación, en relaciones que pasan por la productividad, para mí era evidente la comunidad entre especies y la familia más-que-humana de Cira como un horizonte ético-político interesante. Las vacas y ella, son una interdependencia de especies y se hace en respeto, se hace en cuidado. Ellas juegan el juego de poner atención, de cuidar, de mirar recíprocamente sugerido por Haraway (2008, p. 19) como característico de las especies de compañía.

Tal como plantea Tsing (2012, p. 143), «la dominación, la domesticación y el amor están profundamente enredados». La casa de Cira es un espacio en donde existen dependencias entre y dentro de especies y el hecho de que la relación no

sea unidireccional (Cira cuidando sus «mascotas»), sino de la convivencia en la casa, una convivencia entre especies, hace que sea necesario prestar mucha atención a las relaciones, encuentros y agenciamientos que aquí ocurren.

Mientras algunos no-humanos, algunas mascotas, son material y discursivamente excluidos de la casa, otros sí son ambiguamente incluidos (McKeithen, 2017). Los perros de Cira, por ejemplo, no entran a la casa, pero los terneros pasan como si nada. Estas relaciones son particulares y es necesario prestar atención a los lugares y espacialidades de lo doméstico que se hacen a diario en la casa, porque aún existen tensiones en casas donde viven especies compañeras:

Por ejemplo, aunque los perros y los gatos se han convertido en «especies compañeras» con agencia en la coproducción del hogar como un lugar significativo, muchos permanecen excluidos de espacios particulares como las habitaciones [...]. Si bien los geógrafos han explorado cómo se experimentan [en la casa] estas relaciones entre humanos y animales en relación con otras intimidades (niños, adultos y mascotas), hay todavía muchas cuestiones problemáticas y poco exploradas. (McKeithen, 2017, p. 124)

Es decir, incluso las especies compañeras tienen límites bien marcados en las casas. Y si estos límites existen, ¿qué significa que animales que no son «especies de compañía» habiten espacios de lo humano y compartan lugares, rutinas y cuartos? En el siguiente apartado muestro y analizo algunas de las relaciones entre especies que no solo hacen el espacio de la casa, sino que lo sostienen y le dan unidad, le dan sentido y lo constituyen como una familia y un habitar-multiespecie.

Familias-más-que-humanas



Figura 7. Patio de animales pequeños de Cira. **Fuente:** fotografía de Sebastián Espinosa, marzo de 2020.



Figura 8. Patio de animales grandes de Cira. **Fuente:** fotografía de Sebastián Espinosa, marzo de 2020.

La casa de la señora Cira es una casa esquinera que se encuentra en uno de los extremos del parque central de Gamero. Desde el parque se ve pequeña, solo aparece a la vista la silla Rimax de Cira junto a un árbol grande que da sombra. La casa, mirándola desde otro ángulo, es mucho más grande de lo que parece y se encuentra dividida en tres secciones. En la primera están los cuartos donde duerme ella, su

esposo, Cristian, su nieto, y la cocina; que como en el patio de Librada queda para afuera, hacia el patio.

La segunda sección es el primer patio, en el que viven los terneros, los perros, las gallinas y los cabritos. Este espacio lleno de animales no solo es el patio de la casa junto a la cocina, sino es, al tiempo, el primer corral, el de los animales pequeños. Finalmente, la tercera sección de la casa, un tercer patio, es el corral de los animales grandes, en el que viven todas las vacas de la señora Cira. En este patio no permanecen durante el día, pues salen a recorrer el pueblo y la carretera; pero a ese espacio vuelven en la noche, para dormir.

La casa es un solo espacio, como me dice Cira; es su casa. La diferencia con otras casas del pueblo es que el espacio es habitado por animales y por humanos que tienen, ambos, rutinas, trabajos y formas de convivencia. Cada uno, humano o animal, reconoce y habita su espacio, sin embargo, Cira organiza la casa para que los animales grandes, las vacas, no interfieran en el patio de los más pequeños.

Cristian, quien, además de vivir y cuidar a sus abuelos, hace las veces de veterinario y de ordeñador, me dice que lo que más le gusta de su casa es que no es una casa con corral, sino «un corral con casa».

Pese a que los espacios están diferenciados y cada cuerpo humano y no-humano habita su espacio, en este «corral con casa» hay un conjunto de vínculos multiespecie que da sentido a los espacios, su distribución y a la misma forma en que ocurren las relaciones. La casa es un corral, pero el corral es una casa.

SEBASTIÁN ESPINOSA, Gamero (Bolívar), julio de 2019

Conocer esta familia —los vínculos de Cira y Cristian con sus vacas y las interdependencias entre especies, que se construyen en el cuidado— me permitió pensar en la existencia de casas multiespecie, y también de vínculos familiares multiespecie. En la casa de Librada, el cuidado resulta fundamental, y las relaciones con seres más-que-humanos hacen los patios y la casa misma. La diferencia con la casa de Cira radica en que, en esta última, existen vínculos con animales que hacen de ese lugar un espacio

compartido entre especies, lo que permite pensar horizontes éticos de vida más allá de lo humano, o al menos no centrados únicamente centrados en la mirada humana.

Los vínculos entre humanos y no-humanos en esta casa son vínculos familiares, en la medida en que se evidencian relaciones de amor, dominación, producción, en un mismo espacio: la casa. La convivencia diaria con animales hace pensar en la existencia de una familia-más-que-humana y sus posibilidades. En primer lugar, como se observó anteriormente, en el hacerse diariamente compañeras Cira y sus vacas ya se vislumbra una crítica a las nociones de «animal de compañía» o «mascotas», pues en esta casa los vínculos entre especies son diferentes y más complejos. No solo se comparten espacios, sino que las relaciones afectivas y productivas se construyen a diario.

En segundo lugar, podemos hacer un uso del concepto familia-más-que-humana, que Sánchez-Maldonado (2018) utiliza para pensar la emergencia de formas de comprensión de los vínculos afectivos y de convivencia inter-especies, pues observa que la noción de familia en la mayoría de los hogares contemporáneos desafía y cuestiona la definición tradicional de humanos que comparten un hogar o una casa. De esta manera, la casa de Cira no solo permite comprender relaciones más allá de las familias humanas, sino relaciones más allá de la domesticación o las que asumen a los animales en tanto mascotas. Esto resulta central para los estudios de hábitat en la medida en que es necesario prestar mayor atención a la existencia cada vez mayor de distintos hábitats natural-culturales en los cuales las relaciones entre los lugares habitados siempre se cruzan y se enredan.

Las familias multiespecie, como señala Acero (2017, p. 95) en su tesis, constituye uno de los cambios más importantes en la relación humano-animal contemporánea: los animales de compañía han sido o vienen siendo comprendidos como miembros de la familia. En los espacios urbanos se establecen relaciones de proximidad con distintos animales en las que se comparte la vida y se representan relaciones de hermandad, paternidad o maternidad con perros o con gatos. Igual que Sánchez-Maldonado, dice Acero (2017, p. 97):

El concepto «tradicional» de la familia humana ha cambiado ampliando la posibilidad de las relaciones sociales a otras especies como puede ser el caso de «las mascotas». Este fenómeno se ha denominado como la familia extendida o familia multiespecie. [...] discute que las prácticas de parentesco y las definiciones de familia son algo subjetivo según el grupo cultural y que, al añadir los animales a la definición, estamos cruzando la barrera entre especies, sugiriendo que las «mascotas» representan una nueva clase de parientes ficticios que pueden llegar a ser funcionales.

En el caso de la casa de Cira, de sus patios como corrales, pero a la vez como cuartos de los animales pequeños y de los animales grandes, las relaciones de convivencia se expresan a diario manteniendo los vínculos entre especies que viven en el espacio de la casa. Sin embargo, las relaciones de parentesco representadas como hijos o hijas que existe con animales en las ciudades, no opera aquí. Las vacas son las vacas y los nietos son los nietos. Lo interesante es observar cómo estas relaciones están configurando la casa, sus espacios y la vida misma de humanos y animales.

Las relaciones entre especies en el patio de Cira, como en el patio de Librada, ocurren como relaciones de cuidado, pues el patio y la casa se *hacen* en el cuidado de otros, tanto desde la limpieza del patio, de la casa en general, como de los animales, que deben ser atendidos y cuidados. Nuevamente, todas las labores de cuidado en las que se hace la casa y la familia multiespecie recaen en Cira, esta vez con la colaboración de su nieto Cristian, quien lejos de considerarse ganadero, es un cuidador más de las vacas. La figura del ganadero está provista de un tipo de masculinidad que no existe en la casa, asociada a la tenencia de tierra y de poder, como se verá en el siguiente capítulo.

Pensar familias-más-que-humanas desde hábitat, en suma, permite dar cuenta de las profundas e íntimas maneras de compartir la vida. Compartimos la vida con plantas, árboles y arroyos como Librada, pero también con animales pequeños, grandes, vacas, perros y otros significativos que dan forma a los habitares «humanos-naturales». Las relaciones de proximidad no existen únicamente entre humanos; en esta casa la familia de Cira está constituida por sus animales, por

sus vacas y su casa está constituida por los tres grandes cuartos o patios en los que viven y cohabitan distintas especies.

Estudiar estas relaciones entre especies en la casa en términos de «formas de vida entrelazadas» permite rechazar materialmente las distinciones entre lo biológico y lo cultural en el momento de pensar nuestras formas de habitar. En la casa de Cira y de Librada no solo se comparten afectos, intereses, fluidos, cuerpos, sino formas de vida o *ethos* de humanos y más-que-humanos que, como dicen Dooren y Bird Rose (2017), más que ser esencias o naturalezas, son co-devenires y encuentros que desarticulan las divisiones modernas de las especies, de las familias y de los espacios. Estos encuentros serán explorados en el siguiente capítulo, en el que observo la existencia de encuentros que hacen habitares multiespecie más allá de la casa.

Capítulo 2. Parques y plazas: encuentros entre vacas y humanos



Figura 9. *Un pueblito del Caribe colombiano.* Fuente: pintura de Marcial Alegría y Mauricio Alegría, 2018.

Es necesario contar los lugares de manera diferente. En el cuadro *Un pueblito del Caribe colombiano*, animales y humanos se entrelazan, comparten y hacen el espacio que habitan. Esta pintura primitivista de los Alegría contiene uno de los espacios comunes y permanentes del Caribe colombiano: la vida compartida y entrelazada del encuentro entre humanos y no-humanos.

En los parques y plazas de Palenque y Gamero no encontré los espacios acotados o la naturaleza recreada, como ocurre en otros lugares. Tampoco hallé los espacios destinados para que la naturaleza «permanezca». Más bien encontré habitares multiespecie en los que la vida del pueblo se hace con y mediante otros: antepasados y contemporáneos, humanos y no-humanos.

Quise empezar esta sección con esta pintura que evoca fiestas de animales vestidos, peleas de cocodrilos, jaguares que visitan el pueblo y reinados de burros del Caribe colombiano, para progresivamente

mostrar la materialidad y cotidianidad de los encuentros entre humanos y animales en los pueblos que visité. Algún día alguien me comentó que era una imagen del realismo mágico y puede que sea una manera de abordar estos encuentros multiespecie que analizo. En el realismo mágico los acontecimientos habitan en un tiempo cíclico, no lineal, en el que los lugares y los cuerpos existen en el recuerdo. Este recuerdo va y viene entre presente y pasado y entre realidad y ficción. Asimismo, me fue posible ver que se habitaba la plaza y el parque de estos pueblos.

Como en la pintura, la agencia de los animales existe en Gamero y Palenque no solo en las historias y mitos de la región. Existe cotidianamente, porque la presencia de no-humanos da forma al espacio —plazas, calles, parques—, a relaciones de poder y a la tierra. Los animales que circulan por el pueblo, sus calles y casas no solo forman parte de la historia de los pueblos: su articulación no es solo mítica, sino que existen a través de encuentros materiales, cotidianos y sobre todo mundanos.

Cuando llegué a Gamero lo primero que vi fue su parque. Uno de mis primeros asombros fue ver una convivencia artificial-natural de unos niños que jugaban fútbol y unas diez vacas que pasaban al lado de la cancha. Luego, me fui dando cuenta de que la convivencia natural-cultural y la relación productiva de las vacas que habitan el parque tampoco excluyen su agencia en la producción de este espacio. El parque es un espacio abierto, entre pasto y tierra, en épocas secas con mucho polvo y en invierno con algunas barriales. Es un parque que también es la plaza central del pueblo, lugar de fiestas, corralejas y de la iglesia.

La plaza central de Palenque ahora es muy diferente de como fue antes. La plaza que yo había leído fue la que vio Nina S. de Friedemann a finales de los setentas, llena de tierra y rodeada de casas con techos de paja. La que vi fue la plaza de cemento, con bancas de piedra y rodeada de casas de techos de lámina. Antes de los años noventa, era el espacio en donde vivían las vacas de los palenqueros, en donde se ordeñaban y permanecían durante el día.

Aunque la plaza ahora tiene piso de cemento, los cuerpos de personas humanas y no-humanas recuerdan todavía sus lugares, sus parcelas y su historia compartida. Cerdos, caballos y otros animales

circulan libremente por el pueblo, ya sin poder permanecer en la plaza.

El ganado para los habitantes de Palenque representa poder entre clanes, como me cuenta Bernardino Pérez (gestor cultural e historiador palenquero). Durante muchos años, además, el ganado dio forma a la plaza central del pueblo al ser su espacio habitado.

La plaza de Palenque y el parque de Gamero son lugares de encuentro. ¿Quiénes habitan la plaza y el parque? ¿Cómo se habitan sus lugares? ¿Por qué algunas veces los animales que habitan son ganado y otras veces vacas? ¿Por qué algunas veces hombres y otras mujeres?

SEBASTIÁN ESPINOSA, Bogotá, febrero de 2020

En el capítulo anterior exploré los habitares enredados en lo mundano de la casa, en su patio y las maneras en que existen familias más-que-humanas que nos plantean distintas preguntas para re-pensar las nociones de vivienda, territorio, casa y hábitat humano. En este capítulo exploro las formas en las que parques y plazas constituyen habitares multiespecie. Tanto en Gamero como en Palenque, el espacio central del pueblo, el parque en un caso y la plaza en el otro, son hábitats compartidos en los que ocurren *encuentros entre y con* humanos y más-que-humanos que dan sentido al espacio y a los cuerpos que habitan.

Los encuentros, articulaciones e interacciones entre animales y humanos o entre humanos y más-que-humanos han sido en los últimos años objeto de múltiples estudios desde distintas disciplinas y enfoques. El auge de las ontologías relacionales, como se observó en el primer capítulo, ha propiciado distintos acercamientos entre antropología, historia y biología con el objetivo de pensar los múltiples mundos que constituyen lo humano y más-que-humano (Ruiz y Del Cairo, 2016). Los estudios y enfoques para pensar encuentros entre humanos y animales no solo se han construido sobre las ontologías relacionales. Es necesario resaltar algunos de los trabajos interdisciplinarios que van desde las representaciones de grupos étnicos sobre animales (Ulloa, 2002), los estudios críticos animales (Ávila, 2016), las zoo-antropologías (Cajigas-Rotundo, Montenegro y Martínez, 2019), las geografías animales (Borsellino, 2015), el perspectivismo (Viveiros de Castro, 2010), hasta

los estudios multiespecie (Dooren y Bird Rose, 2017) y las relaciones y encuentros entre especies-compañeras (Haraway, 2008).

Aunque en algunos de estos trabajos se han investigado las relaciones entre humanos y animales en ciudades (Salcedo, 2002; Acero, 2017; Borsellino, 2015), en el campo de hábitat, estas relaciones y las formas de habitar y hacer el hábitat no han sido tan exploradas. Este vacío en el campo se ha abordado en los estudios multiespecie de Dooren y Bird Rose (2012), que muestran las maneras en que los más-que-humanos hacen y deshacen relaciones en *encuentros* y habitares particulares con humanos. Estos *encuentros* se han propiciado porque «muchos animales también están cambiando y desplazándose hacia la vida urbana» (Dooren y Bird Rose, 2012, p. 1), en un contexto de alto porcentaje de humanos asentados en ciudades o que encuentran que sus hogares rurales se transforman por el desarrollo urbano.

Ahora bien, uno de los puntos centrales que me interesa profundizar en este capítulo son las maneras compartidas en que humanos y animales entienden y dan sentido a los lugares que habitan. Exploro las plazas y los parques, dos de los elementos centrales en los estudios del hábitat, para entender cómo se produce relacionamente el espacio habitado y compartido por humanos y no-humanos.

Mis visitas a Gamero y Palenque me llevaron a reflexionar y pensar esta relación en torno a la noción de *lugar* en tanto constitutivamente relacional para animales, humanos, espacios habitados; es decir «una comprensión en la que los animales, los sitios y sus historias moldean y están moldeadas por patrones enredados y circulantes de intra-acción» (2012, p. 2). En los *encuentros* cotidianos, en plazas y parques se comparten historias, carne, fluidos, rutinas y hábitos en los cuales nos descubrimos a nosotros mismos enredados con animales cuyas formas de vida se han constituido también en estos encuentros.

Enmarco y escribo estos encuentros acudiendo al llamado de Haraway a «cambiar las narraciones, en el sentido material y [en] el semiótico, es una intervención modesta que vale la pena» (2004, p. 35). Es decir, describir prácticas, relaciones, materialidades tiene como objetivo salir del ojo-centrismo, de la mirada que fija y representa en abstracto. Haraway critica el testigo-modesto de la ciencia que se siente capaz de mirar de lejos, no participar y mirar

objetivamente. Por esto, «becoming-witness» implica meterse al barro, relacionarse, entender el mundo en relación y con cuerpos que no solo son mirados.

La característica principal del parque y la plaza de Gamero y Palenque son los *encuentros*. Estos pueden definirse como «zonas de contacto», flujos y movimientos en los que personas diferentes, con diferentes historias, pero que comparten la vida, se unen, interactúan y se entrelazan. Pero, además, y este es un punto central que deben considerar los estudios sobre hábitat, los encuentros «se producen entre seres de orígenes biológicamente diferentes, igualmente vitales para tales historias y para la creación del mundo humano y no-humano» (Barua, 2015, p. 265). Dicho de otra forma, los encuentros no son simplemente la coincidencia o la contingencia en la que los no-humanos habitan un espacio que es esencialmente humano (que sería la plaza o el parque).

Estos lugares no son esencialmente humanos y de hecho se forman en el encuentro; animales y humanos conviven a diario y se hacen a diario en estos espacios. Esto lo vi en Gamero de manera clara al atravesar el parque esquivando el balón de fútbol, las patadas de los niños jugando y las patas de las vacas que estaban allí pastando. En Palenque, los encuentros se han ido transformando debido a la intervención de instituciones y juntas de palenqueros asentados en Cartagena. La plaza, ahora cubierta en cemento, genera nuevas materialidades atravesadas por el recuerdo de los caminos de las vacas.

De esta manera, las plazas y parques constituyen lugares ricos para comprender historias, relaciones de socialización, las maneras en las que habitamos el espacio público y distintas dinámicas y relaciones de poder en donde la herencia colonial se mezcla con la vida y las culturas de los pueblos y los animales no-humanos que también lo habitan. En particular estos dos pueblos, como se señala en el contexto, son descendientes de cimarrones y palenques que con sus luchas, a lo largo del siglo XVII, consiguieron su libertad. En este sentido, situar la narración en las relaciones más-que-humanas de los parques y plazas de ambos pueblos desafía los presupuestos modernos de la construcción de «la ciudad» y los fundamentos del proyecto moderno-colonial: primero, cuestiona que solo los humanos tienen la capacidad de construir o producir espacio. Segundo, disputa

la idea de que los humanos y los animales no son habitantes, sino ocupantes de un mundo ya «amoblado»; y tercero, pone en duda que siempre existe un aquí-dentro, de la sociedad, que está separado de un «allá-afuera» de la naturaleza (Barua, 2015).

La plaza de Palenque ha sido el espacio en el que permanecían las vacas de las familias palenqueras. Bernardino Pérez, contándome la historia de la plaza del pueblo, señala que la plaza fue un escenario de permanencia de animales, especialmente vacas: «La plaza era una parcela comunitaria donde todo el mundo podía, no soltar, porque no era soltar, sino que los animales mismos ya sabían que era un buen lugar para permanecer, para estar, pues también vivían allí» (Bernardino Pérez, comunicación personal, octubre de 2018).

