



Open Access



Comunidades putrefactas: s'ó y las relaciones de interdependencia

Rotten communities: s'ó and interdependent relationships

Ismuhuk llaktakuna: s'ó imasha kawsaykuna ministirishpa watarishka

Mayra Citlalli Rojo Gómez

mayracitlally@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6361-6887

Universidad Autónoma Metropolitana

(Ciudad de México, México)



Revista Sarance

ISSN: 1390-9207

ISSNE: e-2661-6718

Fecha de recepción:

26/04/2025

Fecha de aceptación:

21/05/2025

Cita recomendada:

Rojo Gómez, M.
(2025). Comunidades
putrefactas: s'ó y
las relaciones de
interdependencia.
Revista Sarance,
(54), 170 - 191.
DOI: 10.51306/
ioasarance.054.09

Resumen

¿Qué hay en el código de la pestilencia de los mitos *ñahñuh* (otomíes), como documentos históricos y vitales en transformación, que resuena en la búsqueda de otros pactos comunitarios? Atender los procesos de descomposición es una manera de estar —o acercarse— a la comunidad viviente. Un acto que está lejos de ser armónico: es incómodo y manifiesta conflicto, porque se constituye desde la fricción vital con la muerte. En este sentido, la comunidad no nace del acuerdo sino de la exposición mutua a lo que se pudre, a lo que duele, a lo que afecta: a la vulnerabilidad. La intención y enfoque de este texto se orientan por la noción de podredumbre desde la simbología *ñahñuh* y la noción nosótrica como parte de una epistemología en clave tojolabal (comunidades mayas).

Palabras clave: putrefacción; *ñahñuh* (otomíes); tojolabales; vulnerabilidad; comunidad



Abstract:

What is there in the code of the pestilence of ñahñuh (Otomi) myths, as historical and vital documents in transformation, that resonate in the search for other community pacts? Attending to processes of decomposition is a way of being—or approaching—the living community. An act that is far from harmonious: it is uncomfortable and manifests conflict, because it is constituted from the vital friction with death. In this sense, community is not born not from agreement but from mutual exposure to what rots, to what hurts, to what affects: to vulnerability. The intention and focus of this text are guided by the notion of rotting from the ñahñuh symbolism and the nosotropic notion as part of an epistemology in a Tojolabal key (Mayan communities).

Keywords: rot; ñahñuh (otomies); tojolabales; vulnerability, community

.....

Tukuys huk

¿Imatak ñahñuh (otomies) ñawpa rimaykunapika ismuy asnaykunamanta willachihun, imatatak nihun punta killkashkakunapi, imamanllatak willachiyka tikrachihun chaymanta mushuk llakta paktaykunata maskankapak? kay ismuykunata rimashpaka kawsak llaktawan —kimirishpa— kaypi kashpa kanatami hatuktachin. Kay rurayka mana huyayllakuka kanchu: ashtawankarin millanayan, na munarinchu kayta rurayka ashtawan wañuyman kimiririnkapakmi kan. Shinami shuk llaktaka mana pakta rimashpaka na wiñarinchu ashtawankarin pakta pakta imapash ismuhuk shina rikurin, imapash nanahuk shina rikurin, imapash nanachihuk shina; chaymi kan llakichirishka. Kay killkaywanka imasha ismurihuk shina yaywanmi killkashka ñahñuh shimita yuyarishpantin, shinallatak ñukanchik shimitapash yuyarishpa tojolabal yachaywan watachinkapak munani (maya ayllullaktakuna).

Sapi shimikuna: ismuykuna; ñahñuh; tojolabalkuna; Llakichirishka; ayllullakta



Comunidades putrefactas¹: s'ò² y las relaciones de interdependencia.

Para Beto

1.

Su olor empieza a invadir la habitación³. Es un olor agridulce; su acidez hormiguea en la nariz. El calor aumenta, y el olor se expande: impregna el aire hasta penetrar nuestros poros. El aroma que fluye nos asalta. Es el recuerdo de que no cambiamos el agua de las flores, quizás una naranja está en la cocina cubriéndose de un moho verde, quizás la carne que se pudre en el bote de basura o yo misma estoy trasudando. El hecho es que están ahí, los tallos húmedos y viscosos, la naranja aguada, la carne llena de larvas y el sudor escurriendo por mi rostro.