Al igual que Bernardino, María Cimarra (palenquera de 93 años, abuela de Eder y de Raúl) me dice: «En la plaza se ordeñaba, la plaza era el potrero de Palenque. Y sabes que se iba a vender en Sincerín, al ingenio... Aquí había mucha leche, mucha ganadería en Palenque» (María Cimarra, comunicación personal, octubre de 2018). La plaza era el lugar para que los animales anduvieran, para su ordeño, para su cuidado; no se trataba del lugar simbólico y material del poder político, sino de un lugar compartido por vacas y familias. Después, en los años noventa, por la acción de juntas de palenqueros que viven en Cartagena y por orden de la Gobernación de Bolívar, prohibieron que el ganado siguiera habitando la plaza, por lo que fue necesario encontrar otros lugares de permanencia para el ganado palenquero.

Hoy en día, la plaza continúa siendo un sitio de encuentro, sigue siendo el centro de vida, pero la atraviesan otras materialidades, como el cemento. «Si usted quiere enterarse de cosas que suceden en Palenque, ya sean positivas o negativas, hay que llegar a la plaza» (Bernardino Pérez, comunicación personal, octubre de 2018). Sin embargo, ya no es muy común encontrar vacas o animales en este espacio: «La plaza, con la famosa modernización, a alguien se le ocurrió que eso representaba desarrollo, que había que organizar unas bancas y comenzaron a hacer unas bancas y luego cemento. Dejaron por fuera el ganado» (Bernardino Pérez, comunicación personal, octubre de 2018). El historiador acá da cuenta de la tensión que ha implicado el cambio de la plaza y cómo

surtió efecto en la separación material y simbólica entre vacas y humanos. La «famosa modernización» cambió las relaciones porque no eran «modernas».

En Gamero, actualmente, vacas, puercos, caballos, niños, vecinos y feligreses comparten la vida en el parque. Las vacas de la señora Cira habitan este parque; no solo están en el pasto y comen, sino que reconocen los límites de otras actividades, están en el parque, pero no se meten a las casas de otras personas, como el partido de fútbol de los niños del colegio; hacen parte de la convivencia diaria en el pueblo de Gamero. Además, el parque es el lugar central del pueblo, en donde se ubica la iglesia, salen las procesiones y se realizan las celebraciones.

Aquí resulta necesario dialogar con las nociones de *espacio* y de *lugar* con las que vengo describiendo los encuentros. Ambos conceptos son ampliamente utilizados en la geografía y las ciencias sociales con una cantidad de definiciones en las que tradicionalmente el espacio se referiría a una extensión abstracta de tiempo o geografía, mientras que el lugar es el espacio significado desde la cultura y lo humano. Estas definiciones han sido disputadas y contestadas desde distintas disciplinas, poniendo en debate la inmovilidad de ambos (Ramírez y López, 2015, p. 11). En esta investigación, abogando por la experiencia material-semiótica del mundo en la que lo cultural no se puede separar de lo natural, sigo el llamado de Massey de no separar ambos conceptos de manera tajante: «qué tal si refutamos la distinción, aunque sea muy atractiva, entre lugar (como significativo, vivido y cotidiano) y espacio (como ¿qué?, ¿el afuera?, ¿el abstracto?, ¿sin significado?)» (2005, p. 6).

Pienso así el espacio desde el concepto de *encuentro*, pues permite ubicar y materializar la intervención de agencias humanas y no-humanas. Los encuentros son materiales y espaciales o espacializados. En este sentido, la plaza y el parque no son simplemente espacios que contienen, sino son un «entrelazado de senderos, pistas y caminos en los que se hace la vida» (Barua, 2015, p. 268).

Bajo una de las definiciones clásicas de *espacio*, De-Certeau (2000, p. 129) señala que «el espacio es un lugar practicado [...]. la calle geoméricamente definida por el urbanismo se transforma en espacio por intervención de los caminantes». Lo que cambia en este análisis multiespecie es que los caminantes a los que nos referimos

también son no-humanos, y quienes «practican» y hacen el espacio no son esencialmente humanos. En tal sentido, en el espacio de la plaza de Palenque y en el parque de Gamero los encuentros han vuelto mundana la convivencia entre especies.

Pero, además de esta noción de *espacio*, también me refiero a la noción de *lugar* al momento de pensar el parque y la plaza. Desde la visión de habitares multiespecie que vengo anudando, «espacio» y «lugar» no siempre coinciden. Mientras que «espacio» constituye la relación entre objetos y acciones, entre lo fijo y lo fluido (Echeverría, 2009), el «lugar» hace referencia a las relaciones de identificación-desidentificación en la relación entre objetos y acciones. Pero, además, la noción de *lugar etnográfico* concreta algunas de las representaciones del espacio, caracterizándolo bajo tres rasgos comunes:

Estos lugares [los estudiados por la antropología] tienen por lo menos tres rasgos comunes. Se consideran (o los consideran) identificatorios, relacionales e históricos. El plano de la casa, las reglas de la residencia, los barrios del pueblo, los altares, las plazas públicas, la delimitación del terruño corresponden para cada uno un conjunto de posibilidades, de prescripciones y de prohibiciones cuyo contenido es a la vez espacial y social. Nacer es nacer en un lugar, tener destinado un sitio de residencia. (Augé, 2000, p. 58)

Tanto la plaza como el parque son identificatorios, relacionales e históricos con ocasión de los encuentros que ahí ocurren. Pero con los estudios multiespecie se profundiza y se va más allá de esta definición, pues la propuesta de análisis cambia la referencia exclusiva de lo humano en tanto, quienes nacen y viven en un lugar, no son solo humanos y aunque la sola presencia de animales no significa que se esté proporcionando un hábitat para algunos no-humanos, sí surgen preguntas por los límites de hábitats natural-humanos.

Entonces, ¿qué implica que para los no-humanos los hábitats humanos también hacen parte de sus hábitats? y ¿de qué manera las agencias no-humanas participan en la producción del espacio material y social? Si bien las plazas y parques han sido construidos fundamentalmente por humanos, son parte del hábitat de los no-

humanos y su presencia también produce el espacio y el lugar. Como me cuenta Raúl Salas, historiador y ganadero palenquero:

Yo nací entre el ganado. Yo me dediqué a viajero. Viajero es que viaja ganado, de una parte a la otra. Yo iba a San Cayetano, a la Malagana, a llevar bastante ganado. Yo andado más con ganado que con personas muchos años. (Raúl Salas, comunicación personal, octubre de 2018)

Raúl utiliza la metáfora de nacer entre el ganado porque nació en una familia ganadera y creció en tierras de pastoreo. En términos materiales, ha convivido con vacas la mayor parte de su vida; antes, ellas dormían en la plaza, al lado de su casa. Él lleva a las vacas y las vacas lo llevan a él, porque ya conocen su camino y su lugar en la plaza, del mismo modo que él conoce el suyo en casa. Las áreas comunes —las calles y las plazas—, tanto de Palenque como de Gamero, han sido y siguen siendo espacios de múltiples agencias y de encuentros *entre* especies, en los que se hacen y deshacen identidades y lugares: Raúl, un viajero de ganado, y sus vacas, viajeras con él. Él habita su casa, que es el pueblo; ellas habitan el pueblo, que es su casa.

A este respecto, dice Barua (2015, p. 265), los *encuentros* plantean constantemente tensiones y quiebres, puesto que «reconfiguran espacios, identidades y economías políticas». La materialidad de los encuentros y los lugares está atravesada por la historia del pueblo. En este sentido, los encuentros narran las relaciones natura-culturales que viven los palenqueros. Por esto, es clave situar de manera detallada la narración en la particularidad de cada encuentro. Por ejemplo, la ganadería de los palenqueros y sus vacas no es la misma que la ganadería extensiva de miles de hectáreas en donde las vacas no viajan con los humanos, sino que son usadas para invadir terrenos. En el caso de Raúl, que ha vivido y caminado con las vacas toda su vida, ¿cómo se establecen límites claros entre el hábitat natural y el hábitat humano?

Como se observa en los siguientes apartados, los *encuentros*, en tanto están reconfigurando identidades y espacios, dificultan las clasificaciones binarias de la ontología moderna y las separaciones entre hábitats humanos y naturales. Y, aunque existen encuentros

unidireccionales, en la explotación económica, muchos de los encuentros que existen son multidireccionales y dan sentido a la vida compartida en el mundo a diario, puesto que «encontrarse es volverse mundano,²⁶ [implica] abrir contingencias y procesos de la vida, en lugar de dividir el mundo en naturalezas inertes y sociedades estáticas» (Barua, 2015, p. 269).

Tanto en la plaza de Palenque como en el parque de Gamero, el ejercicio etnográfico para pensar los habitares multiespecie lleva, como dice Haraway (2008, p. 2), a aprender a ser mundanos al lidiar con lo ordinario, en lugar de generalizar y pasar por alto: «somos criaturas del barro, no del cielo». Para pensar el hábitat, esto implica entendernos con otredades significativas, animales, plantas, árboles y espacios en los que siempre los habitantes existen en sus relaciones. Pensar el espacio desde los encuentros nos permite abordar el mundo social más-que-humano:

El espacio es un desafío tanto como el tiempo. Ni espacio ni lugar nos pueden proveer un refugio del mundo. Si el tiempo nos provee oportunidades de cambio y (como algunos ven) el terror de la muerte, entonces el espacio nos presenta a «lo social» en su sentido más amplio: el desafío de nuestra interrelacionalidad constitutiva —y esto es nuestra implicación colectiva en los resultados de esta interrelacionalidad; la contemporaneidad radical de la multiplicidad en devenir de los otros, humanos y no-humanos; y el proyecto en devenir y siempre específico de las prácticas a través de las cuales la sociabilidad se configura—. (Massey, 2005, p. 195)

En otras palabras, centrar la narración en el espacio y los encuentros de la plaza de Palenque y el parque de Gamero me permite atravesar la materialidad de los encuentros multiespecie que se dan tanto en el recuerdo como en el presente de maneras intempestivas y radicalmente relacionales entre lo humano y lo no-humano.

La plaza central de Palenque

Los cuerpos y los encuentros se dan en el tiempo. Esta sección es una reflexión sobre el recuerdo del espacio. La plaza de Palenque hoy es de cemento, bancas de piedra, hormigas y humanos. Antes era de tierra, agua, humanos y vacas. Los recuerdos no son solo pensamientos; todo recuerdo es material porque los espacios y los cuerpos encarnan el recuerdo.

Los cuerpos y espacios cambian. Es necesario volver sobre los recuerdos de cómo existía la plaza y cómo se creó su espacio en los encuentros entre especies. Pues desde este recuerdo también se hace la materialidad de la nueva plaza y la historia de palenqueras y palenqueros: la historia del ganado en la región, la historia de las vacas palenqueras y la historia del pueblo y su plaza. Pensar habitares multiespecie hace que existan conexiones parciales entre humanos y más-que-humanos, pero además hace que se articulen las nociones de tiempos y espacios aparentemente desarticuladas en la historia de la natura-cultura palenquera y caribeña.

SEBASTIÁN ESPINOSA, Palenque (Bolívar), octubre de 2018



Figura 10. Plaza central de Palenque. **Fuente:** fotografía de Sebastián Espinosa, octubre de 2018.

En la figura 10, el ganado del papá de Eder pasa por los lados de la placa de cemento de la plaza central, por donde antes era su hábitat o, por lo menos, parte de su hábitat, junto a los patios de las casas y algunas parcelas de monte. Palenque ha sido un pueblo de vacas y de ganado. Como cuenta Friedemann (1979, p. 94), en Palenque, «cada familia posee cierto número de reses, a la vez que aspira a invertir en ganado cualquier peso». Aunque aún las tierras de palenqueros siguen siendo ganaderas, en 1875, cambió la manera en la que se gestionaba la propiedad en el territorio palenquero pues la importación de alambre de púas por parte de ganaderos de la región y su control sobre territorios palenqueros «cercando terrenos y corriendo cercas» (p. 96) ha hecho que el pueblo, las familias y los clanes pierdan muchos de sus terrenos y ganado.

De estos robos y tensiones con ganaderos externos a la comunidad viene la importancia que ha tenido la defensa del *territorio* palenquero. En palabras de Cassiani (2014b, p. 125):

Este es un espacio colectivo, compuesto por todo lo necesario e indispensable en donde hombres y mujeres, jóvenes y adultos recrean sus vidas. Es el espacio de vida donde se garantiza la supervivencia étnica, histórica y cultural, así como la relación que mantienen las comunidades con el territorio, porque de él depende el sustento comunitario.

La importancia del territorio está en su simbiosis con la comunidad, es la comunidad misma incluso. Es el encuentro que permite la vida en común, que se sostiene y cuida en «relaciones de reciprocidad, respeto y solidaridad» (p. 126) y que además tomó forma jurídica en el derecho propio y la autonomía.

Enmarañada con este territorio, la plaza se hace en relación con las vacas, las casas y los palenqueros. Es el centro del territorio y da cuenta de la historia de su pueblo. Por ejemplo, Bernardino Pérez cuenta que el ganado ha representado poder (comunicación personal, octubre de 2018):

Tener ganado representa poder económico entre los clanes. Tener una vaca, dos, tres, cuatro, va aumentando las posibilidades de tu clan. Es clave tener vacas y esa es una

herencia de los congos, ngombe. El ganado representa riqueza, en su momento, tú valías socialmente de acuerdo con la cantidad de animales que poseías. El animal que poseías identificaba la tierra y a tu familia.

Entonces, el ganado existe en una relación social comunitaria dentro del territorio palenquero. Señala el valor social tanto de las vacas como de los viajeros (los palenqueros que caminan con ellas hacia el monte y de vuelta al pueblo) y además la pertenencia a una tierra específica, la de los palenqueros. Así, las vacas del papá de Eder, que atraviesan, sin permanecer, la plaza de cemento, caminan por donde pasaron sus ancestras que vivían con los congos, ngombe.

La particularidad del recuerdo sobre este lugar, la plaza, da cuenta también de la diferencia sobre las prácticas ganaderas de palenqueros y grandes ganaderos del Caribe, tanto en la extensión de tierras y lo extensivo del cultivo de ganado como por la concepción de los animales, vacas y la misma tierra. Flórez-Malagón (2008) señala que la ganadería (extensiva) y modernidad constituyen dos conceptos bajo los cuales se ha expresado la dominación colonial de diferentes grupos sociales en la organización de territorios y del espacio físico desde hace más de dos siglos en el Caribe colombiano. La ganadería bovina ha constituido una actividad señorial-terrateniente desde la cual se ha apropiado el territorio de miles de poblaciones.

A diferencia de este modelo colonial, en el caso del pueblo de Palenque la convivencia va más allá de las prácticas ganaderas y de apropiación de grandes extensiones de tierra. Las vacas no solo han constituido parte de la identidad de los hombres de Palenque, sino que han dado forma a los espacios habitados y en general a los habitares humanos y naturales de estas tierras caribeñas. Aunque las vacas en Palenque «no digamos que son sagradas, pero sí son sinónimos de tierra y tierra es sinónimo de ganado» (Bernardino Pérez, comunicación personal, octubre de 2018), siempre han vivido en el pueblo con las familias palenqueras. Las vacas en Palenque han estado desde la fundación del pueblo en la plaza central. En este sentido, estas prácticas ganaderas locales y comunitarias hacen parte del territorio y de su sentir como comunidad.

En Palenque, como en otros pueblos de Latinoamérica, la articulación del centro urbano ocurrió conforme a la disposición de un espacio central (la plaza) en el cual se encontraron las estructuras materiales y simbólicas que representan el poder político y religioso de la Colonia. Como se observa sobre la plaza central de Cartagena:

Se convertiría en el lugar de encuentro e intercambio social, lugar simbólico del gobierno del rey y de la presión moral y religiosa que los españoles ejercían sobre los naturales [...]. la plaza Mayor Hispanoamericana surgiría del resultado de las experiencias anteriores como centro geométrico y simbólico de la ciudad india y, por ende, centro de la empresa colonizadora. Desde su nacimiento la plaza Mayor estaba destinada a ser el núcleo del poder, la sociedad y la economía de las nuevas urbes, un lugar privilegiado para transmitir e imponer la ideología del grupo dominante. (Pérez, 2011, p. 70)

Mejor dicho, la plaza latinoamericana tiene características similares que han sido replicadas en las distintas colonias españolas como una forma de replicar la organización del espacio y el poder. Entonces, la plaza central de Palenque recuerda en su espacio el peso de la dominación colonial y esclavista, pero además del orgullo que la proclama como uno de los primeros escenarios de los pueblos de esclavos libres de Colombia y de toda América, con la estatua de Benkos Biohó al frente.

Como cuenta el historiador palenquero Alfonso Cassiani (2014a) para inicios de 1714 el obispo de Cartagena Fray Antonio María Cassiani Silva y Toro, en representación de la corona española, capituló el acuerdo con Nicolás de Santa Rossa, capitán del Palenque Grande de San Miguel Arcángel, refundando el territorio de San Basilio Magno, luego conocido como Palenque San Basilio Magno (p. 150). Desde esta época, en este territorio, empieza a existir la plaza de Palenque en la que hoy se encuentra la estatua de Benkos Biohó y la iglesia de San Basilio. Sin embargo, como señala Friedemann (1979, p. 59):

De las especificaciones dictadas por De la Torre Miranda sobre el diseño de los poblados con una plaza en cuadro, una

casa en cada una de las cuatro esquinas y una iglesia en el mismo cuadro, no tuvieron nunca operatividad alguna en el poblado palenquero de ese tiempo.

Con el transcurrir del tiempo permanece una iglesia, una alcaldía, la escuela y una estatua, según Cassiani (2014a, p. 187):

En la plaza Mayor de la comunidad, [...] los guías se refieren a la iglesia que se encuentra al frente de esta estatua. [...] Los guías suelen hacer la salvedad de que el catolicismo no es la religión predominante entre los palenqueros.

En esta cita se lee la tensión alrededor de estos lugares de la historia colonial y cómo se viven en la experiencia. Los guías palenqueros, como nota Cassiani, siempre repiten que, a pesar de que haya iglesia, la mayoría no practica el catolicismo. Y de la misma forma, pese a la existencia de la plaza en cuadro, esta nunca ha guardado el mismo significado colonial de las plazas centrales.

A pesar de tener esa plaza central, la materialidad y los encuentros entre vacas-palenqueros-plaza se hicieron de manera singular como un lugar compartido y comunitario. Como el lugar de la tierra y la comunidad, las vacas siempre vivieron ahí. Muchos de los palenques²⁷ de los Montes de María y ganaderos de la región Caribe se han disputado históricamente estos territorios. Los ganaderos de Cartagena extendiendo cada vez más sus tierras con ganado y los palenqueros luchando por sus territorios y manteniendo su ganado en las cercanías del mismo pueblo y en su plaza central.

La empresa Vélez Danés & Cía., durante la segunda mitad del siglo XIX, inició la compra y apropiación de tierras destinada a la expansión del ganado y otros negocios como el ingenio azucarero en los municipios de Turbaco, Mahates y Arjona. A inicios del siglo XX, a cincuenta kilómetros de Cartagena, se abrían las puertas del Ingenio de Sincerín, en las orillas del Canal del Dique y a escasos veinte minutos de Palenque. Las tierras del ingenio, que se pasa-

27

Como los caracteriza Fals Borda (2002, p. 52B): «Los negros cimarrones, huidos, enmontados, ocultos de sus amos, construyeron caseríos defendidos por estacadas y trampas, llamados palenques».

ban por Sincerín y Malagana, se situaban a lo largo del valle de la serranía de San Jacinto y de las partes bajas del Canal del Dique. Este ingenio llamado Central Colombia fue creado por los hermanos Carlos y Fernando Vélez Daníes, exportadores de ganado desde Cartagena a países caribeños como Cuba y Jamaica.

Los hermanos Vélez Daníes, junto con otros ganaderos de la región, habían logrado que la expansión de la ganadería fuera uno de los acontecimientos económicos más importantes para el país en tanto proceso generador de capital (Ripoll, 2007). Con sus animales, se apropiaron de territorios palenqueros dando lugar a la explotación de animales y humanos a lo largo de esta geografía habitada por los descendientes de cimarrones, indígenas, campesinos colonos. Como indica Friedemann (1979, p. 60), a comienzos del siglo XX, llegaba

uno de los grandes ganaderos de la región por el lado del Canal del Dique con 500 cabezas de ganado, [...] empujando ganado blanco criollo y cebú para cercar con alambre de púas el Bajo Grande de Palenque, que en otro tiempo fuera terreno comunal, propiedad del poblado de los negros.

Aunque los palenqueros ya vivían con el ganado y otros animales hace décadas, la expansión ganadera desde finales del siglo XIX muestra la historia en la que construyen los territorios de esta parte de la región Caribe, incluido el mismo pueblo de Palenque y su plaza. Pese a que los hermanos Vélez Daníes eran «los hombres más importantes de la región»,²⁸ en Palenque algunos de los espacios comunes, las calles y la plaza se organizaron conforme a la vida del ganado de los palenqueros.

28

Dice Valencia (2017, p. 51) en su texto que estos hermanos eran «los hombres más importantes de la región, los dueños de los cerros, del aire, de los animales, del agua, de todos los árboles, patrones de las mujeres y hombres, y no se movía una hoja sin la autorización de ellos».



Figura 11. Calle bajo la plaza central de Palenque. **Fuente:** fotografía de Sebastián Espinosa, octubre de 2018.

La plaza es y ha sido uno de los sitios emblemáticos palenqueros; la plaza representa uno de los lugares más importantes en la vida de cada palenquero y palenquera. La plaza es un centro de vida, históricamente vivimos los palenqueros con nuestros animales.

Históricamente, cuando ya venían las aguas nuevas, también sirvió en muchos momentos como escenario para mantener y aglutinar animales, especialmente las vacas. Los que mantenían en la plaza eran los animales adultos, los pequeños estaban en la casa, en el corral de las casas y en el momento en que se iba a ordeñar había que recurrir obligatoriamente a la plaza, para traerlo, poder ordeñar... en la mañana se llevaba el animal al sitio donde cada uno tenía su parcela en la plaza.

Pero no solo eran esos animales, también estaban los cerdos, los burros y los caballos. La plaza era una parcela comunitaria, donde todo el mundo podía, no soltar, porque no era soltar, sino que los animales mismos ya sabían que era un buen lugar para permanecer, para estar, pues también vivían allí. (Bernardino Pérez, comunicación personal, octubre de 2018)

La plaza central de Palenque no solo ha sido uno de los lugares centrales de la vida «social» del pueblo, sino que fue el lugar de permanencia de ganado, de vida compartida con los animales, de construcción del espacio entre humanos y no-humanos y el centro del territorio palenquero. Todavía la plaza y algunas calles son lugares de circulación del ganado de palenqueros. Pero fueron en el pasado los espacios en los que vivían los animales: vacas, cerdos, burros, como cuenta Bernardino. Esta plaza fue una parcela comunitaria multiespecie. Los animales vivían allí: no solamente era el lugar del ordeño. Era parte del hábitat de ellos, especialmente de las vacas. La particularidad es que este hábitat multiespecie no representaba un poder político y divino sobre la tierra. No era ninguna representación de ese orden, era el devenir de la vida palenquera con las vacas, el lugar compartido para sobrevivir, cuidarse y sostenerse.

Raúl Salas (comunicación personal, octubre de 2018) me cuenta la forma en que, cuando joven, convivía con las vacas entre su casa y plaza del pueblo:

Allá a la vaca yo la llamaba por nombre, allá de la plaza. Y venía aquí al corral. Y yo la llamaba: ¡Candelaria! Enseguida ella paraba la cabeza y venía para acá, venía gramando, y venía para acá para ordeñarla. Yo no necesitaba bajar pa venir a traer la vaca.

Los sonidos de la plaza entonces se movían entre los hombres hablando entre ellos, los gritos llamando a las vacas y las vacas mugiendo. No se trata de un espacio amplio, vacío y abstracto sino donde contemporáneamente ocurrían todas las cosas. Tránsito y permanencia, mugir y hablar, comer y cagar. Allí se establecían relaciones específicas de compañía, de producción y de convivencia entre vacas y humanos. No eran únicamente animales de compañía, eran animales de subsistencia que habitaban el pueblo, se iban para la plaza y al llamado de su cuidador regresaban para la casa. En las noches, las vacas dormían en los patios de las casas, en el día habitaban la plaza y permanecían en sus parcelas, como dicen Bernardino y Raúl.

El habitar en la plaza era parte cotidiana de la vida de humanos y no-humanos, del territorio, reconociéndose con nombres,

gestos y ruidos. En los relatos de Raúl, los nombres se confunden entre animales y humanos:

Otro día, allá está una novilla que está pa parir y se va a llamar Luz Mari... La vaca parió y yo le puse Luz Mari... y al hijo le puse Pablo. Un día llevo Pablo. Otro llegó la esposa de él y me dijo:

—Raúl y ¿cuál es la vaca que se llama Luz Mari?

—¿Tú quieres beber leche de ella?

—Ella está en la plaza —le dije—. «¡Luz Mari!, ven acá»; venía gramando... Así yo llamaba al ganado y venía a su corral. (Comunicación personal, octubre de 2018)

El recuerdo de la plaza da cuenta de los encuentros que se dieron allí. Raúl evoca el grito con el que llamaba a su vaca Luz Mari, y ese recuerdo está espacializado en la plaza y el corral. Ese recorrido corral-plaza, entonces, estaba hecho de gritos de él y de pisadas de vaca que aún se insinúan en las calles del pueblo. Raúl vivía con Luz Mari en el espacio compartido del pueblo. «Antes el ganado estaba por todo el pueblo, vivía con nosotros», me dice, «pero se acabó porque el inspector dijo que los caminos se ponían muy malucos; por eso el alcalde prohibió eso... todo el mundo se quedó ordeñando en el monte, Palenque cambió». En este punto coincide lo que dice Raúl del inspector con lo que Bernardino llama «la famosa modernización»: por un lado, hay un requerimiento de que los caminos no estén embarrados, pisados, malucos, por el habitar de las vacas en la plaza y, por otro lado, la plaza, con el cemento, debe parecerse más a las plazas de otros pueblos, más moderno. Se trata de un salto circular en el tiempo encarnado en una placa de cemento: «la famosa modernización» que debe anunciar el progreso futuro se construye retornando a la similitud que trae el pasado colonial entre todos los pueblos latinoamericanos.

A pesar de este cambio, en los recorridos por las calles y plaza, los animales habitan y así como el cuerpo tiene memoria de movimientos, en Palenque los encuentros de años y años entre especies forjaron convivencias y habitares que no se borran. Hoy en día, las vacas todavía habitan algunos lugares del pueblo (figura 10), no en el

centro de la plaza, recorren las calles y junto con su cuidador hacen de Palenque y su plaza un habitar multiespecie.

Nina S. de Friedemann (1979, p. 108) señala las formas de habitar como prácticas, como «costumbres» del pueblo palenquero:

En varias casas todavía se mantiene la costumbre de traer al atardecer las vacas y los terneros para el ordeño la mañana siguiente y se guardan en los corrales detrás de las casas, desde de lo cual se arrear hacia los potreros en el monte.

Sin embargo, mis observaciones de campo, las historias recogidas de Raúl, de Guillermo y Bernardino, y la reconstrucción etnográfica del recuerdo del espacio, me llevan a pensar que más allá de la «costumbre» de traer a las vacas para el ordeño, la organización de la plaza giró en torno a la vida con los animales y aún hoy guarda una memoria multiespecie en el que la vida del pueblo se ha organizado desde estos encuentros. Es decir, no se trata de un hábito o una tendencia contingente, sino que se trata de una estructuración multiespecie del espacio y lugar.

Ahora, ¿cómo afirmar que este habitar multiespecie histórico de palenqueros con sus vacas ha sido materialmente construido por humanos y más-que-humanos? La respuesta la encontré no solo en los testimonios de Raúl y Bernardino, sino recorriendo el parque, sus calles y la plaza intentando tomar en serio lo mundano del espacios vivido y habitado. En otras palabras, tratando de reconstruir [etnográficamente] los encuentros. De esta manera, pude pensar esta historia entendiendo que «los humanos no han sido los únicos que vivimos y nos comunicamos en el mundo» (Dooren y Bird Rose, 2017, p. 123). También, para los no-humanos, los mundos humanos son parte y han sido constitutivos de su hábitat. El problema ha estado en la imposibilidad de pensar naturaleza y cultura juntas en la construcción de ciudades, parques, plazas y calles.

En contra del argumento que separa lo artificial de lo natural, o los «artefectos» del «hábitat», D. Jorgensen muestra que «si bien lo construido por los humanos [las plazas] pueden no ser «naturales», sí son y han hechos parte de la naturaleza [de los hábitats naturales]» (2017, p. 138). Si bien la plaza de Palenque ha sido «construida» por humanos, la vida que hace esta plaza, sus caminos, sus huellas y

sus sonidos es multiespecie y emergen posibilidades y mundos «en los que humanos y no-humanos han hecho y hacen diariamente su territorio» (Jorgensen, 2017, p. 139).

Una de las consecuencias de esto es que el uso de la noción de hábitat natural debe transformarse e incorporarse a los *encuentros*, pues necesitamos cambiar el enfoque del productor (humano) del artefacto o de lo artificial a su usuario o productor no-humano. Como dice nuevamente Jorgensen: «la forma en que los usuarios finales reaccionan, incorporan y modifican las tecnologías es tan importante como la invención y el diseño original de los humanos» (2017, p. 139). Esto no solo porque desde el punto de vista no-humano, las distinciones humanas entre artificial y natural no tienen sentido, sino porque no-humanos siempre están y han estado involucrados en la construcción de lo natural-artificial.

Género y encuentros en la plaza

Bernardino y Raúl conocen la historia del ganado del Caribe y de Palenque y se refieren a los animales que habitaron el pueblo como «ganado». Esto resulta particular a la hora de contar la historia de la plaza y del mismo pueblo, pues los encuentros que describí en la sección anterior siempre fueron encuentros entre animales y hombres. Sucede al contrario en las casas, donde Cira y Librada fueron quienes hicieron la vida doméstica en relación con los no-humanos en el patio.

En la plaza de Palenque son los hombres quienes hacen las relaciones con las vacas. Tanto el viaje de ganado como su ordeño y cuidado han sido y son actualmente actividades masculinas en Palenque. De igual forma, los encuentros en los que los habitares multiespecie emergieron en la plaza nunca tuvieron como protagonistas a las mujeres. Ellas únicamente aparecen en las historias de Bernardino, en los momentos en que la plaza es escenario de fiestas, juegos o celebraciones:

Anteriormente, en la semana santa, había juegos de béisbol, femenino y masculino era lo que más se daba. Juego de balón... y en el mes de junio y en diciembre, porque los toros en Palenque empezaron en diciembre, luego la fiesta de los toros se trasladó por la misma fecha de la procesión. Las mujeres con

sus espermas, bailaban en la parte de abajo y la corraleja, que era comunitaria. A mí, pequeño, me tocó aportar vara santa; se salía, cada uno aportaba bejuco, vara santa, corozza, cualquier tipo de material que sirviera para la elaboración de la corraleja. (Bernardino Pérez, comunicación personal, octubre de 2018)

Bernardino habla de la participación de las mujeres en lo comunitario solo en estas ocasiones. Pero en el resto de su relato no aparecen ni con las vacas, ni atravesando la plaza, ni interactuando con «el ganado». Los días que yo pasé en Palenque, vi muy pocas mujeres en la plaza, a menos que se tratara de un evento. ¿Por qué? Esto no lo comprendí en ese momento mismo, sino tiempo después escribiendo en mi diario de campo. Las entrevistas a Bernardino y a Raúl las hicimos recorriendo las calles, una de ellas en un extremo de la plaza. Y la única entrevista a una mujer palenquera que hice fue, no tan casualmente, en el pórtico de su casa. En este sentido, Doreen Massey (1994, p. 40), geógrafa feminista, señala:

Los espacios y los lugares, así como el sentido que tenemos de ellos —junto con otros factores asociados, como nuestros grados de movilidad— se estructuran recurrentemente sobre la base del género. Más aún, se estructuran sobre la base del género en miles de maneras diferentes, que varían de cultura a cultura y a lo largo del tiempo. Y esta estructuración genérica de espacio y lugar simultáneamente refleja las maneras como el género se construye y entiende en nuestras sociedades, y tiene efectos sobre ella.

Es decir, no solo se hacen estos espacios a partir de los encuentros multiespecie, sino también a partir de encuentros entre hombres y mujeres que producen el espacio y el género mismo en el pueblo. En la plaza pública de Palenque permanecen frecuentemente los hombres del pueblo. En los pórticos o terrazas de las casas, fue donde más encontré la presencia de mujeres en el pueblo. Esta observación luego fue corroborada en la lectura de la etnografía sobre masculinidades en Palenque de Andrea García (2003, p. 38), quien relata cómo la plaza palenquera ha sido un espacio masculino:

La plaza del pueblo [de Palenque] con algunos almendros que producen sombra, está habitada generalmente por grupos de hombres que a diferentes horas del día conversan entre ellos y miran al pueblo y sus habitantes. No es muy común ver mujeres en este lugar, ellas pasan, algunas con sus poncheras en la cabeza, cargando alimentos, utensilios o ropa, a veces se detienen, saludan, conversan un rato, pero siguen su camino cotidiano. Mientras para ellas este lugar parece de tránsito, para ellos es un lugar de estar y de socializar. En las calles del pueblo, cobijados por los árboles que están en las orillas, también se reúnen hombres; las mujeres se encuentran en los pórticos de las casas, reunidas con familiares y amigas, y ellas cuentan con otros espacios de socialización, como el arroyo en sus partes femeninas.

Aunque los lugares se organizan conforme al género, no existen separaciones absolutas que impidan el tránsito de mujeres por la plaza pese a la existencia de «fronteras y límites» que se van localizando y deslocalizando. Aun así, desde la perspectiva de una de las mujeres entrevistadas por García (2003, p. 56), este espacio es cotidianamente de hombres:

Las mujeres solo pasan, las esquinas, una mujer en una esquina, eso es lo más criticado que puede haber, o una mujer sentada a medio día en la plaza. También los hombres tienen esquinas especiales para jugar dominó, nunca conseguirás una mujer jugando dominó, las mujeres están en las puertas de sus casas o de la vecina, pero nunca se pueden sentar en una esquina, a menos que sea una fiesta. Pero la esquina o la plaza, no es un sitio para una mujer decente y tampoco una mujer puede bañarse en el sitio en que se baña un hombre en el arroyo, no es permitido en la cosmovisión palenquera, ni un hombre donde una mujer.

Los espacios y los encuentros, en este sentido, siempre están atravesados por el género. Pero, además, el trabajo y la cercanía con los animales también están atravesados por la división sexual del trabajo. Es por esto que hablar de «vacas» no es lo

mismo que hablar de «ganado». En la casa de Cira, en Gamero, sus vacas, con las que vive y habita su casa, no representan lo mismo que el ganado. Los animales con los que Raúl vivía en el pueblo simbolizaban el poder o la influencia del núcleo familiar: «Por familia y por familia extensiva, el poder que representaba en la comunidad, los Miranda..., los Cassiani, así no tuvieran nada, eran reconocidos por ser de familias ganaderas» (Bernardino Pérez, comunicación personal, octubre de 2018).

¿Qué tiene que ver el género con las vacas y el ganado en Palenque? Nina S. de Friedemann (1979, p. 100) cuenta que los oficios del ganado y los animales también se encuentran divididos por géneros. Las tierras en que antes los palenqueros sembraban arroz, maíz, maní, yuca y ñame durante parte del año y que luego utilizaban para dejar su ganado en forma comunal se transformaron en grandes pastizales para la ganadería extensiva de ganaderos de la región. La labor de cultivo, que era históricamente desarrollada por mujeres, progresivamente dejó de realizarse con la llegada de la ganadería extensiva.

En palabras de Friedemann (1979, p. 124), poco a poco dejaron estas actividades de cultivo y empezaron a dedicarse, además del trabajo doméstico, a vender y comercializar fuera de Palenque:

Las mujeres emprendían viajes caminando kilómetros hasta Sincerín, con catabres o canastos sobre la cabeza. Llevaban arroz, maní para la venta. El viaje se extendía luego hasta Cartagena, cuando el ingenio de los Vélez les permitió montar en la canoa, que transitaba por el Canal del Dique.

Los hombres, por otro lado, siempre se ocuparon del cuidado del ganado, de su ordeño, de sus viajes y de todas las actividades relacionadas. Como me dice Eder, un joven palenquero de dieciocho años: «Aquí la mayoría de los hombres ordeñan, yo comencé a ordeñar desde los ocho años. Aprendí desde los siete, pero comencé a ordeñar con mi papa desde los ocho. [...] Aquí ya no hay mujer que sepa ordeñar» (Eder de Jesús Reyes Cimarra, comunicación personal, octubre de 2018).



Figura 12. Palenqueros transportando leche. **Fuente:** fotografía de Sebastián Espinosa, octubre de 2018.

Según Friedemann, en su libro *Ma Ngombre: guerreros y ganaderos en Palenque* (1979, p. 114):

Los niños desde pequeños tienen la obligación de aprender el manejo del ganado y tomar su puesto de participación en el compuesto al cual pertenece su casa. De esta suerte, cuando adulto, el niño podrá solicitar, por ejemplo, al mayor del compuesto, un préstamo de tierra para desmontar, cultivar y cosechar [...]. En los potreros, desde pequeños, los niños montan sobre el ganado, retozan, lo acarician, le hablan. El aprendizaje del manejo del ganado es juego y una labor exclusiva de los hombres. Las niñas, desde muy pequeñas, han acompañado a sus madres y demás mujeres a la casimba, que son los huecos en el lecho del arroyo de donde se saca agua para la vida diaria en las viviendas.

Las palenqueras son quienes han asumido «el mundo externo» al territorio por su dedicación a las actividades de venta y comercio de productos entre Palenque y Cartagena y las actividades ganaderas, su aprendizaje, prácticas y labor han sido exclusivas de los hombres. En tal sentido, las relaciones y los encuentros

entre humanos y no-humanos se han hecho enmarañadas con las relaciones de sexo-género.

Como se observa, las formas materiales y los encuentros con las vacas y el ganado varían y se construyen de acuerdo con marcas étnico-raciales y de género específicas. Así como las relaciones de Raúl y su ganado no son las de la ganadería de los Vélez Danés, las relaciones entre las mujeres palenqueras y sus vacas no son las mismas material ni simbólicamente que las de los hombres. La plaza también se encuentra inscrita en las formas en que se construyen las relaciones de género y en que se dan encuentros entre humanos y más-que-humanos. Los encuentros de la plaza se habitan de manera distinta desde el cuerpo de las mujeres: en evitarla a ciertas horas del día, en pasar rápidamente por los espacios donde se sientan los hombres mayores a jugar dominó, en tener en cuenta dónde están las vacas de cada familia, a pesar de no caminar con ellas.

Lo que resulta interesante de esto es que pensar las relaciones entre habitares naturales y humanos —que se encuentran mediados unos por los otros— no solo no reduce las diferencias entre humanos, sino que las profundiza, pues la materialidad del género y la raza se expresa en cada encuentro. En otras palabras, la materialidad de los encuentros entre humanos y no-humanos expresa, actualiza y crea determinadas formas de las relaciones de género. Esto ocurre en los encuentros en las plazas, en el pueblo, en la calle, en las representaciones culturales y en la música.

El parque central de Gamero

En Gamero no solo conocí la casa de Cira Almanza, también conocí el parque central. Luego de hablar con Cira y conocer sus vacas, sus terneros, su casa, nos sentamos en la entrada y mirando hacia el parque pensaba en las formas en que sus vacas habitan el parque con los niños que juegan, las señoras que van a la iglesia y los viejos que juegan dominó bajo la sombra de los pocos árboles que hay en este espacio. En cierto sentido, las vacas de Cira y algunas veces otros animales que habitan el parque producen el espacio y lo habitan al igual que los humanos.

Como las casas y la plaza de Palenque, este parque es un espacio abierto. Es decir, el encuentro entre especies lo hace dinámico y habitable, abierto a ser vivido. Humanos y más-que-humanos han

aprendido a convivir en este espacio, que pese a tener en uno de sus extremos la iglesia del pueblo y hacer las veces de plaza central, no llega a tener la «solemnidad» colonial de las plazas mayores, es fundamentalmente un parque.