No sólo es el olor corrosivo que invade, crece la sensación de incomodidad. El olor a descomposición se mete en la nariz y habita por mucho más tiempo nuestra memoria olfativa, provocando una sensación de náusea, un espasmo.

Ese olor dulzón y desagradable devora la materia y la transforma: la ablanda, la enturbia con tonos ocres, verdosos, rosados y negros. Es una materia infestada del blanco vellosa o del polvo verde de los hongos, de las larvas pululando que devoran la carnosidad jugosa de los cuerpos, amenaza la mirada y se anida en la cavidad nasal.

¹ Este es el tercer ensayo exploratorio a partir de la investigación posdoctoral "Las muertes de Gutenberg: nosotros organísmico" (UAM, 2022; 2025). Un planteamiento en los bordes entre los estudios culturales y la investigación artística, que interroga y explora las relaciones entre la metáfora de las muertes del libro y otras formas de construir memoria y lenguaje a través de las relaciones con hongos, organismos que se presentan como los desorganizadores del orden racional y de lectoescritura humano-occidental. Es un relato especulativo que va de la mano con el desarrollo de micomateriales, línea que permite reconstituir las relaciones multispecie como fuentes de memoria, agenciamiento sensible y epistémico de la vida en común entre vivientes.

² Palabra en *ñahñuh* (otomí), lengua de comunidades que actualmente habitan "en los estados de Guanajuato, Hidalgo, Michoacán, Puebla, Querétaro, Tlaxcala y Veracruz; junto con los chichimecas, matlatzincas, mazahuas, pames y tlahuicas forman la familia lingüística otomame" (Canuto Castillo, 2020, p. 15). La traducción de s'ò puede ser "lo delicado", vinculante tanto a humores y secreciones corporales como a la acotación sagrada de la transformación y del tiempo cósmico, natural y humano: una sucesión de "pieles podridas". "Los ancestros son pensados a partir de sus características físicas, sus afectos y sus humores" (Galinier, 2015, p. 57).

³ Cristina Larrea menciona que Alain Corbin (1987), como primer historiador interesado por la historia de la percepción olfativa, establece que existen relaciones de correspondencia y poder entre la descalificación del olfato y la construcción de una cultura de la desodorización (Larrea, 1997, p. 36). Por otro lado, ha de considerarse que con el advenimiento de la biología molecular y el descubrimiento de los receptores olfativos por Linda Brown Buck y Richard Axel, en 2004, así como la pérdida del olfato como sintomatología del COVID en 2020, el campo de estudio de la percepción olfativa se ha expandido y complejizado.



Nuestras narices y cuerpos habituados al vaho higiénico del cloro y a la fresca del pino artificial, desarrollan una renuencia a esa pestilente delicadeza porque nos lleva al recuerdo nauseabundo del aliento pútrido de los tiraderos de basura. Quizás rehuimos de ese aliento porque nos evoca la intimidad de nuestros propios aromas: sudor, grasa, agrio, fermentación, oxidación; la actividad de bacterias y hongos que habitan en nosotros. Nos empuja a la condición escatológica que compartimos con todo organismo biológico. Esta puerta abre otra narrativa de la experiencia de nuestros cuerpos, una que en las sociedades modernas e higiénicas se ha clasificado como impropia⁴.

Atender los procesos de descomposición es una manera de acercarse —o estar— a la comunidad viviente. Un acto que está lejos de ser armónico: es incómodo y manifiesta conflicto, porque se constituye desde la fricción vital con la muerte. En este sentido, la comunidad no nace del acuerdo sino de la exposición mutua a lo que se pudre, a lo que duele, a lo que afecta.

Por un lado, la descomposición de la materia orgánica es un proceso biológico detonado por las interacciones entre diversos organismos, si pensamos en la relación con el suelo, además de bacterias y hongos, intervienen protozoarios, nemátodos (gusanos redondos), virus y algas. Más los macroorganismos como los artrópodos que varían desde los ácaros hasta escarabajos, termitas y lombrices de tierra, caracoles y babosas. Por otro lado, esa misma descomposición de materia tiene significados culturales e históricos cifrados en códigos simbólicos y rituales asociados con la muerte y el cuerpo enfermo.