Si los encuentros y la convivencia en la casa de Cira hacen de los cuerpos que habitan la casa una familia multiespecie, en este parque existe la posibilidad de pensar una comunidad multiespecie.

Cuando volví a mirar la foto, que tomé en octubre de 2018, mis primeras preguntas fueron: ¿por qué hay vacas pasando por el parque del pueblo?, ¿de quién son?, ¿para dónde van?, ¿por qué no asustan a los niños del colegio que juegan en el parque? Luego pensé que si el parque era un espacio compartido en el que vivían vacas y niños, ¿qué problemas podría haber? ¿Cuál era la historia de este parque y cómo se hacían diariamente sus *lugares* en estos encuentros? Esta investigación sin duda empezó con estas intuiciones en las que traté de nunca pensar aisladamente las formas de habitar. Este camino me llevó a pensar el habitar como un proceso siempre de natura-cultura.

SEBASTIÁN ESPINOSA, Gamero (Bolívar), julio-agosto de 2019



Figura 13. Parque central de Gamero. **Fuente:** fotografía de Sebastián Espinosa, junio de 2019.

Gamero es un pueblo casi igual de antiguo que Palenque; sin embargo, nunca fue un palenque. Francisco Sarabia, historiador de la región y habitante del casco urbano de Mahates, me cuenta que de Gamero se encuentran referencias históricas desde 1750. Para esta época, en estas tierras, existía una estancia²⁹ que pertenecía a la viuda de Gamero, un hacendado de la época. Como la estancia quedaba al lado de un camino real, llegaban muchos viajeros y alrededor se fue constituyendo un poblado de pescadores y agricultores:

Ya posteriormente, en el año 1777, aparece un litigio de tierras en el que varios ciudadanos del casco urbano de Mahates y de Gamero hacían la defensa de unas tierras que alguien les quería quitar. Entonces, historiográficamente hay dos elementos que se pueden consultar en algunos textos: uno, la referencia que hace don Antonio de Arévalo en su informe al rey de España, para manifestar el número de cabezas de ganado que hay en esa zona y en la estancia de la viuda de Gamero. Y, posteriormente, en el documento del litigio de tierras. (Francisco Sarabia, comunicación personal, julio de 2019)

Lo interesante del testimonio de Francisco Sarabia es que el registro histórico del pueblo está ligado a la presencia de ganado en la zona y específicamente a la presencia de ganado en la estancia de la viuda de Gamero, lugar donde actualmente se ubica el pueblo. Entonces, además de ser un pueblo anfibia (es un pueblo de la ciénaga y de pescadores), también ha sido un pueblo con presencia de ganado. Esto significa que en Gamero siempre ha habitado —o, al menos, ha circulado— el ganado, ya sea en sus espacios centrales, en las calles o en zonas cercanas.

Esta historia no tendría tanto de particular si actualmente no habitara en el pueblo el ganado de la señora Cira. En el parque central del pueblo, todavía habitan, permanecen y circulan vacas y esto, como en Palenque, me sugiere preguntas alrededor de la convivencia histórica y actual con ganado. Ahora bien, una de las

29

Las estancias eran sitios que quedaban a la orilla de los caminos donde los viajeros se hospedaban.

diferencias centrales entre ambos pueblos es que los animales que actualmente habitan el parque de Gamero no son el ganado de los grandes ganaderos que describe Bernardino Pérez, el de los clanes históricos de Palenque, sino, al contrario, el de una señora que vive con sus vacas en la casa y el parque.

El espacio central, a diferencia de Palenque, es un parque. Su suelo es pasto, no cemento, razón por la que el tránsito de las vacas, su permanencia, conviven con el balón de fútbol y los niños. En este parque, igual que en Palenque, siempre ha permanecido el ganado. Esta vez no el que pertenecía a la comunidad, sino el de los ganaderos del pueblo, tanto de Gamero como de Mahates. Como me cuenta Francisco:

Con respecto a los animales en las vías y en los parques, en las zonas de uso público era muy normal que todos los ganaderos de esta región llevaran a dormir sus ganados a un corralón que tenían en el patio. Ahí mismo hacían sus ordeños, después llevaban sus ganados a los potreros. (Francisco Sarabia, comunicación personal, julio de 2019)

En las tardes y noches el ganado permanecía en las casas del pueblo. En el presente, durante el tiempo que estuve en Gamero, las vacas de Cira están en la mañana un rato y vuelven en la tarde, casi siempre cuando los niños del colegio ya no están en el parque.

El parque ha sido centro de reunión, de fiestas, corralejas y de encuentros con animales. Su disposición y su movimiento giran en torno a la vida con los animales. Si en Palenque esto se expresa como una memoria multiespecie, aquí todavía los encuentros estructuran el espacio del parque. Sin embargo, hay una explicación de la permanencia del ganado en este espacio de Gamero que no le escuché a los palenqueros:

Los animales, las vacas, dormían en los corralones. Y eso se hacía porque en estas zonas había muchos jaguares, muchos animales felinos que se comían los animales. Los animales permanecían en el día en los pastos y en la noche iban a dormir a los corralones porque ahí tenían toda la seguridad. (Francisco Sarabia, comunicación personal, julio de 2019)

Esto me genera dos reflexiones. En primer lugar, identifiqué una forma de relación entre humanos y animales que no había explorado: la domesticación. Para Francisco Sarabia, una de las razones por las que el ganado permanecía en el pueblo era la necesidad de proteger a las vacas, animales «domesticados», de los felinos y jaguares, animales «salvajes o no domesticados». Esta domesticación ha sido una manera de separar los animales más cercanos y explotados por los humanos, como las vacas, de otros animales que sí serían «salvajes», como los jaguares.

Esta diferenciación, sin embargo, reproduce formas de entender y hacer la naturaleza y la cultura como opuestos inconmensurables. No obstante, estas relaciones más-que-humanas (o entre jaguares-vacas, humanos-vacas, jaguares-humanos) son localizadas y situadas; se hacen de manera específica e histórica en cada lugar. Las agencias involucradas siempre se disputan y no son inmóviles. Entonces, los jaguares no es que sean «lo salvaje», «lo natural», y punto. Como dice Haraway (2016 [2003], p. 30), no siempre co-habitar significa erizarse o acariciar, pues «las especies de compañía no son siempre compañeros listos para discutir [...], la relación siempre es multiforme, en juego, inacabada y con múltiples significados».



Figura 14. *El amanecer*. Fuente: pintura de César Villa, 2019.

Los jaguares de Gamero son conocidos, desde hace mucho tiempo, tanto por sus habitantes como por las vacas: atraviesan mitos y patios y saben cuándo atacar. Saben qué comer cuando están cerca de los humanos. Los habitantes conocen sus pasos, sus sonidos y sus límites.

En segundo lugar, las vacas dormían en los corrales de las casas como en Palenque, pero el hecho de que el ganado no fuera de las y los gameranos hizo que su relación con los animales en el parque central sea distinta. En Palenque el ganado que se encontraba en la plaza central era de todas las familias del pueblo, eran animales que se compartían pues pertenecían a la comunidad. En Gamero el ganado era fundamentalmente de algunas familias ganaderas pertenecientes al casco urbano de Mahates, a unos tres kilómetros hoy de Gamero. Las vacas *no pertenecían* a la comunidad y esto implica materialidades y afectos distintos. No eran un proyecto compartido, sino el mandato de otros, la ganancia de otras personas. Esto facilitó que, aunque parcialmente, también expulsaran a las vacas del parque del pueblo. Las únicas que permanecen son las de Cira.

Las vacas de Cira habitan el parque y, junto a otros cuerpos humanos, dan forma a sus espacios. La relación entre ellas me hace pensar en «habitar sus/nuestros relatos, tratar de contar la verdad sobre la relación, una historia co-habitada y activa: ese es el trabajo de las especies de compañía, para las que «la relación» es la unidad de análisis más pequeña posible» (Haraway, 2016 [2003], p. 19). Es decir, la relación de Cira con las vacas es una historia que merece ser contada y que da cuenta de su pueblo, su hábitat y su historia.

Por ejemplo, Francisco Sarabia, cuando le pregunté por las vacas en el parque, me dijo:

Ahora ya los tiempos han cambiado, pero hay gente que aún sigue pensando que los ganados se pueden tener en las vías, cosa que está prohibida por el código de policía, por la normatividad, y porque han sido generadores de accidentes. Eso está totalmente prohibido. Pero hay gente que sigue pensando que está en los años de principio del siglo XX y puede seguir poniendo a pastar sus animales en los parques y en las calles y en las vías. (Comunicación personal, julio de 2019)

Aquí, el historiador y habitante de Mahates señala que actualmente está prohibida la presencia del ganado en las vías a causa de los accidentes. Además, resulta interesante su referencia a la vida de inicios de siglo xx, al pasado en el que animales y humanos habitaban de forma más estrecha todos los espacios del pueblo, incluidas las casas. Desde esta referencia, él cuenta que el paso del tiempo, la modernización y la urbanización —«el desarrollo» de los espacios, como se le decía en Palenque— implicó una separación más radical entre humanos y animales, entre los hábitats «naturales» y los humanos.

Desde el campo del hábitat, pensar esta noción de «evolución», implícita en la forma en que se comprende el devenir de las ciudades y de los asentamientos urbanos, resulta central para este tipo de pueblos, en los que los espacios se han hecho y se hacen en la vida compartida con animales, las plantas y los otros no-humanos significativos. En el siguiente capítulo exploro las consecuencias de estos mundos compartidos en los que no solo nuestras relaciones se hacen siempre con otros, sino que nuestro cuerpo es una relación entre especies. Está mediado por tensiones de poder y de género, entre otras, como se ha visto en las casas, parques y plazas de estos pueblos caribeños.

[Capítulo 3. Cuerpos: palenques y cimarrones





Figura 15. Eder Cassiani. **Fuente:** fotografía de Sebastián Espinosa, octubre de 2018.

Habitamos casas, habitamos parques, habitamos plazas. Espacios y lugares que hacemos en relaciones y encuentros entre especies... pero también habitamos cuerpos; no un cuerpo, sino cuerpos, en plural, que hacemos constantemente en nuestras prácticas y habitares.

Al tiempo que Librada y Cira hacen sus casas, en sus relaciones con sus plantas y sus animales, también hacen y han hecho sus cuerpos, los cuerpos que padecen y que cuidan, pero también los cuerpos que sienten, ven y hacen sus mundos.

Cristian, nieto de Cira, es quien en la casa ordeña las vacas, las cuida, las saca y les da de comer; Cristian se hace, hace su cuerpo, en esta relación, cuidando cuerpos de no-humanos. La «naturaleza humana» (también el cuerpo), dice A. Tsing (2015), es una relación entre especies; precisamente porque los cuerpos de humanos y no-humanos se hacen en encuentros como los de Cristian y sus vacas, que dificultan clasificaciones por espacios, por habitares, por lugares para humanos y no-humanos. Los encuentros interpelan identidades, haciendo que los cuerpos sean devenires, pues todos los cuerpos se afectan y son afectados. Los cuerpos se hacen en habitares: en entramados de relaciones, en lugares y espacios. Pero también a través de discursos,

historias y géneros que se encarnan. Los cuerpos están vivos y son híbridos y se hacen con otros cuerpos no-humanos.

Eder, pasando por tierras de su familia, me dice al encontrar las primeras vacas: «Ojo que las asusta. No dejó de pasarle a Marcos hasta que no le cogieron el olor y la voz». Los cuerpos son nudos que se hacen en los encuentros con los animales, con el arroyo, en las casas y en los parques y plazas. Los cuerpos de Cira y Cristian se hacen en relación con las vacas; los de Raúl y Eder, con su ganado.

Las casas, plazas y parques de estos pueblos caribeños son escenarios que cuestionan el proyecto moderno-colonial-blanco en el que solo los humanos tienen agencia en la producción del espacio y existe un «aquí» dentro de la sociedad que está separado de un «allá» afuera de la naturaleza. Además, estos espacios, relaciones y formas de vida contestan a formas de vida alienadas por medios de producción y productividad (como la ganadería extensiva). Pensar los cuerpos me permite concretar más la crítica a este proyecto colonial, pues los cuerpos que hacemos, que se hacen, están entretejidos y anudados con el espacio, con la tierra, con lugares, con especies y con otros cuerpos no-humanos. Es por esto que pensar y escribir el cuerpo que hacemos es importante, pues no solo es una pregunta de la filosofía, sino una pregunta por la vida, en la que siempre prima la relación y el ser-con.

SEBASTIÁN ESPINOSA, Bogotá, 2019

En este capítulo, primero elaboro una pequeña historia de los cuerpos humanos y no-humanos que me permite pensar los cuerpos de forma situada, en su historia compartida, entre especies y resistencias. Segundo, analizo dos momentos y su relación con cuerpos que se *hacen* habitando con otros cuerpos y espacios. Eder, un joven palenquero que se dedica a viajar el ganado de su familia, una de las más ricas de Palenque, heredera de grandes extensiones de tierras y animales. Cristian, un joven de Gamero, que junto a su abuela (la señora Cira) se dedica a cuidar las vacas con las que vive en su casa.

En ambos casos, existen relaciones muy específicas con los animales y los espacios en donde ocurren encuentros que *hacen* sus

cuerpos. Sería mucho decir que intento describir qué es un cuerpo o cómo se hace. Mis pretensiones son más sencillas: intento ver y pensar algunas de las relaciones entre cuerpos y espacios que hacen ciertos habitares multiespecie. Estos habitares, que he ido pensando a lo largo de la investigación y que se han ido concretando en casas, patios, parques y plazas; aquí se concretan en ciertas relaciones que se anudan entre cuerpos humanos y no-humanos: entre Eder y su ganado, y entre Cristian y sus vacas.

El cuerpo ha sido, desde la segunda mitad del siglo xx, uno de los problemas más grandes de la filosofía, la antropología, la sociología, de los estudios de género y otras disciplinas y saberes que se han preguntado por su naturaleza, fronteras, resistencias y relaciones con el poder. Desde el constructivismo (Berger y Luckmann, 1968); la filosofía posestructuralista (Foucault, 1975); el constructivismo-estructuralista (Bourdieu, 1997) y el feminismo (Butler, 2001; Preciado, 2008); el cuerpo ha sido estudiado e investigado como realidad no unitaria, relacional, performada desde el género y que se hace de forma múltiple entre/con saberes, tecnologías, sistemas de representación y relaciones de poder que se incorporan socialmente.

La relación específica entre cuerpos humanos y más-que-humanos, desde el enfoque de ontologías relacionales, ha sido investigada desde el perspectivismo (Viveiros de Castro, 2010); la antropología filosófica (Ingold, 2018); los estudios multiespecie (Despret, 2018; Dooren y Bird Rose, 2017); feminismos y materialidad (Haraway, 1999; Barad, 2003); y los estudios sociales de la ciencia (Pérez y Ibáñez, 2012; Mol y Law, 2012). Específicamente, en esta investigación, me ha interesado la forma en que cuerpos humanos y más-que-humanos se hacen en relación con los espacios y lugares que habitan. Los cuerpos de Librada, de Cira, de palenqueros y palenqueras, sus casas, sus animales y plantas comparten y hacen habitares, pues en el tocarse y reconocerse crean conexiones en las que siempre *ser es estar* en relaciones.

Desde el campo del hábitat resulta central formular preguntas por el cuerpo, en tanto es el entorno primario que «habitamos». Pero además de ser aquello que habitamos, la frontera que nos identifica como individuos singulares, es un conjunto de relaciones que nos constituye con el mundo y nos abre a mundos (habitares). Analíticamente esto implica pensarnos y entendernos desde

encuentros con otros cuerpos «naturales» o no-humanos, es decir, en los encuentros en los habitares naturales-humanos, como mostré en los parques, en las plazas y en las casas y sus patios.

Para D. Haraway, los cuerpos, como objetos de conocimiento, «son nudos generativos semiótico-materiales. Sus fronteras se materializan en la interacción social entre humanos y no-humanos» (1999, p. 124). En otras palabras, los cuerpos son nudos, son uniones, son encuentros, que más que reproducir, se generan en los discursos, en las representaciones y en las materialidades. De esta forma, todos los cuerpos se crean en las interacciones del mundo natural-cultural.

Las fronteras entre los cuerpos surgen en los encuentros y cambian en cada uno de estos. Es decir, los cuerpos se diferencian, pero a través de transferencias *entre*... Y así como los cuerpos son nudos, los mundos (los habitares) son nudos en movimiento (Haraway, 2016 [2003]), en el que los seres, sus cuerpos, se constituyen unos a otros en sus relaciones. Estas ideas de Haraway resuenan en los trabajos de J. Law y A. Mol (2012, p. 156, énfasis añadido), en donde los cuerpos son múltiples y se hacen en el conjunto de relaciones que exceden la dicotomía en la que se *tiene* y se es un cuerpo:

Tenemos y somos un cuerpo. Hay un modo de salir de esta dicotomía. Como parte de nuestras prácticas cotidianas, también hacemos (nuestros) cuerpos. En la práctica, los actuamos. Si el cuerpo que tenemos es el conocido por los patólogos después de nuestra muerte, y el cuerpo que somos es el que conocemos siendo conscientes de nosotros mismos, entonces, ¿qué pasa con el cuerpo que hacemos? ¿Qué puede descubrirse y decirse sobre este? ¿Es posible investigar el cuerpo que nosotros hacemos?

En otras palabras, salir de la dicotomía sujeto-objeto bajo la cual se ha construido modernamente la noción de humano, implica volver material las formas de investigar, pensando los cuerpos en relación a sus prácticas. Uno de los aportes centrales a la comprensión de los cuerpos desde los estudios sociales de la ciencia ha sido este, salir de la dicotomía moderna sujeto-objeto y entrar en la materialidad

de las relaciones múltiples. Aunque no es nada fácil hacer esto, pues el cuerpo-que-tenemos siempre se está intercambiando con el cuerpo-que-hacemos, Mol y Law proponen «mantener las prácticas en el primer plano todo el tiempo» (Mol y Law, 2012, p. 158).

De esta forma, en el ejemplo de la hipoglucemia de Mol y Law (2012, p. 163), se trata de pensar la hipoglucemia no como algo «oculto» en el cuerpo o debajo de la piel, sino como algo que se *está haciendo* en un conjunto de prácticas médicas, del paciente, de los aparatos, de las representaciones, de los miedos, entre otros:

Nos preguntamos «¿qué es la hipoglucemia?» y hemos encontrado que puede ser: *medida* como un nivel de azúcar en sangre por debajo de 3.5 mmol/l; *sentida* como sudoración, temblores o una sensación general de malestar; *contrarrestada* como algo a lo que se responde comiendo azúcar; *evitada* por miedo al coma o, peor, la muerte; mientras que también es *producida* como una solución con la que posponer complicaciones a largo plazo. Hecha de todas estas maneras, la hipoglucemia es todas estas cosas.

Esto tiene dos implicaciones, por un lado, los cuerpos *actúan* o *enactúan*. Los cuerpos están haciendo un conjunto de cosas en las que producen. Por ejemplo, el cuerpo de Eder, como se verá en la siguiente sección, actúa como un cuerpo que domina sus animales y los lleva. El cuerpo de Cristian, por otro lado, es un cuerpo que cuida, que diariamente está cuidando las vacas; no es un cuerpo de ganadero, que lleva, sino un cuerpo que acompaña. Lo que muestra que hay muchas maneras de actuar los cuerpos, de hacerlos, aunque la relación con los animales, aquí las vacas, aparentemente sea la misma.

De la mano de Law, Mol y Haraway, a lo largo de esta etnografía la apuesta metodológica ha implicado que la *materialidad* o la existencia de las casas, los patios, las plazas, los parques y ahora los cuerpos fueran analizados en las prácticas y en los encuentros de Librada con sus matas, de Cira con sus vacas, de Raúl y su labor de viajero de ganado, entre otros. En tal sentido, los «objetos del hábitat» además de ser explicados por las representaciones y creencias, han sido producidos por las prácticas de quienes los

habitan y de la mano del investigador que las produce en el discurso. En otras palabras, el hábitat y los habitares multiespecie también se han producido en la escritura del texto, en la descripción de las fotos, en el hablar con las personas y en el mirar animales.

Resulta importante ir mencionando esta conclusión en este capítulo sobre el cuerpo, pues a lo largo del texto he hablado de los animales y no-humanos que hacen habitares, que hacen la casa, los patios y los parques. He señalado que más-que-humanos también actúan y hacen sus cuerpos, en tanto formas de vida (*ethos*), que constituimos y nos constituyen. Este ejercicio ha sido producido en mi escritura, al mirar, caminar y pensar las relaciones entre plantas, animales y humanos. Sin embargo, hace falta problematizar las formas en que nos acercamos al conocimiento de las agencias más-que-humanos, a las formas como traducimos su experiencia en el texto y en las formas como creamos y entendemos su cuerpo: el cuerpo de las vacas, de los animales y sus relaciones.

V. Despret (2018) trabaja este problema y la forma en que pensamos y hacemos las relaciones entre cuerpos humanos y más-que-humanos desde las ciencias, desde los estudios sociales y desde la etología. Una de las preguntas centrales que utilicé para esta investigación, a propósito de muchos de los casos y ejemplos que Despret usa al pensar el cuerpo de chimpancés, ratas y caballos, fue la siguiente: ¿cómo los cuerpos humanos y no-humanos se vuelven más sensibles entre sí? Esta pregunta me llevó a cuestionar la forma especista en que se puede entender qué significa «ser un animal».³⁰

En uno de los ejemplos de Despret (2012, p. 237) sobre Hans, un caballo en 1903 que resolvía sumas, multiplicaciones, divisiones y raíces cuadradas, golpeando el suelo con la pata derecha, muestra cómo el cuerpo estaba siempre implicado en las relaciones que mantenían los doctores, matemáticos y miembros del zoológico con el caballo: este podía interpretar cuerpos humanos. Hans no solo mantenía las relaciones que

³⁰ Despret, a propósito de esta cuestión, señala que la comprensión sobre lo que significa «ser un animal» empieza con cambiar la forma de hacer la misma pregunta; esto es, la forma de relacionarnos con otros más-que-humanos y acercarnos a mundos más allá de lo humano deslocalizando los instrumentos de investigación clásicos y anclados a las ciencias del comportamiento.

caballos ya mantienen con sus jinetes: leer los músculos de quien los monta a través de la pisada del freno, sino que les hacía a las personas que le hacían preguntas y lo interrogaban moverse de otra forma, cambiar hábitos de sus cuerpos y hablar con el cuerpo; en suma, «les enseñó a verse afectados de manera distinta para así poder afectar de manera diferente».

Los cuerpos de humanos y no-humanos se afectan mutuamente en sus relaciones, se disponen a comunicarse en otros lenguajes que no pasan por conceptos o por lenguaje verbal, sino por el movimiento del cuerpo, por gestos, por acciones que incluso pueden ocurrir de manera inconsciente. En otras palabras, los cuerpos de humanos se transforman por los cuerpos no-humanos. Tanto Eder como Cristian, en su relación con sus animales se ven afectados, en movimientos que incorporan en sus cuerpos para comunicarse y en últimas para vivir, ya sea para vivir en la misma casa o para viajar. En esta relación, además, cuerpos humanos y no-humanos aprenden constantemente. Hans (citado en Despret, 2012, p. 237), para volver al ejemplo, enseñaba movimientos que les hacía a los humanos moverse con él:

Hans el caballo estaba guiando a los interrogadores más de lo que ellos le guiaban a él. Sus cuerpos humanos no solo eran sensibles a su propio deseo de hacer que el caballo tuviera éxito, sino que también estaban traduciendo el deseo del caballo por ayudarles a que le guiaran a él con éxito.

Despret reflexiona sobre cómo *devenimos con...* tomando el concepto de Haraway (2008), para mostrar cómo las separaciones entre especies no solo son falsas, sino que han moldeado los estudios sobre animales y nuestra comprensión sobre ellos de forma humano-centrada. Para evidenciar esto, en otro ejemplo interesante, la filósofa (Despret, 2018, p. 21) señala cómo varias primatólogas evidencian que en el trabajo de campo su cuerpo era afectado de formas muy visibles por las hembras chimpancés con las que convivían:

Janice Carter cuenta que su ciclo menstrual se alteró completamente al vivir con las hembras chimpancé a las que reintegraba a la naturaleza [...]. Bajo el efecto del impacto de

las nuevas condiciones de vida, su ciclo sufrió una amenorrea de seis meses; [...] durante los dos años de campo siguientes, se sincronizó con el de las hembras y se volvió un ciclo de treinta y cinco días.

Los cuerpos siempre son afectados, tanto los de humanos como los de no-humanos. En su trabajo de campo, B. Smuts, comenta Despret, empezó haciendo lo que le había enseñado en la universidad: entrar al mundo de los animales y hacerse invisible poco a poco, con el objetivo de que los babuinos se ocuparan de sus asuntos «como si el humano no estuviera presente». Con el paso del tiempo, sin embargo, continúa, no pudo seguir creyendo que los babuinos eran indiferentes a su cuerpo. Así, en el proceso de interactuar, Smuts adoptó un comportamiento distinto, cambiando su manera de andar, de sentarse, aprendiendo otra forma de ser en el mundo, de ser en relación.

En este caso, ni Eder ni Cristian ni Cira son etólogos, pero cada uno ha aprendido un lenguaje, una forma de «comunicación incorporada» que les facilita la vida y la relación con los animales que viven con ellos. En este sentido, Despret (2018, p. 23) menciona:

El cuerpo se vuelve el sitio de lo que puede afectar y ser afectado; [...] aquello que supone Smuts no es devenir el otro en la metamorfosis, sino devenir con el otro; no para sentir lo que el otro piensa o siente, como lo propondría la engorrosa figura de la empatía, sino para acoger y crear, de alguna manera, la posibilidad de inscribirse en una relación de intercambio y de proximidad que no tiene nada de una relación de identificación.

Para este caso, esto significa que aquí, en Gamero y en Palenque, no es que los humanos se conviertan en animales o viceversa. Más bien, brotan historias y aperturas en las que ser es *ser con otros* y devenir es *devenir con otros*; viajar ganado y cuidar vacas.

Finalmente, este conjunto de relaciones con no-humanos, como hemos visto en el caso de quienes habitan y hacen las casas y plazas, también hacen los cuerpos entre el género y la raza. Como he observado, las vacas de Cira y Cristian no son el ganado de Eder o de Raúl, o, en otras palabras, existe una relación con los animales

en cada casa, en la que su cercanía, proximidad y convivencia, es mediada por relaciones de género y raza en las que por un lado unos cuerpos se feminizan y otros se racializan.

Viveros (2002, p. 276) permite pensar la pregunta sobre los cuerpos de forma situada en la raza y el género: «¿De qué cuerpo hablamos cuando calificamos un cuerpo como “sexuado”, “generizado”, “racializado”?». Esta reflexión, lejos de ser cercana a la cuestión ¿qué es un cuerpo?, no construye una identidad fija o dada; implica, en su trabajo sobre masculinidades, que cuerpo e identidad no son categorías monolíticas ni realidades o estructuras dadas ahistóricamente. En este sentido, los y las habitantes de los pueblos entre el Canal del Dique y los Montes de María tienen una historia localizada, de la que no se pueden excluir las tensiones que constituyen y crean cuerpos clasificados, signados, marcados y naturalizados por la diferencia sexual, por los discursos de superioridad, por los discursos coloniales de la raza y sus prácticas. Esto resulta central para los estudios de hábitat, pues las relaciones con «la naturaleza» se hacen en relaciones de poder y dominación; y así como los cuerpos de humanos y no-humanos son afectados unos con otros, las tensiones de género y de raza también median las formas en las que habitamos y vivimos.

En los siguientes apartados exploro dos momentos en que los cuerpos de humanos y no-humanos se hacen en el marco de resistencias y estructuras de dominación, pero también en relación, en afectos y devenires en la historia de dos jóvenes: Eder, de Palenque, y Cristian, de Gamero.

Historia de los cuerpos animales y humanos

Estas tierras palenqueras, las tierras del señor Pedro Mario Reyes, papá de Eder y su hermano, Adolfo Reyes, Adolfo, son importantes material y simbólicamente en la historia de Palenque y del ganado palenquero. Constituyen un triunfo de la resistencia cimarrona durante cientos de años frente a la expropiación de sus cuerpos y tierras por parte de esclavistas, ganaderos y recientemente a paramilitares y la marginación estatal. Pero, además, evidencia la historia entrecruzada de cuerpos humanos y no-humanos que comparten resistencias y devenires a lo largo de la historia de pueblos negros del Caribe.

Palenques y cuerpos

Hace falta ubicar la historia de los palenques para comprender las profundas imbricaciones con los cuerpos y sus consecuencias para la identidad negra en el Caribe. La historia de Palenque ha sido una historia de luchas y resistencias que se remonta a finales del siglo XVI. Como subraya el historiador palenquero Cassiani (2014a, p. 71):

La resistencia se constituyó en una respuesta a las políticas agenciadas por las instituciones coloniales y esclavistas [...]. Los esclavizados, sin embargo, no asumieron su «condición» y, desde el momento en que fueron raptados, crearon distintas formas de resistencia, desde la negación a consumir alimentos, pasando por el suicidio, arrojarse al mar, hasta el enfrentamiento cuerpo a cuerpo con los guardianes esclavistas. [...] Ya para el siglo XVIII, los palenques se generalizaron como símbolos de resistencia libertaria.

La resistencia de cientos de pueblos negros se materializa en la construcción de espacios libres en los cuales se pudiera habitar fuera de las ciudades coloniales. Más que huir de los esclavistas, de las autoridades y fuerzas del Gobierno, este proceso se convirtió en una guerra. Los líderes cimarrones, ante la persecución y la presión ejercida por los ejércitos, «optaron por ubicarse en zonas abruptas, rodeadas por monte espeso que les dificultara el acceso a sus enemigos. Algunos de estos [de los palenques] estaban fortificados con empalizadas, bordeados con trincheras, zanjas, estacas y trampas en los caminos» (Cassiani, 2014b, p. 74).

Como muestra M. C. Navarrete (2003, p. 121), la vida en los palenques nunca fue fácil, sobre todo por la fuerte presión que ejercían las autoridades sobre los y las fugitivos y «la persecución de los cuadrilleros que eran enviados a buscarlos y a destruir los palenques». Esta, entre otras, es una de las razones que explica por qué muchos de los esclavos que habían escapado y llegado a los palenques, salieron por su propia voluntad y se refugiaron en las estancias existentes entre las ciudades. Algunos cimarrones preferían las estancias en donde tuvieran parientes, antes que resistir

los embates de la guerra en los palenques, con el posible costo de volver a ser esclavos esta vez en haciendas.

De esta forma, los palenques se convirtieron a lo largo del siglo XVII en uno de los mayores problemas de la sociedad colonial del Caribe continental. Las huidas individuales, el cimarronismo, las rebeliones masivas, los ataques a las haciendas, el robo de animales, el ataque a blancos y a criollos y la conformación de palenques fueron todo un espectro de resistencias en las que debe ubicarse la historia del pueblo y de los cuerpos racializados.

En cierto sentido, cada cuerpo se convertía en un palenque. Las estrategias de resistencia iban desde formas en que los cuerpos resistían individualmente (suicidios, confrontación, fingir enfermedades) y colectivamente (genocidios, fugas colectivas, insurrecciones, levantamientos y conformación de palenques) (Cassiani, 2014b, p. 83). Los palenques de la sierra de María y todos estos territorio en los que hoy existen las tierras de la familia de Eder fueron históricamente tierras por las que pasaron Benkos Biohó, el palenque de la Matuna, y Domingo Angola y Nicolás de Santa Rossa, en el palenque de San Miguel. Esa es la importancia histórica de las tierras palenqueras y de los cuerpos que hoy resisten en Palenque de San Basilio.

Resulta necesario ubicar cualquier reflexión sobre el cuerpo en las luchas por estas tierras históricas de resistencia negra, que, sin embargo, hoy siguen siendo empobrecidas y marginales. Aun así, señala Peter Wade que los palenques contribuyeron a la identidad negra en dos sentidos. Por un lado, fueron lugares en los que el mestizaje con la población blanca (en tanto proceso violento de despojo del propio cuerpo) fue limitado e interrumpido, manteniendo la presencia física negra. Pero además los palenques fueron espacios en los que formas culturales afroamericanas pudieron tener autonomía no solo en el sentido de «supervivencias» puras de África, sino de formas en las que no primaba el racismo en la organización social: se dialogaba con blancos, indígenas, católicos, etc. (Wade, 1997, p. 124).

Por otro lado, los palenques tuvieron como función simbólica la representación del impacto de los cuerpos negros en la región Caribe colombiana tanto en tiempos de la Colonia como en la actualidad (Wade, 1997); durante la Colonia, como espacios y

cuerpos insurrectos y en la actualidad como patrimonio inmaterial de la humanidad que resiste al empobrecimiento y negligencia estatal. De esta manera, siguiendo a Laó-Montes (2020, p. 57), los palenques y el pueblo palenquero se convirtieron en

faros de esperanza para el logro de la libertad, así como inspiración ideológica para la identificación con la africanidad y la negritud [...]. Las resistencias y luchas contra la esclavitud constituyen un legado primordial de los sujetos y pueblos afrodescendientes a las Américas y el mundo.

Palenque es un conjunto de memorias vivas que encarnan los cuerpos del presente. Los palenques nunca fueron comunidades homogéneas, pues en estos se agruparon múltiples orígenes africanos y toda la diversidad cultural que esto representa, además de las distintas «adaptaciones» a situaciones locales y los distintos grados de criollización (Navarrete, 2003). Pese a esto, estas memorias son encarnadas por la comunidad palenquera en la actualidad, desde costumbres, tradiciones religiosas, peinados, hasta algunas formas de relacionarse con mundos no-humanos.

Para el campo del hábitat es de vital importancia pensar las memorias que encarnan los cuerpos que habitan territorios. En este caso, la historia palenquera se encuentra articulada a los cuerpos de las y los habitantes y sus historias en el espacio y en la construcción de sus habitares.

Cimarrones: entre humanos y no-humanos

Como advierte María Cristina Navarrete, entre el siglo XVII y mediados del XVIII el sustento principal en las sociedades cimarronas fue la horticultura. Así como la construcción de huertos era una de las primeras tareas de hombres y mujeres que empezaban a conformar palenques, una de las primeras y principales tareas de las tropas que buscaban los palenques era destruir los huertos, pues sabían que eran centrales para la subsistencia de los y las palenqueras (Navarrete, 2003). Rápidamente, los cimarrones diversificaron sus actividades mediante la caza, la pesca y la ganadería. Muchas de estas técnicas, sobre todo de la pesca,

fueron aprendidas de los indígenas; sin embargo, los saberes y técnicas de la ganadería tuvieron un origen distinto.

Tanto Navarrete como Friedemann señalan que el fuerte vínculo que existe entre palenqueros y ganado se puede rastrear no solo por el contacto que ya tenían negros y negras esclavas en las estancias y haciendas con el ganado y su cuidado desde el inicio de la Colonia, sino por la larga tradición de pastoreo tradicional de los pueblos africanos que llegan esclavizados a América. Como prueba de esto, Friedemann (1979, p. 57) afirma que su experiencia en el manejo de ganado:

fue transferida a grupos de indígenas guajiros, cuando los cimarrones negros buscaron refugio entre tales indígenas. Su pastoralismo de reses, caballos, ovejas y cabras es posterior a la Conquista y coincide con la llegada de los negros a la Guajira [...]. Por ello, no extraña que a los actuales descendientes de los cimarrones en el poblado Palenque de San Basilio se les encuentre culturalmente identificados con el ganado, su crianza y su cuidado, pese a que son pocos los dueños de gran número de cabezas.

En otras palabras, los pueblos negros cimarrones enseñaron a indígenas guajiros a manejar el ganado. Esto implica que ha existido una relación estrecha del pueblo palenquero con el ganado que no solo se ubica en la historia colonial de las haciendas. Como recoge Friedemann (1979, p. 57), *ganado*, en lengua palenquera es «ma ngombe» y significa:

El ganado, las vacas, los toros y los terneros que manejan los hombres en los corrales de ordeño en el monte, o que empujan los niños y los jóvenes por los potreros, por las trochas, o a lo largo y ancho de las calles.

Con el tiempo esta relación con el ganado del pueblo palenquero ha variado, se ha transformado y ha tenido distintos matices que resulta importante señalar por sus resonancias en la historia del pueblo de Palenque y en la resistencia y memoria encarnada de sus cuerpos.

Friedemann observa que, en las estancias y haciendas en el siglo XVIII, específicamente para 1772, «eran 1102 negros quienes en esclavitud cuidaban las 31 300 cabezas de ganado registradas en un censo que incluyó las villas de Tolú, San Benito Abad y trece pueblos de la provincia de Cartagena de Indias» (1979, p. 58). Aquí las labores de ganadería eran desarrolladas por mujeres y hombres esclavizados. Este fue el origen de pueblos que no fueron palenques como Gamero, en los que para estos años ya existía una fuerte concentración del ganado en pocas manos.

Las personas que escapaban de las ciudades, de las haciendas y de las estancias y que fueron conformando palenques, van creando pueblos de antiguos ganaderos, ahora sin ganado. Estos cuidaban ganado en las haciendas en su condición de esclavos y posteriormente, en la conformación de palenques, robando ganado y animales. La presencia de caballos, vacas y en general de ganado, por tanto, inicia como un proceso de apropiación de animales que cimarrones obtenían saqueando haciendas y estancias:

Los negros cimarrones también representaron una amenaza para las estancias, pues no dudaban en robar cerdos y reses para proveer de carne a los palenques que construían en la selva. Estos salaban y ahumaban la carne de los animales hurtados y mientras las autoridades no lo impidieran, también implementaban la crianza del puerco, animal que fácilmente podía alimentarse y reproducirse, y sembraban rozas de maíz y plátano. (Castaño, 2006, p. 283)

Pero además del robo de ganado existe un encuentro interesante entre las comunidades cimarronas³¹ y el llamado ganado cimarrón. Según Friedemann, «rebaños de ganado cimarrón fugado de los hatos también recorrían los bosques y, junto con el botín de los asaltos palenqueros a estancias y haciendas, debieron hacer parte de los poblados de negros cimarrones» (1979, p. 57). En otras palabras, parte del ganado cimarrón, «animales que dejaban de ser domésticos porque se alzaban en el monte o en las praderas

31

Cimarrones o sociedades cimarronas son todos aquellos hombres y mujeres que durante la colonia huyen y empiezan a conformar palenques.

naturales» (Castaño, 2006, p. 252), llegaban a conformar palenques y eran nuevamente «domesticados» por negros cimarrones.

Al tiempo en que se multiplicaba el ganado cimarrón, los negros cimarrones conformaban palenques en toda esta región. El ganado cimarrón fue ganado que dejó de ser doméstico, los negros cimarrones fueron personas africanas, hombres y mujeres esclavizados, que escaparon de la esclavitud. La historia del cimarronaje, para humanos y no-humanos resulta ser una historia parecida, o por lo menos tiene encuentros en los que resuena la agencia de cuerpos que se liberan, que dejan de ser domésticos y esclavos, en fin, usados y explotados por hombres blancos. De acuerdo con García (2018, p. 28):

Actualmente términos como *cimarrón*, *cimarrona*, *cimarronaje* se utilizan como forma de acción política y visibilización de colectivos afrocolombianos y comunidades negras en nuestro país. San Basilio de Palenque se autodefine y se identifica como un pueblo cimarrón, como un palenque heredero del proceso de cimarronaje del siglo XVII.

Hace falta investigar las formas entrelazadas en que ocurre este cimarronaje de cuerpos humanos y no-humanos, que, aunque vuelve a significar un proceso de domesticación para el ganado, se hace bajo condiciones, formas y repertorios distintos, en los que la vida en comunidad se comparte y se hace de forma distinta, como se observó en el anterior capítulo en la conformación de la plaza del pueblo de Palenque, por ejemplo.