⁴ David Howes ratifica la importancia entre el estudio de los sentidos y de la cultura para identificar los códigos de sociabilidad de la sensación. ¿Qué de las sensaciones y su representación se admite en la normativa social? Una pregunta que nos lleva a un contrato fundado en los buenos modales de la burguesía de las ciudades europeas de los siglos XVIII y XIX, por lo tanto, es la base de los imaginarios y las prácticas interpersonales de las sociedades desodorizadas. Para más información al respecto, véase Howe, D. (2014). El creciente campo de los estudios sensoriales. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, (15), 10–26. Asimismo, es importante cuestionarnos si, con todo y el aumento de la interdisciplina para abordar estos estudios, acaso seguimos en una tendencia de separación y clasificación jerárquica de los sentidos. Por ejemplo, me parece peculiar que se sigan clasificando “sentidos menores” al olfato, oído, tacto y gusto, como en la reciente recopilación de “La memoria de los sentidos. El nuevo mundo y los sentidos menores” (2024), de frente a los hallazgos científicos que establece que el olfato es un sentido quimicosensorial que está conectado con los centros de memoria y aprendizaje del cerebro. En el estudio “Human hippocampal connectivity is stronger in olfaction than other sensory systems” se sugiere que la relación olfato-hipocampo puede haberse mantenido en la evolución de los mamíferos, así como el olfato puede proporcionar información sobre cómo la memoria y cognición dependen de las interacciones hipocampales (Zhou Guangyu, Olofs, K., Koubeissi, Z., Mohamad y otros, 2021).



En mitos ñahñuh (otomíes)⁵ “el mundo no existe más que por ser un mundo ‘podrido’ [...] La fetidez es el marcador simbólico de la presencia del pasado en el presente, una huella cosmogónica gracias a la cual se mantiene vigente el orden de las generaciones, es decir, de la muerte como condición de la vida en la tierra” (Galinier, 2015, p. 56). La muerte se presenta como una forma específica de vínculo con el mundo. Por lo tanto, define las bases sensoriales del pensamiento e incluso de la sensación histórica que se encarnan en prácticas sociales desde la vida en común.

Concebir a la muerte como la cohabitación entre humanos y humanos, entre humanos y más-que-humanos, entre lo orgánico y lo inorgánico, entre lo macro y lo micro, golpea a los modelos y métodos del lenguaje y prototipos sociales fundados en la autonomía⁶ y autosuficiencia.

Entonces, el misterio del olor a podrido⁷ poco a poco va inundando la cocina, perforando la piel, se mete como la humedad a plena luz del fuego, el molesto sonido de las moscas nos hace manotear cuando nos vemos invadidos de ese olor dulzón y ocre. Este proceso se vuelve un territorio simbólico, conceptual y político que implica reencausar nuestras maneras de concebirnos como cuerpos en descomposición.

La idea de la descomposición podemos rastrearla con Donna Haraway y *Los niños compost*, un trabajo de fabulación especulativa cuyo objetivo es una práctica escrita que incluye nociones como sentipensante y la “figura

⁵ Es importante señalar que un sector de comunidades ñahñuh (otomíes) migradas a la ciudad de México, sostienen una lucha por el derecho a la vivienda digna tras el sismo de 1985. El 1 de febrero de 2025, anunciaron que lograron de un predio en disputa en una colonia que ha pasado por fuertes procesos de gentrificación. El 12 de octubre de 2020, la comunidad tomó las instalaciones del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) para exigir atención a sus demandas (Marlo, 2025, p. 1).

⁶ La investigadora Ager Pérez Casanovas en su conversación *Derribar el mito de la autonomía: hacia una filosofía de la interdependencia* (Instituto Otavaleño de Antropología, 29 mayo, 2024), revisa la problemática de la autonomía desde el sentido de comunidad, donde ocurren relaciones entre cuerpos, discapacidad y arte. Señala que la filosofía occidental crea al individuo solipsista cuya afirmación se sostiene por el pensamiento de Descartes y la Ilustración. Al mismo tiempo, otro elemento central en Pérez Casanovas es cuestionar el ocularcentrismo.