La historia de la explotación resulta ser una historia compartida, entre especies, en la que los cuerpos son «cabezas» que se cultivan. El conteo de los cuerpos de esclavos se hacía por «cabezas de negros», como ahora se hace el conteo de «cabezas de ganado»:

En el año 1697, con la llegada a Cartagena de veintisiete «cabezas de negro», chicos y grandes, que agarró en uno de los palenques de las sierras de María el sargento mayor Luis de Tapia Villavicencio, se desató en esa ciudad una polémica por su posesión legal [...] una vez que los cimarrones eran apresados, la primera indagatoria que se les hacía era por

sus nombres y quiénes eran sus propietarios. Si los esclavos eran criollos, lo más seguro era que portaran los apellidos de sus dueños. Este era un indicio de quiénes eran sus amos. (Navarrete, 2003, p. 127-128)

Tiempo después de estos encuentros, en los que cuerpos cimarrones de humanos y no-humanos convivían o empezaban a convivir, ya en el siglo XX, el ganado de terratenientes vuelve a ser usado de forma distinta, esta vez para expropiar y despojar tierras palenqueras y ganado palenquero:

El ganado de los terratenientes sirvió a comienzos del presente siglo como punta de lanza para desalojar a los palenqueros del Bajo Grande de Palenque, donde acostumbraban a sembrar arroz, maíz, maní, yuca y ñame durante parte del año y el resto del tiempo a dejar pacer sus ganados en forma comunal. Las cercas empezaron a correrse y los palenqueros a retirarse hacia las partes altas. (Friedemann, 1979, p. 59)

En otras palabras, luego de la persecución a los palenques a lo largo de más de cien años durante el siglo XVII y el siglo XVIII, y tras su marginación a lo largo del siglo XIX, las tierras palenqueras han sido progresivamente expropiadas por los grandes ganaderos blanco-mestizos de la región, que compraron tierras que antes fueron estancias o tierras de la iglesia y utilizaron el mismo ganado para ocupar y expropiar territorio y monte palenquero. La historia de Palenque, de esta manera, ha sido la historia de un pueblo guerrero, que luego de formalizar la tenencia de sus tierras mediante el acuerdo histórico con el gobernador de Cartagena en 1714, entró en una fase de tranquilidad relativa, en la que lentamente, a través de la llegada de nuevos dueños de la tierra y de la ganadería extensiva, ha estado perdiendo la tenencia de tierras que han habitado desde inicios del siglo XVIII. Guillermo Valencia (comunicación personal, febrero de 2020)³² resume esta historia de la siguiente forma:

32

Él escribió en forma de cuentos la historia de esta región en su libro *Obituarios negros* (2018). Este libro puede complementar sus testimonios a quien interese su lectura.

Desde 1800, te voy a hablar aquí, lo que existía en el Canal del Dique eran haciendas. La hacienda San Agustín de Sincerín, que le pertenecía a los padres dominicos, donde queda ahora el pueblo de Sincerín. Entre estas haciendas, Palenque era una zona de distensión, como el Caguán, donde a partir de 1700 las autoridades locales de Cartagena decidieron dejarlo como una zona de distensión para que los negros cimarrones no siguieran delinquiriendo, porque ellos eran muchas veces quienes delinquían. En el combate, eran negros contra blancos... fue una lucha de parte y parte, ¿ya me entiendes? Ya en el final del siglo XIX es que va cambiando la cosa... las haciendas comienzan a ser parte del Gobierno, la Iglesia también empieza a soltar muchos terrenos. Este proceso se llama desamortización. Había bienes que no se podían vender en ese momento, eso cambia, por estas reformas nacionales se empieza a vender y muchos terrenos empiezan a ser del gobierno. Entonces vienen los empresarios y empiezan a comprar esas haciendas. En este caso los empresarios más importantes que tuvo la región de Dique fueron los hermanos Carlos y Fernando Vélez Daníes.

Los hermanos Vélez Daníes compraron tierras desde María la Baja y las convirtieron en haciendas ganaderas. Estos eran los principales exportadores de carne de ganado a las islas de Cuba y las Antillas, fueron entre otras cosas los fundadores del Club de Cartagena. Desde la perspectiva de Guillermo, esto significó que todo el ganado que está en la región del Canal del Dique, incluido el ganado de los palenqueros, fue «ganado velero», pues era ganado de los Vélez Daníes. Estos empresarios tenían tanto ganado que mucho se escapaba y se volvía cimarrón, siendo este el ganado que los palenqueros aprovechaba para cogerlo y «meterlo a Palenque».

Lo interesante de la historia de Guillermo es que, si bien refuerza el hecho de que tierras palenqueras sí fueron constantemente expropiadas por la presencia de ganadería extensiva, también observa que los palenqueros se consolidaron como ganaderos con el ganado de los Vélez Daníes. Esto significa que los palenqueros se vuelven ganaderos a finales del siglo XIX y centralmente en la primera mitad del siglo XX. Sin embargo, dice Guillermo, Friedemann excluye esta parte de la historia del ganado en Palenque.

La historia de Guillermo Valencia coincide con historias como las de María Cimarra, mujer palenquera de más de ochenta años, quien me cuenta que en Palenque había mucha leche cuando ella era niña (inicios del siglo XX) y que las palenqueras iban a vender al Central Colombia, ingenio azucarero de los Vélez Danés:

Los hombres cuidaban el ganado, las mujeres trabajaban lavando, teniendo los muchachos... las mujeres aquí nunca se ocuparon del ganado. Los niños chiquitos, como de doce años sí salían ordeñar, salía a echar ganado... Yo iba con mi mamá a vender leche al ingenio. Había mucho ganado en Palenque, mucha leche. (M. Cimarra, comunicación personal, octubre de 2018)

Este conjunto de historias cruzadas permite para ubicar las relaciones entre ganado y humanos, pero además permite pensar las prácticas y relaciones con animales de forma situada y en el marco de relaciones de poder que reflejan resistencias y tensiones en esta región del Caribe. Es necesario, por tanto, pensar las historias de cimarronaje como un relato en el que intervienen agencias humanas y más-que-humanas. En este proceso, distintos habitares se han constituido a partir de agencias más-que-humanas: del ganado de empresarios que ocupaban tierras y del ganado cimarrón que se internaba en el monte y se separaba de las haciendas, de las estancias y, en últimas, del hombre blanco. Todo esto, al mismo tiempo que los pueblos cimarrones conformaban y hacían sus pueblos en la lucha de espacios fuera de instituciones coloniales y esclavistas.

Pensar materialmente los cuerpos implica pensar estas historias y reconocer las memorias encarnadas que dan sentido hoy a las prácticas ganaderas, a viajar ganado, a cuidar vacas, a tener ganado en el pueblo, en los patios y en las casas, en fin, a hacer la vida y los lugares en los que se habita con más-que-humanos o en relaciones entre otredades significativas, con otros cimarrones, por ejemplo.

Viajar ganado y cuidar vacas



Figura 16. Camino a la finca de Eder. **Fuente:** fotografía de Sebastián Espinosa, octubre de 2018.

Ya con la rutina clara del Transcribe, llego al terminal en cuarenta minutos. Cojo el bus de «María la Baja» y en cincuenta minutos estoy en el Viso. En Palenque llego adonde Eder, le hago una muy corta entrevista, más a modo de conversación. Me cuenta su experiencia de niño, casi de juego, con el ganado. Óscar, un palenquero-venezolano, me presta las botas pa ir al monte, a la finca del papá de Eder y sus tíos.

Me prestan un caballo y nos vamos con Marcos y Eder a llevar diez reses a la finca. Iniciamos el recorrido que dura una hora y media a caballo, pasamos por monte palenquero, por las tierras y el ganado de la familia del profesor Bernardino Pérez. Eder va adelante, con Marcos, en un caballo; yo los sigo atrás, en uno aparte. Nuevamente pienso —al ver a Eder montar— que todavía es un niño y que, para él, el ganado es un juego. Van riendo todo el camino. Llegamos a las tierras de su familia: una casa en un montículo de tierra habitada por gallinas y por puercos.

Los puercos llegan como perros cuando sienten a Eder, que también les habla con sonidos y gestos como a las vacas. Desde esta finca, a lo lejos, se ve Palenque, en las faldas de los Montes de María.

Las tierras de Pedro Mario Reyes son extensas. Tiene muchos animales, como ganado, cerdos, caballos y gallinas. Eder me cuenta que su papá tiene unas 65 reses y su tío, Adolfo, tiene más de 200. Es una familia de ganaderos desde hace tiempo; su abuela, la señora Lauriana Erazo, fue quien les dejó la mayoría del ganado. En Palenque cada hermano tiene una casa en la misma calle, al lado de la plaza. Los hijos siguen en el pueblo con sus padres, como Eder y su hermano. La mayoría de las hijas vive en Cartagena.

En la pequeña casa de la finca pasamos un rato, saludo al papá de Eder brevemente, pues está vendiendo unas reses y anda ocupado.

Luego nos devolvemos, nuevamente a caballo. En el camino, ya después de andar casi dos horas a caballo, más preocupado por llegar bien y sin caermme, voy pensando que se necesita «buen ojo» para entender el cuerpo y aún más para entender y pensar cuerpos no-humanos. Un «ojo» entrenado para ver cierto tipo de gestos, movimientos y lenguajes entre cuerpos que viajan y se hacen en cada viaje a la finca, en el caballo y con el ganado.

Sin embargo, en el camino, pienso que quiero escribir sobre Eder y la experiencia de andar con ganado, que resuena con la de Raúl Salas como viajero de ganado. No solo por este corto viaje por tierras palenqueras, sino por la relación de Eder con las vacas de su papá y por su oficio de pequeño ganadero y viajero: su cuerpo encarna una memoria histórica de convivencia con el ganado y con otros cuerpos cimarrones.

SEBASTIÁN ESPINOSA, Cartagena (Bolívar), octubre de 2018

Andrea García, en su etnografía *Los hombres de Palenque* (2003), reflexiona sobre las formas en las que se configura la masculinidad y la identidad masculina desde cuerpos y espacios en Palenque. Este trabajo, junto a la etnografía clásica de Friedemann (1979), me ayudó a pensar las maneras en que desde el cuerpo conocemos el mundo, nos reconocemos y reconocemos a los otros. No obstante, lo que vengo elaborando en este último capítulo complejiza la visión según la cual los cuerpos humanos se hacen únicamente en función de otros cuerpos humanos. También

cuestiona la idea de habitares y espacios en los que solo priman agencias humanas.

Los cuerpos, como vengo observando, tanto humanos como no-humanos, se afectan mutuamente, de manera que unos y otros se están haciendo en sus encuentros. El ganado, las vacas y demás animales con los que palenqueros y palenqueras han vivido me permiten pensar que los cuerpos son uniones históricas y nudos discursivos y materiales. Habitar con otros más-que-humanos se da en un movimiento que incorpora la materialidad con la memoria y la vida. Es por esto que comprender cómo habitamos un cuerpo significa comprender cómo son las relaciones que tenemos con otros cuerpos. El trabajo histórico de Navarrete (2003) y Cassiani (2014a, b, c) me ayudaron a pensar la experiencia de resistencia incorporada de los cuerpos palenqueros, a partir del proceso de cimarronaje, que resulta no ser únicamente una experiencia cultural, sino un movimiento del cuerpo hacia el monte, hacia lugares donde aparentemente todo es naturaleza.

Como dice A. García (2003, p. 112): «Parte de la identidad palenquera se encuentra en esta memoria del cimarronaje». Desde mi perspectiva, materialmente, esta memoria del cimarronaje fue un movimiento de cuerpos humanos y no-humanos y de relaciones con el espacio y con la «naturaleza». Es por esto que, desde el comienzo del tercer capítulo, vengo pensando la forma en que los espacios se hacen en las relaciones entre especies y en las formas de habitar: estas deben pasar por una reflexión desde el cuerpo, en el cuerpo y desde la historia situada. Esta fue mi labor en esta parte del trabajo etnográfico, en la que intenté crear materialmente la experiencia de viajar ganado en este día de andar monte con Eder y Marcos, con las vacas y los caballos.

De esta manera, pensar el hábitat también pasa por una reflexión de los cuerpos en relación, en este caso, de los cuerpos en relación con el ganado o con las vacas. Más allá de las identidades, más allá de la etnicidad, que implica que, hacia afuera, los palenqueros son negros, pero hacia adentro son cimarrones y, para los académicos, afrodescendientes (García, 2003), la pregunta sobre *habitar* materialmente la encontré en los viajeros de ganado, puesto que «viajar ganado» es un nudo que se hace y deshace en cada recorrido, en cada viaje.

Los cuerpos de Eder y de Marcos, en su oficio de palenqueros que viajan ganado, que se ocupan de ganado, se hacen en su oficio, en sus prácticas con el ganado que llevan y que traen. Como me dice Eder:

a mí me gusta el ganado, porque eso es lo que vengo viendo desde chiquito; me ha gustado cómo son ellos, cómo se relacionan, cómo los trato y me gusta siempre andar con ellos [...]. Yo trabajo con ganado desde los diez años. Trabajo con mi papá ayudándolo a ordeñar, trabajar, echar veneno en el monte, hacer corral, sembrar yuca, plátano, maíz, limpiar rosa. (Eder Cassiani, comunicación personal, octubre de 2018)

Es en esas acciones en las que el cuerpo se hace en relación. Es en ese «ver», «relacionarse», «tratar» y «andar» como Eder hace su cuerpo en la relación con no-humanos, con el ganado. A lo largo de su vida, desde niño Eder trabaja con ganado, este es un oficio de su familia que viene desde hace décadas en la historia de su familia y siglos en la historia de su pueblo cimarrón.

¿Qué significa viajar ganado? En primer lugar, «viajar ganado» o «andar ganado» implican un conjunto de movimientos y relaciones. La primera vez que escuché esta expresión fue por Raúl Salas. Contándome su historia, me dijo:

Los hombres nos hemos dedicado al ganado en Palenque. Las mujeres no. Las mujeres se dedican a otra cosa, se les trae la leche ahí y ellas la venden, o se la llevan y la venden en la quesería; y ellas van y sacan también para su casa [...]. Yo nací entre el ganado. Yo me dediqué a viajero. Viajero es que viaja ganado, de una parte, a la otra. Yo iba a San Cayetano, a la Malagana, a llevar bastante ganado. (Raúl Salas, comunicación personal, octubre de 2018)

Raúl tiene unos sesenta años, nació —señala— entre ganado palenquero, más o menos por el periodo en el que se acababa de liquidar el ingenio de azúcar Central Colombia. De entrada, para explicar el oficio de ganadero (de viajero), Raúl marca una diferencia de género importante, que ya Friedemann

encontraba en los oficios de hombres y mujeres de Palenque: el ganado es un oficio de hombres. Esto quiere decir que pensar las configuraciones de género en Palenque no solo puede hacerse desde la ubicación de las formas de socializar e interacciones en las que se construye lo masculino y lo femenino, sino que puede rastrearse desde el hacer o los haceres con los animales, aquí específicamente con el ganado. Viajar ganado, en cierta forma, significa «ser hombre» y «habitar como hombre», en tanto la experiencia de viajar, de caminar, pero también de tener animales, hace parte del repertorio de identidades masculinas. Como observaba en el anterior capítulo, habitar la plaza también estaba mediado por el género, pues las mujeres la vivían de otra forma, haciendo de este «espacio público» un espacio de hombres que históricamente también era el espacio del ganado.

Viajar ganado también significa caminar con ganado. Raúl fue viajero, andaba ganado. Sin embargo, el ganado también era viajero, pues andaba con él. Castaño (2006, p. 252) señala en su investigación sobre la introducción del ganado en esta región:

Tampoco se sabe mucho del ganado viajero que, arreado por indios, mulatos, negros y mestizos, surcaba distancias muchas veces superiores a los seiscientos kilómetros. Y sobre la vida cotidiana en las estancias, donde se criaba el ganado y existía una numerosa mano de obra, es pobre la investigación, y casi nula la literatura histórica.

En otras palabras, el oficio de Raúl, la forma en que hacía su cuerpo viajando ganado, posiblemente fue una actividad histórica a lo largo de esta región. El oficio de viajero no solo ha sido una práctica reciente, de Raúl en su juventud, sino ha sido una práctica histórica que se ha incorporado en los cuerpos de hombres palenqueros desde hace siglos. Esta ha sido una práctica que ha forjado el cuerpo de los hombres en su relación con los animales. Fue con Eder con quien pude explorar materialmente este «viajar ganado». Cuando le pregunté ¿qué es lo que más le gusta de trabajar en el monte, con ganado?, me dijo:

A mí siempre me ha gustado, desde chiquito, trasladarlo de un lugar a otro. Me gusta cuando lo voy echando, voy andando, y voy en un animal montado; lo voy jaldiando y eso. A veces hay ocasiones en que uno o dos animales se pasan pa otro lado y hay que corretiarlos, echarlos y eso. Uno va en el caballo, en el mulo, andando tierra. (Eder Cassiani, comunicación personal, octubre de 2018)

Viajar ganado, o en palabras de Eder «andar» o «trasladar» ganado, constituye una forma en que se hace el cuerpo de hombres ganaderos en Palenque. Existen un conjunto de movimientos que incorporan tanto Eder como su ganado y su caballo en sus cuerpos para comunicarse y para viajar. En nuestro viaje a caballo salimos por las calles de Palenque, pasamos por muchas fincas de palenqueros y algunas de palenqueras hasta llegar a la finca de su papá. En primer lugar, en el viaje había una comunicación corporal con el caballo y con el ganado que yo no tenía; mi caballo no era dirigido por mí, sino que seguía el caballo en el que iban Eder y Marcos. Esta comunicación entre cuerpos humanos y no-humanos, en el ejemplo del caballo, puede ser descrita como agenciamiento en el que se están haciendo los cuerpos.

En otras palabras, el andar con ganado implica una comunicación que aparentemente no existe entre cuerpos humanos y no-humanos, pero que se está haciendo en cada momento del viaje. Aquí existe un agenciamiento, un «aumento de dimensiones en una multiplicidad que cambia necesariamente de naturaleza a medida que aumentan sus conexiones» (Deleuze y Guattari, 2004, p. 14); es decir, la comunicación o la conexión corporal entre cuerpos existe en el momento como un aumento de relaciones, que van más allá de las determinaciones humanas. El ganado sabía por dónde ir. Más allá de ser llevado, de forma pasiva, el viaje era conjunto. No era un «pastor» con su rebaño, era un viaje en el que la comunicación entre los cuerpos era el hilo conductor. Como dice Eder:

El ganado no se pierde, ellos saben adónde van.
Eso viene de generaciones, como ya acostumbramos a los grandes, entonces los chiquitos vienen cogiendo la mentalidad

esa misma, de ir para donde van los grandes. (Eder Cassiani, comunicación personal, octubre de 2018)

Es en este sentido que los cuerpos y su andar vienen de generaciones, desde las que no solo Eder ha aprendido a viajar ganado, sino que el ganado aprende a viajar y en el que los cuerpos aprenden viajando juntos. En la medida en que los cuerpos pueden definirse por los agenciamientos de los que forman parte, la relación entre el ganado y el viajero puede definir los cuerpos de humanos y no-humanos. El ganado y los caballos no eran únicamente «viajados» o llevados; sabían por dónde iban, por dónde pasaban, por qué partes se metían. En muchas ocasiones, yo «guiaba» al caballo, pero el caballo me corregía y guiaba él el viaje. En esta relación que se hace en el viaje, en la que Eder guía sus vacas y las vacas lo guían a él, es que se hace la relación entre especies que forma la unión hombres-animales en Palenque.

Esta relación puede ser definida también como una forma de «devenir con» o «ser con», en la que, más allá de la empatía entre humanos llevando ganado, existe o surge la posibilidad de crear o de «inscribirse en una relación de intercambio y de proximidad que no tiene nada de una relación de identificación» (Despret, 2018, p. 23). Es decir, una relación en la que se es-con y se habla, se es y se vive con... no una relación en la que se trata de pensar como si el caballo o las vacas pudieran pensar o hablar en palabras.

La consecuencia de esto para el hábitat, para el campo del hábitat, es que los cuerpos se hacen conjuntamente habitando. Más que se disponga de cierta forma «un hábitat» para humanos y no-humanos, habitar significa, en este sentido, devenir con... ser con... Si existe esta posibilidad, que como dice Despret, no es empatía por lo otro no-humano, sino que en la práctica los cuerpos humanos se están haciendo con los no-humanos, es posible pensar las formas como habitamos desde el cuerpo en las relaciones que hacemos con el mundo. Esto es lo que ocurre cuando se viaja ganado, se vive y se hace una cierta relación con los cuerpos no-humanos, se construyen vínculos o conexiones que no son las mismas que existen en la ganadería extensiva o en la mera productividad y explotación de animales por parte de la ganadería extensiva. Aquí

la relación con los animales pasa por compartir la vida y compartir oficios: viajar ganado es, en últimas, una relación entre especies.