⁷ Para Lévi-Strauss, lo que podemos percibir como fresco y podrido son “categorías empíricas” que se adoptan y adaptan a un punto de vista de una cultura particular (Lévi-Strauss, 2010, p. 11). Cabe señalar que el investigador Pardo-Tomás en su texto *Jerarquía de los sentidos y conocimiento de la naturaleza americana de los escritos de Francisco Hernández en México*, nota la ambivalencia del carácter de “empírico” aplicado a la jerarquización de los cuerpos. Es decir, Francisco Hernández, como cronista, asume la importancia de que el criterio de la información recabada por otros debía ser “catada” o comprobada por sus propios sentidos para darle validez (Pardo-Tomás, 2024, p. 22). No obstante, en cuanto a los cuerpos-saberes de los habitantes indígenas de la Nueva España, en el área de conocimiento de la “materia medicinal”, ellos no podían fungir como receptores de sentidos y “catadores”. Al contrario, ese saber “empírico” era opuesto a “un razonamiento clínico desde el conocimiento anatómico basado en las disecciones y la averiguación de la causa de la enfermedad [...]”, por tanto no podía constituirse como un conocimiento “dogmático”, base del “saber médico racional” (Pardo-Tomás, 2024, p. 24).



de los palabreros de la muerte” (Haraway, 2017, 13). El trabajo de Haraway es un referente contemporáneo sobre la necesidad de resituar las relaciones humanas a partir de su extensión a parentescos más-que-humanos; más allá de lo consanguíneo, la asociación es desde lo orgánico y un universo tentacular. Sin embargo, su estilo es algunas veces dramático, luego preciosista y, como ella misma lo dice a propósito de uno de sus personajes, plagado de “un sentimiento de salvaje esperanza” (Haraway 2017, 20). Esta literatura tiene su límite en la propia ficción y circulación exclusiva de un discurso académico-literario.

Desde mi perspectiva, esta operación ficcional, si bien conlleva el valor y potencia central de la imaginación, llega a un límite objetivo de la práctica directamente social, cultural y económica actuales. Como lo marca Leonor Silvestri “la resistencia tiene que ver con la contraproduktividad, es decir que no basta transgredir normas para singularizar a quienes las transgreden [...]” (Silvestri, 2021). Es así que la transgresión está más allá de la intención situada del discurso, la creación de un manual o modelo generalizador creado para prácticas embellecidas por la interdependencia.

La muerte es el centro de sustancias “delicadas” —como lo describe Galinier— que constituyen los límites de lo que puede aparecer. Un lazo más íntimo que nos enreda.

En este entramado material y simbólico, la relación con la delicadeza también implica lo no estable, así como la oscuridad representada por la luna como divinidad de la vegetación. Por tanto, “lo que apesta” no se esconde, no es deshonra ni vergüenza, tampoco necesita ser descontaminado. Al contrario, esa presencia odorífera es la necesidad misma del carácter cíclico del tiempo. “Los ñahñuh (otomíes) consideran hediondas las figuras mayores del cosmos [...]. El olor fétido indica la presencia de una fuerza activa, que se manifiesta mediante una multitud de seres, del mundo humano, animal, vegetal e incluso mineral” (Galinier, 2015, p. 57).

¿Es pertinente esta imaginación mítica en nuestros contextos y experiencias?

Asumiendo la propia angustia de lo que se nos escapa, porque nuestro lenguaje y experiencias culturales están anclados a los códigos de la cotidianidad e historia contemporánea —enmarcadas en las experiencias e implementación



nacionales, regionales y locales del capitalismo, el neoliberalismo y la globalización⁸— el ejercicio del pensamiento crítico no necesariamente llega a la descripción exacta ni a la identificar claramente la complejidad que despierta una sensación. Tampoco se puede recrear imaginariamente los contextos pre-coloniales, o asumir que las comunidades no-occidentales habitan en el purismo atávico. Mucho menos que de frente a la delicadeza de nuestros cuerpos apuestos sepamos cómo comportarnos.

No obstante, es probable hacer un tejido denso sobre esta particular sensación de la vulnerabilidad corporal, en tanto que las comunidades de la putrefacción, delicadas, inestables, buscan formas de cohabitar el mundo desde los cuerpos que son atravesados por distintas fuerzas (placer, dolor, fragilidad, cansancio); y tejen lazos hacia una sensibilidad comunitaria e histórica pero no de “alegrías compensatorias”⁹. Se pueden reacomodar con otras maneras de enunciación, de simbolización, de técnicas, de valores éticos en torno a los cuidados, de prácticas y experiencias que transgredan los códigos globales de las actuales relaciones afectivo-digitales.