Es en este sentido que el cuerpo es una relación entre especies, que se hace constantemente en los distintos intercambios, en espacios y lugares situados. A lo largo de esta investigación he tratado de mostrar cómo se hace el cuerpo en el compartir la plaza y en el compartir la casa con otros significativos con los que también se hace el mundo. Aquí el cuerpo se hace en el viajar con... en el devenir con. No obstante, no todas las relaciones entre hombres y ganado son iguales, existen siempre diferencias que hacen que las experiencias con animales no sean siempre iguales, sino múltiples y situadas.

La segunda consecuencia es que los cuerpos no son unidades separadas, ni están compuestos por unidades o partes muy bien definidas. En anatomía, por ejemplo, los huesos aparentemente son unidades separadas, con fronteras claras. Para Ingold, al contrario, no son órganos separados o huesos separados que se unen y hacen un cuerpo, como una cadena que se ensambla por partes, sino algo más parecido a un nudo. Viajar ganado puede verse y entenderse mejor desde la materialidad del nudo que, cuando se desanuda, conserva su forma:

Para el ser viviente, la juntura —que como el resto del esqueleto nunca fue ensamblada sino más bien ha crecido con la persona a la que pertenece— no es tanto una conexión externa de elementos rígidos, sino una condición interna de movimientos correspondientes, unidos en el interior por medio de una malla lineal de ligamentos. [...] Al comparar la cadena y el nudo (ya he dicho que la cadena no tiene memoria) cuando se suelta la tensión de la cadena y se deja caer en el piso, esta cae como un montón desordenado. Pero si se desanuda una cuerda, sin importar cuánto se trate de enderezarla, la cuerda mantiene sus pliegues y dobleces y querrá, si se le permite, volver a enroscarse en una constitución similar a la anterior. [...] Asimismo pasa con los maderos que han sido unidos. Pueden ser separados y usarse en otras estructuras, pero sin embargo retendrán la memoria de su asociación previa. (Ingold, 2018, p. 51)

La memoria del cuerpo, tanto de Eder como de las vacas, no está separada y en el momento de la relación se junta como los eslabones de una cadena: una la memoria del animal y otra la memoria del humano. Más bien, la memoria es del agenciamiento entero; el cuerpo de ellos es una memoria que va «andando» entre ellos, es una memoria que va desde los pies de Eder al torso del caballo y de las vacas.

Esto significa, finalmente, que cuando se piensa materialmente el hábitat, las fronteras entre cuerpos humanos y no-humanos realmente son muy porosas y están muy poco definidas: decir «este es el cuerpo humano y este es el cuerpo animal, o este es el hábitat humano y este es el hábitat animal» resulta engañoso cuando se observan todos los agenciamientos que ocurren en las relaciones entre especies que dan sentido a la vida humana y más-que-humana que existe de manera conjunta.

Otras relaciones con el ganado

Como no son todos los cuerpos de hombres negros en esta región los que se hacen en estos viajes del ganado, y dado que ciertos tipos de cuerpos se hacen en relaciones específicas con otros no-humanos, conviene observar lo que ocurre con Cristian, el nieto de la señora Cira, con sus vacas: en este caso existen agenciamientos distintos entre los cuerpos que hacen que andar con ganado no sea lo mismo que cuidar vacas.

En los casos de Eder, de Raúl, la relación que existe con los animales se hace en un tipo de masculinidad específica. Una masculinidad en la que se entiende que las mujeres no viajan el ganado, no se relacionan con ganado de la misma forma:

Mis hermanas no trabajaban con ganado, solo aquí en la casa, ellas ayudaban a mi mamá y nosotros a mi papá. Aquí las mujeres casi no andan en eso, aquí solo los que andan en eso [en ganado] son los hombres. Las mujeres solamente aquí en la cocina, en la casa, los aseos y eso. (Eder Cassiani, comunicación personal, octubre de 2018)

Al igual que Raúl, Eder considera que la ganadería hace parte del mundo de los hombres. Y el hecho que esta relación con

los animales se construya como una relación no de explotación, sino de ser-con, no implica que las relaciones de género también operen de la misma forma. La masculinidad de los cuerpos de hombres palenqueros que se hace con el ganado implica también formas de desigualdad y diferencia con respecto a las relaciones que se cree pueden construir mujeres palenqueras con el mundo, con los animales.

En el trabajo etnográfico, no me fue posible trabajar con mujeres palenqueras, pero sí encontré en Cristian, nieto de Cira, una forma de relación distinta a la de los hombres palenqueros con el ganado. En este caso, Cristian no tiene ganado, sino que tiene vacas y, de igual forma, más que tener ganado, él cuida a sus vacas. Los significados, las acciones y los cuerpos cambian en esta relación. Cristian es quien en la casa ordeña las vacas, las cuida, les da de comer, pero ¿qué diferencias existen entre vivir en una casa con vacas, cuidarlas, alimentarlas y tener ganado?, ¿por qué la relación de Eder con el ganado es distinta a la de Cristian con sus vacas?

La primera diferencia, evidente, entre tener ganado y cuidar vacas, es la tierra. Eder es heredero de tierras, no es un hacendado ni muchos menos, pero su papá cuenta con tierras en las que vive el ganado de su familia. Cristian y su abuela, Cira, no tienen tierras, ella es dueña de la casa en la que viven con sus vacas. Ni Cira ni Cristian son ganaderos, ser ganadero implica la tierra. La relación de Cristian y Cira pasa por otro lugar, pues, aunque también es una relación de productividad, en la que se negocia con las vacas, se vende la leche. La convivencia en la casa con las vacas hace también que las prácticas con los animales sean distintas y por tanto las relaciones que hacen el cuerpo se establezcan de manera diferente.

En segundo lugar, en una conversación con Cira y Cristian, me llama la atención que la primera relación que señala Cristian con sus vacas es que existen personas que maltratan animales:

Cristian: A mí me encantan los animales. Hay personas que no les gustan, los maltratan. Yo soy una persona que le gusta ayudar los animales. Cuando están pariendo, yo los ayudo a parir.

Cira: Es partero de animales.

Cristian: A veces cuando no pueden yo se los saco.

Cira: Él es veterinario.

Cristian: A mí me gustan todos los animales. (Cira y Cristian, comunicación personal, julio-agosto de 2019)

El *ethos* de Cristian ante los animales es totalmente diferente al de Eder y Raúl. Para él la relación con las vacas tiene que ver más con «ayudar», que con «tener», «andar» o «viajar». Existe aquí una relación distinta en la que no se es un pequeño ganadero, aunque se tengan vacas. Cristian, antes que ser ganadero, tener tierras y ganado, es un cuidador que quiere ser veterinario. Tanto la relación con los animales como la forma en que se habitan los «lugares» y «roles» del ser hombre son diferentes.

Las categorías de raza, género, cuerpo e identidad no son monolíticas ni realidades o estructuras dadas ahistóricamente. Al contrario, existen siempre tensiones que constituyen y crean cuerpos clasificados, signados, marcados y naturalizados por la diferencia sexual y racial. De esta manera, Cristian y su relación con los animales también está mediada por el género. A diferencia de Eder, la de Cristian no es una masculinidad hegemónica. Cristian siempre está pendiente de los terneros. A lo largo de nuestra conversación, cuando estamos hablando, empieza a gritarle a los niños del parque: «¡oye, déjalos! Es que le jalan la cola y los ponen bravos».

Cristian mantiene otro tipo de relación con las vacas con las que viven en familia, haciendo otro tipo de agenciamientos en los cuales la práctica fundamental pasa por el cuidado. Joan Tronto (1993, p. 103), caracterizando el hecho de cuidar, menciona:

Sugiero que juzguemos el hecho de «cuidar» como una actividad de la especie que incluye todo lo que podemos hacer para mantener, continuar y reparar nuestro mundo, de manera que podamos vivir en él tan bien como sea posible. Ese mundo incluye nuestros cuerpos, nuestro ser, nuestro ambiente y todo aquello que hacemos para entretejer una compleja red del sostenimiento de la vida. El cuidado consiste, pues, en la suma total de las prácticas mediante las cuales nos ocupamos de nuestro bienestar, del de los demás y del mundo natural.

Cristian realiza un conjunto de prácticas de cuidado que van desde sus abuelos y sus casas hasta los animales: vacas, cabros, terneros, que viven y comparten su vida, su mundo. Esto resulta central para lo que vengo caracterizando como habitaes multiespecie, pues muchas de las convivencias y devenires entre humanos y no-humanos pasan por prácticas de cuidado. De esta manera, así como habitar significa en algunas ocasiones «devenir con», también significa tener prácticas de cuidado con el mundo.

En la casa de Cristian y Cira, el cuidado es una forma de interdependencia en la que cuerpos humanos y no-humanos se acogen y viven en enredos más-que-humanos que, como lo caractericé en el segundo capítulo, nos hacen pensar en la materialidad de las familias-más-que-humanas, sus uniones y sus consecuencias para el hábitat. Este cuidado, finalmente, pasa por el cuerpo de forma distinta, pues, más allá de la memoria que encarnan los cuerpos de animales y humanos en el caso de Eder, aquí la actividad productiva de la tierra no media y tampoco la masculinidad del ganadero, sino un tipo de conexión más íntima con el mundo y sus cuerpos: una conexión en la que se habita cuidando.

[Conclusiones: hacia una noción múltiple de hábitat



Cuando se percibe la naturaleza como una red, su vulnerabilidad salta a la vista. Todo se sostiene junto. Si se tira de un hilo, puede deshacerse el tapiz entero.

ANDREA WULF, *La invención de la naturaleza*

Vivimos entre habitares más-que-humanos. A lo largo de este trabajo sostengo que no vivimos únicamente en un mundo de humanos y hecho únicamente por humanos, sino que nuestras formas de vida en toda su diversidad, nuestros *ethos*, existen en relación con otros mundos, *ethos* y habitares no-humanos. La consecuencia de esto para los estudios y el campo del hábitat es la posibilidad de pensar el concepto de «hábitat» desde los vínculos múltiples que establecemos con agencias más-que-humanas, es decir, comprender el hábitat como constitutivamente multiespecie.

Como conclusiones presento algunas de las posibles visiones y tensiones del concepto de hábitat que surgen de este trabajo para repensar sus límites, alcances y posibilidades tanto en el campo teórico de los estudios de hábitat, como en su relación con otros saberes, disciplinas y experiencias.

Hábitat desde las ontologías relacionales

En primer lugar, desde las ontologías relacionales como enfoque diverso y multidisciplinar, pude pensar los espacios que habitamos más allá de las lógicas causales y de las ontologías modernas. Es decir, me permitió pensar e imaginar conexiones parciales que aparentemente no están presentes en las relaciones que a diario Librada y Cira tejen y sostienen en sus casas y en sus patios con otros más-que-humanos. Los estudios multiespecie abren todo un campo de posibilidades para las investigaciones de la Maestría en Hábitat, pues lejos de volver a marcar diferencias entre hábitats humanos y naturales, los entrelazan y los entienden materialmente relacionados.

La etnografía de habitares multiespecie, como metodología de investigación y escritura, además, me permitió pensar e investigar relacionalmente. En primer lugar, me permitió pensar de forma amplia el concepto de *ethos*, en tanto esfuerzo conceptual y categoría emergente en los estudios de hábitat; es una herramienta potente para pensar mejor las distinciones entre lo biológico y lo cultural y

pensar formas de vida encarnadas, estilos y maneras de ser en el mundo de plantas, de animales, de vacas y de sus relaciones con las historias de resistencia de pueblos negros del Caribe. En segundo lugar, la etnografía como forma de escritura me permitió anudar los problemas, temas y preguntas que de otra forma hubiera sido imposible unir. En última instancia, escribir es siempre un ejercicio de tejer relaciones, y la etnografía multiespecie constituye toda una apuesta por descentrar la mirada blanca y patriarcal sobre el mundo para tratar de pensar y sentir desde otros lugares.

Esta etnografía de habitares multiespecie, desde la visión de ontologías múltiples y relacionales, además, implicó un trabajo desde conceptos y referencias del feminismo, lo que me permitió hacer una lectura situada de la «naturaleza». En otras palabras, en las relaciones entre humanos y más-que-humanos que hacen casas, cuerpos y parques-plazas, las relaciones de género, de etnicidad y de raza siempre estuvieron presentes. No solo desde la apuesta por pensar estos pueblos como escenarios anclados a la historia del Caribe, sino desde relaciones que tejen diariamente estas mujeres negras en sus formas de habitar con plantas y animales, hijos, vecinos y el mundo en general.

Conocimiento situado y espacialidad situada

Desde el feminismo y los estudios sociales de la ciencia ha habido un llamado a dar cuenta de la localización y la situación de lo estudiado. Por ello, los tipos ideales replicables en el urbanismo tienen problemas y entran en tensión con las marañas hechas en la experiencia. La casa, el patio y el parque, más que mostrar formas homogéneas de socialización y convivencia, muestran los mundos existentes en los espacios que habitamos y que nos habitan. Esto solo es posible si se sitúa la experiencia y su materialidad.

Además, las personas y las agencias más-que-humanas que conocí no solo son productoras de espacios o agentes pasivos, sino que su experiencia entrelazada de vida da cuenta de que son productoras de conocimiento. En conclusión, es fundamental hacer estudios situados del hábitat. Esas experiencias entrelazadas de vida son productoras de conocimiento que deben ser tomadas en cuenta y que desafían constantemente los postulados del deber ser del hábitat y el urbanismo.

Hábitat como espacio artificial-natural

Desde el campo del hábitat debe existir una preocupación constante por las relaciones espaciales y formas de habitar más allá de lo humano. Para nutrir este debate, retomo la posición de Dolly Jorgensen (2017), que da cuenta de las tensiones existentes entre lo cultural y lo natural o, en sus palabras, entre los artefactos y los hábitats. La autora sugiere una opción intermedia respecto de posiciones como las de Francisco Sarabia cuando habla de las vacas en el parque de Gamero y la necesidad de prohibirlas. Ella señala que, para los no-humanos, los artefactos (en este caso, los parques) «son parte de su hábitat [...], pues, si bien los artefactos pueden no ser naturales, son parte de la naturaleza» (Jorgensen, 2017, p. 138). Así, las vacas de Cira tienen su hábitat en el parque e incluso en las vías.

El mundo, como he visto en Palenquito, en Palenque y en Gamero, está constituido por materiales naturales-artificiales y, por ejemplo, a la hora de abordar problemas prácticos de convivencia entre vecinos o en comunidades, «desde el punto de vista no-humano, las distinciones humanas entre lo artificial y lo natural no tienen sentido» (Jorgensen, 2017, p. 140). En ese sentido, desde mi interpretación, debería considerarse que todo hábitat humano es un «hábitat natural», en el que constantemente intervienen agencias no-humanas o simplemente en el que viven no-humanos interactuando directa o indirectamente.

Así, la consideración de parques y comunidades como multiespecie debe llevarnos a reflexionar sobre la necesidad de tener en cuenta las agencias más-que-humanas a la hora de pensar los espacios de convivencia y, en general, los de vida social. Entre otras cosas, porque resolver problemas prácticos como si el parque es o no un lugar para la vida de vacas o humanos, pasa por considerar las vidas entrelazadas que tenemos con los no-humanos. Para esto, dice Jorgensen (2017, p. 142),

los humanistas medioambientales deben adoptar las perspectivas de los «usuarios» no-humanos de nuestros artefactos construidos, dándose cuenta de que las distinciones humanas entre artificial y natural, artefacto y hábitat, pueden no ser ciertas desde un punto de vista más que humano.



Figura 17. Los niños de Gamero y el ternero de Cira. **Fuente:** fotografía de Sebastián Espinosa, octubre de 2018.

Las vacas, diariamente, están habitando el parque con los niños o con Cira. Algunos humanos asumen que otros cuerpos no pertenecen o no pueden habitar este espacio con nosotros, que no participan en la elaboración de este. Y pese a que en la planeación de espacios urbanos (como plazas y parques) el diseño se construye para y por humanos, permanece la tensión y potencia de que estos espacios han sido y hoy hacen parte del hábitat de no-humanos.

Siempre han sido habitares multiespecie y esto rompe la idea de que la modernización del parque y el desarrollo de la urbanización de los espacios debe implicar una separación radical entre humanos y animales. Esto pone de relieve la necesidad de *tener en cuenta* la existencia de otredades significativas en la vida cotidiana (Haraway, 2016 [2003]). Esto pasa en Gamero y en Palenque.

Finalmente, una de las consecuencias de esto desde la visión del campo del hábitat, es la posibilidad de investigar lo que hace que algunas formas de vida sean únicas. En otras palabras, no profundizar la diferencia entre especies sino poner la atención en *ethos* (formas de vida) de humanos y más-que-humanos de forma encarnada, en donde ser siempre es llegar a ser con otros, como dice Haraway

(2016 [2003]). Somos participantes de mundos más-que-humanos, así como mundos más-que-humanos participan y hacen los nuestros.

Hábitat como afecto natural-cultural

La historia de la casa de Librada Mendoza es la historia de Palenquito. Su casa y su patio, como habitar multiespecie, constituyen, para ella, una forma de hacer significativas otredades siempre excluidas: tanto los cuerpos racializados y marginados que viven a la orilla del arroyo como los cuerpos más-que-humanos con los que ella habita. Esta casa, más allá de ser un «espacio delimitado para los humanos» —o de ser una casa que, por sus ingresos, sería clasificada por algún urbanista como «vivienda de interés social»—, es fundamentalmente un espacio de relación en donde se anudan a diario humanos y más-que-humanos: plantas, mangos y arroyo.

Habitar la casa de Librada es habitar con las plantas. Un habitar, además, que implica para nosotros pensar el cuidado como una relación entre especies. Las ontologías relacionales y, en particular, la geografía feminista, me ayudaron a pensar la casa desde esta forma de cuidado entre especies. Este enfoque resulta nuevamente útil para el campo del hábitat, pues permite pensar proyectos de vivienda, casas de interés social y en general el hogar y la casa entendiendo que ser y habitar son siempre *ser y habitar en relación*: «La casa de Librada es una relación en la que múltiples mundos siempre se están articulando». Como observa Haraway (2016 [2003], p. 7): «Los sujetos, los objetos, los tipos, las razas, las especies, los géneros y los sexos son los productos de sus relaciones». Los seres no preexisten a sus relaciones y las casas de Cira y Librada muestran materialmente las cercanías entre humanos, plantas y animales y la manera en que cada una se hace en relación.

La casa, en suma, constituye una forma de habitar-multiespecie pues diariamente estar en el patio de Librada significa sumergirse en el enredo en el que existen distintos mundos compartidos y afectos natural-culturales (Dooren, Kirksey y Münster, 2016, p. 6). Estos afectos se potencian en la casa de Cira y Cristian, pues las relaciones entre especies en el patio de Cira ocurren como relaciones de cuidado, pues el patio y la casa *se hacen* en el cuidado de otros,

tanto desde la limpieza del patio como de los animales que deben ser atendidos, y cuidados.

Cira y Cristian me permitieron ver que existe la necesidad de pensar familias-más-que-humanas desde el campo del hábitat. Esto, en tanto habitar como acto mundano, permite dar cuenta de las profundas e íntimas maneras de compartir la vida. Las relaciones de proximidad no existen únicamente entre humanos; en esta casa, la familia de Cira está constituida por sus animales, por sus vacas, y su casa está formada por tres grandes cuartos o patios en los que viven y cohabitan distintas especies.

Hábitat como espacio de convivencia y encuentro

Del espacio «íntimo» y «privado» de la casa, paso a pensar las relaciones en lo «público». Aparentemente, en la casa pueden convivir perros, gatos y hasta vacas, pues es un espacio privado donde vive Cira y su familia. Sin embargo, al analizar el parque de Gamero y la plaza de Palenque, la producción pública del espacio que se comparte en parques y plazas evidencia tres puntos: (1) que no solo los humanos tienen la capacidad de construir o producir espacio; (2) que la idea de que los humanos y los animales no son habitantes, sino ocupantes de un mundo ya «amoblado», es falsa; y (3) que no existe un «aquí dentro» de la sociedad —de la casa, de lo privado— separado de un «allá afuera» de la naturaleza y la cultura.

Estas formas de habitar entre especies ocurren desde encuentros, y su materialidad atraviesa la historia del pueblo y la construcción de sus espacios. Los encuentros narran las relaciones natural-culturales que se viven en Palenque y en Gamero; la consecuencia de esto es que los encuentros entre humanos y no-humanos, en tanto reconfiguran identidades y espacios, dificultan las clasificaciones binarias de la ontología moderna y las separaciones entre hábitats humanos y naturales. En otras palabras, los encuentros cotidianos dan sentido a la vida compartida, puesto que encontrarse significa hacer parte del mundo, volverse mundano.

Los humanos no han sido los únicos que vivimos y nos comunicamos en el mundo (Dooren y Bird Rose, 2017). También para los no-humanos, los mundos humanos son parte de su hábitat y lo constituyen. El problema ha estado en la imposibilidad de pensar

naturaleza y cultura juntas en la construcción de ciudades, parques, plazas y calles. En Gamero y en Palenque, las vacas habitan diariamente el parque y la plaza. Estos espacios siempre han sido habitares multiespecie, lo que rompe la idea colonial de que la modernización del parque y el desarrollo de la urbanización de los espacios deben implicar una separación más radical entre humanos y animales; de hecho, comparten memorias encarnadas que se activan en los encuentros y, de cierta forma, hacen sus cuerpos.

Por otro lado, emergen un conjunto de posibilidades desde esta forma de pensar el hábitat. Por ejemplo, preguntarse por el «ser planta», «ser animal» y «ser objeto» para los hábitats, con ocasión de encuentros que deslocalizan la agencia humana en toda interpretación. Estas preguntas pueden ayudar en la comprensión profunda y relacional de lo que materialmente puede significar «ser animal», «ser planta» y «ser humano» en el campo del hábitat y de la ecología.

Cuerpos como formas de habitar

Así como la casa, el parque y la plaza, el cuerpo es una relación entre especies. Al reconocer la historia localizada de Palenque y Gamero en la historia colonial y esclavista, es central para los estudios de hábitat pensar y tomar «en serio» el cuerpo, en la medida en que las relaciones con «la naturaleza» se hacen en relaciones de poder y dominación en las que intervienen cuerpos de humanos y no-humanos. La ganadería extensiva, el ganado cimarrón, los pueblos blanco-mestizos y los pueblos cimarrones y negros comparten una historia natural-cultural cuyo hilo conductor es el cuerpo. Históricamente, el cuerpo esclavizado y explotado; actualmente, el cuerpo liberado, que deviene con otros más-que-humanos. De esta manera, pensar los cuerpos permite reconocer historias y memorias encarnadas que dan sentido hoy a las prácticas ganaderas: viajar ganado, cuidar vacas, tener ganado en el pueblo, en los patios y en las casas; en fin, hacer la vida y los lugares en los que se habita con más-que-humanos o en relaciones entre otredades significativas.

Las fronteras entre cuerpos humanos y no-humanos resultan porosas, pues se hacen en sus relaciones. Esto, desde mi perspectiva, abre una línea de investigación en el campo del hábitat en la

que la materialidad del cuerpo sea el eje que articule encuentros, relaciones de poder, cuidado del medio ambiente y proyectos o iniciativas de habitar en los que no se reproduzcan relaciones desinteresadas con el mundo.

Esta investigación tuvo como finalidad aportar algunas reflexiones para crear un espacio en los estudios del hábitat y en su campo, en donde fuera posible unir las preocupaciones materiales por los espacios y lugares en los que habitamos con la multiplicidad de relaciones humanas y más-que-humanas que los hacen posibles. Esto implicó un gran esfuerzo por articular y utilizar herramientas de la antropología, de la biología, de la filosofía, del feminismo y de la política; pero, centralmente, un esfuerzo por descolonizar las formas en que comprendemos nuestra agencia en el mundo.

Límites de la investigación: ¿cómo se hacen los hábitats humanos?

A lo largo de este trabajo, la pregunta por los hábitats multiespecie, en contraste con las nociones clásicas de hábitat, permitió explorar las formas en que mundos más-que-humanos nos constituyen. Sin embargo, una de las limitaciones de esta investigación consistió en no ver —desde la metodología de las ontologías múltiples— que los hábitats humanos también se están haciendo constantemente más allá de lo estructural de su predominio interpretativo y práctico. En otras palabras, si todo hábitat es multiespecie, múltiple, ¿cómo es que llega a hacerse y entenderse como solamente humano? O, en palabras de Santiago Martínez, lector de la tesis de la que surge este libro: ¿cómo se pone en acción la excepcionalidad de los hábitats humanos que interesan predominantemente y que han sido objeto de crítica en este trabajo?

A este respecto, es necesario plantear la necesidad de hacer investigaciones que den cuenta de este «lugar no marcado», que se hace y rehace cotidianamente desde la formulación de políticas de vivienda, estudios de hábitat, construcción de equipamientos colectivos, etc. Si, como dice Latour, «nunca hemos sido modernos», ¿cómo se ha hecho posible la consideración práctica y política de habitar únicamente humanos?

Referencias



- Abello, A. (2015). *La isla encallada*. Siglo del Hombre Editores; Parque Cultural del Caribe.
- Acero, M. (2017). *La relación humano-animal de compañía como un fenómeno sociocultural: perspectivas para la salud pública* [tesis de doctorado]. Universidad Nacional de Colombia.
- Augé, M. (2000). *Los no lugares: espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa Editorial.
- Avella, F. (2001). Bases geohistóricas del Caribe colombiano. En A. Castillo (ed.), *Respirando el Caribe: memorias de la cátedra del Caribe Colombiano* (pp. 54-71). Universidad del Atlántico.
- Ávila, I. (2016). *La cuestión animal(ista)*. Ediciones Desde Abajo.
- Barad, K. (2003). *Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter*. *Sings*.
- Barua, M. (2015). *Encounter: Environmental Humanities* 7(1), 265-270.
- Berger, P. y Luckman, T. (1968). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
- Borsellino, L. (2015). Animales liminales en la urbe: espacios, resistencias y convivencia. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* 2(1), 74-95.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas*. Anagrama.
- Braidotti R. (2006) *Transposiciones: sobre la ética nómada*. Gedisa Editorial.
- Braidotti, R. (2013). *Metamorphoses: Towards a materialist theory of becoming*. John Wiley & Sons.
- Bustos, D. (2019). *Magín Díaz: el Orisha de la rosa* [álbum]. No-name.
- Burgos Cantor, R. (1984). *El patio de los vientos perdidos*. Seix Barral.
- Butler, J. (2001). *El género en disputa*. Unam.
- Cadena, M. de la. (2015). *Earth Beings: Ecologies Practice across Andean worlds*. Duke university Press.
- Cajigas-Rotundo, J., Montenegro, L. y Martínez, S. (2019). Zooantropologías: la cuestión animal. *Tabula Rasa* (31), 11-22.
- Caro Cruz, F. A. (2014). *Composición y estructura de ensambles de anuros y su interacción con las características del hábitat en el piedemonte llanero colombiano* [tesis de maestría]. Universidad Nacional de Colombia.

- Cassiani, A. (2014a). *Palenque magno*. Icultur.
- Cassiani, A. (2014b). *Resistencias y luchas libertarias del Palenque de la Matuna a San Basilio Magno 1599-1714*. Icultur.
- Cassiani, A. (2014c). *De la historia negra*. Icultur.
- Castaño, Y. (2006). De bestias y de hombres: la introducción de la actividad ganadera en el Occidente. *Historia y Sociedad* (12).
- Castro, V. (2013). *La mirada del jaguar*. Tinta Limón.
- De-Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano: artes de hacer*. Universidad Iberoamericana.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos.
- Despret, V. (2012). El cuerpo de nuestros desvelos: figuras de la antro-po-zoo-génesis. En T. Sánchez-Criado (ed.), *Tecno-génesis: la construcción técnica de las ecologías humanas* (pp. 229-260). AIBR.
- Despret, V. (2018). *¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?* Editorial Cactus.
- Dooren, T. van, Kirksey, E. y Münster, U. (2016). Multispecies Studies: Cultivating Arts of Attentiveness: *Environmental Humanities* 8(1), 1-23.
- Dooren, T. y Bird Rose, D. (2012). Storied-Places in a Multispecies City. *Humanimalia* 3(2), 1-27.
- Dooren, T. y Bird Rose, D. (2016). Lively Ethography: Storying Animist Worlds. *Environmental Humanities* 8, 77-94.
- Dooren, T. y Bird Rose, D. (2017). Encountering a more-than-human world: ethos and the arts of witness. En U. Heise, J. Christensen y M. Niemann (eds.), *The Routledge Companion to the Environmental Humanities* (pp. 120-129). Routledge Taylor; Francis Group.
- Echeverría, M. C. (2009). Hábitat: concepto, campo y trama de vida. En M. C. Echavarría et al., *¿Qué es el hábitat?: las preguntas por el hábitat*. Universidad Nacional de Colombia.
- Escobar, A. (1999). After Nature: Steps to an Antiessentialist Political Ecology. *Current Anthropology* 40(1). <https://doi.org/10.1086/515799>
- Escobar, A. (2005). *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia*. Icanh.

- Espinosa, S. (2015). Identidad y otredad en la teoría descolonial de Aníbal Quijano. *Ciencia Política* 10(20), 107-130
- Fals Borda, O. (2002). *Historia doble de la costa (vol. 1, Mompox y Loba)*. Universidad Nacional de Colombia.
- Flórez-Malagón, A. (2008). *El poder de la carne*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Foucault, M. (1975). *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- Friedemann, N. S. de (1979). *Ma Ngombre: guerreros y ganaderos en Palenque*. Carlos Valencia Editores.
- García, A. (2003). *Los hombres de Palenque: una etnografía de la masculinidad* [tesis de pregrado]. Universidad de Antioquia.
- García, A. (2018). *Tacones, siliconas, hormonas: etnografía, teoría feminista y experiencia trans*. Siglo del Hombre Editores; Iesco.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Gómez, A. (2017). *¿Mujeres que vivimos solas?: habitando hogares unipersonales desde el género y las relaciones más que humanas* [tesis de maestría]. Universidad Nacional de Colombia.
- Hall, L., Krausman, P. y Morrison, M. (1997). The Habitat Concept and a Plea for Standard Terminology. *Wildlife Society Bulletin* 25(1), 173-182.
- Haraway, D. (1999). Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y Sociedad* 30, 121-163.
- Haraway, D. (2004). Testigo modesto. En D. Haraway, *The Haraway Reader* (pp. 223-250). Routledge.
- Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. University of Minnesota.
- Haraway, D. (2016 [2003]). *Manifiesto de las especies de compañía: perros, gentes y otredad significativa*. Sans Soleil Ediciones.
- Heidegger, M. (2016 [1951]). Construir, habitar, pensar. *Teoría* 5(6), 150-162.
- Ingold, T. (2018). *La vida de las líneas*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

- Jorgensen, D. (2017). Artifacts and habitats. En U. Heise, J. Christensen y M. Niemann (eds.), *The Routledge Companion to the Environmental Humanities* (pp. 138-144). Routledge Taylor; Francis Group.
- Kirksey, E. (2014). *The Multispecies Salon*. Duke University Press.
- Kirksey, E. y Helmreich, S. (2010). The Emergence of Multispecies Ethnography. *Cultural Anthropology* 25, 545-576.
- Laó-Montes, A. (2020). *Contrapunteos diaspóricos: cartografías políticas de nuestra afroamérica*. Universidad Externado de Colombia.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos*. Siglo XXI Editores.
- Law, J. (2004). *After Metho.: Mess in Social Science Research*. Routledge.
- Leff, E. (2002). *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. Siglo XXI Editores.
- Liebsch, C. (2018). Animales no-humanos/as dentro de los imaginarios sociales de Valparaíso, compilado de fragmentos sobre la percepción, experiencia y convivencias interespecie. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 135-182.
- Lozano Ducuara, V. (2015). Aportes para el análisis de la construcción social del hábitat: el caso de la Mesa de Concertación de Usme en el proceso del borde urbano rural del sur de Bogotá [tesis de maestría]. Universidad Nacional de Colombia.
- Márquez, G. (2008). *El hábitat del hombre caimán*. Universidad Nacional de Colombia.
- Martínez, N. (2013). El patio de la casa como territorio estético y su relación con el espacio artístico. *Arte y Diseño* 54, 56-60.
- Martínez, P. (2010). Sepiterna (Son Palenque) [canción]. En *Las penas alegres*. Chaco World Music.
- Massey, D. (1994). *Espacio, lugar y género*. Polity Press.
- Massey, D. (2005). *For Space*. Sage.
- McKeithen, W. (2017). Queer Ecologies of Home: Heteronormativity, Speciesism, and the Strange Intimacies of Crazy Cat Ladies. *Gender, Place & Culture* 24, 122-134.

- Mol, A. y Law, J. (2012). Acción encarnada, cuerpos actuados: el ejemplo de la hipoglucemia. En R. Ibáñez y E. Pérez, *Cuerpos y diferencias* (pp. 153-177). Plaza y Valdés.
- Moreno, M. (2018). Cuentos completos. Alfaguara.
- Navarrete, M. C. (2003). *Cimarrones y palenques en el siglo XVII*. Universidad del Valle.
- ONU-Hábitat. (2020). *Plan estratégico del Programa de las Naciones Unidas para los Asentamientos Humanos para el período 2020-2023*. ONU-Hábitat. https://unhabitat.org/sites/default/files/2019/12/strategic_plan_esp_web.pdf
- Pérez, A. (2011). La plaza Mayor de Cartagena de Indias: construcción del espacio social de la Colonia hasta el presente. *Revista Ahead* 3(1), 69-75.
- Pérez, E. y Ibáñez, R. (2012). *Cuerpos y diferencias*. Plaza y Valdés.
- Pérez-Bustos, T. (2016). El tejido como conocimiento, el conocimiento como tejido: reflexiones feministas en torno a la agencia de las materialidades. *Revista Colombiana de Sociología* 39(2), 163-182.
- Preciado, P. (2008). *Testo yonki*. Espasa.
- Ramírez, B. y López, L. (2015). *Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo*. Universidad Autónoma de México.
- Ripoll, M. T. (2007). *Empresarios centenaristas en Cartagena: cuatro estudios de caso*. Unitecnológica.
- Robles, J. (2018). *Sostener y cuidar en las prácticas médicas de las FARC [tesis de maestría]*. Universidad de los Andes.
- Ruiz, D. y Del Cairo, C. (2016). Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. *Revista de Estudios Sociales* 1(55), 193-204.
- Salcedo, M. (2002). Ser perro: mimetismo e inurbanidad en espacios urbanos de Bogotá. En A. Ulloa (ed.), *Rostros culturales de la fauna* (pp. 217-240). Icanh.
- Sánchez Ruiz, J. E. (2009). El hábitat no es una cosa. En M. C. Echavarría et al., *¿Qué es el hábitat?: las preguntas por el hábitat* (pp. 117-138). Universidad Nacional de Colombia.
- Sánchez-Criado, T. (2008). *Tecnogénesis: la construcción de las ecologías humanas*. AIBR.

- Sánchez-Maldonado, J. (2018). Familias-más-que-humanas: sobre las relaciones humanos/no-humanos y las posibilidades de una etnografía inter-especies en Colombia. *Desenvolvimento e Meio Ambiente* 49, 305-317.
- Segata, J. (2019). El mosquito-oráculo y otras tecnologías. *Tabula Rasa* 32, 103-125. <https://doi.org/10.25058/20112742.n32.06>
- Shillington, L. (2008). Being(s) in Relation at Home: Socio-Natures of Patio «gardens» in Managua, Nicaragua. *Social & Cultural Geography* 9(7), 755-776.
- Stengers, I. (2014). La propuesta cosmopolítica. *Pléyade* 14, 17-41.
- Stoler, A. (2006). *Haunted by Empire: Geographies of Intimacy in North American History*. Duke University Press.
- Strathern, M. (1991). *Partial Connections*. Altamira Press.
- Strathern, M. (2014). *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Cosac Naify.
- Taussig, M. (2010). *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. The University of North Carolina Press.
- Taussig, M. (2018). *Palma africana*. The University of Chicago Press.
- Torres, C. (2008). Reflexiones sobre hábitat y vivienda en Colombia, 1990-2008. En Hernando Sáenz Acosta (ed.), *Pensando en clave de hábitat: una búsqueda por algo más que un techo*. Universidad Nacional de Colombia.
- Tronto, J. (1993). *Moral, boundaries: a political argument of an ethic of care*. Routledge.
- Tsing, A. (2012). Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species. *Environmental Humanities* 1(1), 141-154.
- Tsing, A. (2015). *The Mushroom at the End of the World*. Princeton University Press.
- Ulloa, A. (2002). *Rostros culturales de la fauna: las relaciones entre humanos y los animales en el contexto colombiano*. Icanh.
- Ulloa, A. (2016). Cuidado y defensa de los territorios-naturalezas: mujeres, indígenas y soberanía alimentaria en Colombia. En M. Rauchecker y J. Chan, *Sustentabilidad desde abajo: luchas desde el género y la etnicidad* (pp. 123-142). Freie Universität Berlin.
- Valencia, G. (2017). *Obituarios negros*. NONAME.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales*. Katz.

- Viveros, M. (2002). *Quebradores y cumplidores: sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia.
- Voces del Bullerengue. (2019). Estaba Llorando (Bullerengue Sentao) [canción]. En *Anónimas & Resilientes*. Chaco World Music.
- Wade, P. (1997). *Gente negra, nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales de Colombia*. Siglo del Hombre Editores.
- Wulf, A. (2016). *La invención de la naturaleza: el Nuevo Mundo de Alexander von Humboldt*. Taurus.
- Yates-Doerr, E. (2015). Does Meat Come from Animals? A Multispecies Approach to Classification and Belonging in Highland Guatemala. *American Ethnologist* 42(2), 309-323.
- Yori, C. (2009). Hábitat urbano y derecho a la ciudad: una aproximación desde el concepto de topofilia. En *¿Qué es el hábitat?: las preguntas por el hábitat*. Universidad Nacional de Colombia.

[Lista de figuras



- Figura 1.** Casa de Librada Mendoza.
- Figura 2.** Dibujo de la casa de Librada Mendoza.
- Figura 3.** Árboles de mango en el patio de Librada.
- Figura 4.** Sacando arena del arroyo.
- Figura 5.** *Se va la casa.*
- Figura 6.** Cira y Colorado en el parque de Gamero.
- Figura 7.** Patio de animales pequeños de Cira.
- Figura 8.** Patio de animales grandes de Cira.
- Figura 9.** *Un pueblito del Caribe colombiano.*
- Figura 10.** Plaza central de Palenque.
- Figura 11.** Calle bajo la plaza central de Palenque.
- Figura 12.** Palenqueros transportando leche.
- Figura 13.** Parque central de Gamero.
- Figura 14.** *El amanecer.*
- Figura 15.** Eder Cassiani.
- Figura 16.** Camino a la finca de Eder.
- Figura 17.** Los niños de Gamero y el ternero de Cira.

Esta publicación fue editada por la Maestría en
Hábitat de la Facultad de Artes de la
Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá.
Abril de 2026, Bogotá, D. C., Colombia.
Se utilizaron fuentes Swiss,
Zapf Humanist BT y Minion Pro.

Habitar multiespecie introduce una inflexión crítica en los estudios del hábitat al cuestionar la separación entre lo humano y lo natural. A partir de una etnografía situada en Palenque, Palenquito y Gamero, Sebastián Isidro Espinosa muestra que casas, plazas, parques y cuerpos se producen en tramas de relación entre humanos y más-que-humanos. En estos mundos entrelazados, la casa de Librada Mendoza no es una estructura cerrada: la puerta de su patio es el inicio del arroyo; la de Cira Almanza permite pensar la diferencia entre tener ganado y cuidar vacas y, en el contacto cotidiano, humanos y animales se hacen especies compañeras. En este libro, los animales, las plantas, el arroyo y las vacas no aparecen al fondo del paisaje, sino que son reconocidos como agentes esenciales en la configuración de la vida social. Así, ofrece una lectura original del Caribe colombiano y amplía, con sensibilidad etnográfica, el campo contemporáneo del hábitat.