En Europa, durante el siglo XVIII, lo que se identificaba como malos olores en el cuerpo eran marcas para determinar la mortalidad de la enfermedad. Al mismo tiempo, como lo señala Cristina Larrea, surgió un amplio vocabulario: “peste, efluvio, fetidez, tufo, pestilencia, catipén, emanación y hedor” (Larrea, 1997, p. 47) que, con toda su carga significativa, no describieron la variedad sensible de la molestia, de las contradicciones, de la intimidad que produce el hedor. Esta dimensión sensible asociada a la pregunta ¿dónde se producen y con qué se vinculan estos olores?, tiene una fuerte relación con los cuerpos enfermos y la muerte, que socialmente se han delimitado a espacios como clínicas, cárceles, cementerios, cuerpos enfermos, pero también cuerpos y zonas marginadas por la “pobreza”¹⁰; en suma, expresan un compuesto de debilidades mal vistas en el mundo de la eficacia y fuerzas juveniles.

⁸ Zygmunt Bauman, en el apartado *¿Universalizar o ser globalizado?*, define que la globalización “en su significado más profundo expresa el carácter indeterminado, ingobernable y autopropulsado de los asuntos mundiales; la ausencia de un centro, una oficina de control, un directorio, una gerencia general. [En este contexto nos encontramos con] la difusión ilimitada e irrefrenable de las normas de libre comercio y, sobre todo, al movimiento sin trabas del capital y las finanzas, la “economía” se libera progresivamente de todo control político [...]” (Bauman, 2010, pp. 80-90).

⁹ Leonor Silvestri menciona en una entrevista que lo que llama “alegrías compensatorias” son “falsas alegrías porque lo único que tenemos es la posibilidad de explotar a alguien más en el momento del esparcimiento propio, en vez de crear otro mundo.” (Silvestri, 2021).

¹⁰ En su investigación, Cristina Larrea indica el estudio analítico de Constance Classen (1992) entre el olor, la discriminación y la exclusión (Larrea, 1997, pp. 42-45).



Galinier desarrolla el capítulo *La sociedad enferma* como parte de las comunidades ñahñuh (otomíes), donde la enfermedad se vincula con los movimientos de *nza'ki*¹¹, que se puede traducir como “fuerza” que fluye y conecta cuerpos de todas las naturalezas. La enfermedad es una alteración social, cósmica, corporal y psíquica¹², sin embargo, la interpretación de Galinier está separada de la idea de podredumbre como energía fundacional; sino al contrario, se describe como oposición al bienestar del cuerpo, así como traducciones del bien y el mal en los rituales y curaciones. Esta contradicción de sentido se debe a lo que el propio etnógrafo identifica: “la dicotomía de lo bueno y lo malo es un reflejo del maniqueísmo cristiano, y no una distinción indígena” (Galinier, 1990, p. 21).

A diferencia de las categorías morales del bien y el mal que todavía se arrastran en el pensamiento y prácticas culturales y sociales globales, en las comunidades micro y microbiológicas se identifican diferentes tipos de interacciones entre organismos; interacciones que la ecología ha definido como: neutralismo, comensalismo, mutualismo, simbiosis, antagonismo, competencia, amensalismo, parasitismo y depredación (Ruiz Herrera, 2008, pp. 109-114). Si bien se manejan en una clasificación de positivas y negativas, no están alineadas a un valor moral-religioso y castigable, más bien son asociaciones laxas o sólidas, generales o específicas entre agentes. En este sentido, el paradigma de la simbiosis¹³ ha sido el más abordado en la esfera de las relaciones de los cuidados y la interdependencia.

¹¹ Se puede consultar la manera en que la palabra *nza'ki* constituye experiencia y significado del cuerpo como parte de una configuración nosótrica vegeto-humana en el artículo Rojo Gómez, M. C. (2021). Imaginaciones de la evolución de los cuerpos: Apuntes sobre las relaciones entre plantas y humanos. *Artnodes*, (27), 1–10. <https://doi.org/10.7238/a.v0i27.373929>

¹² Podemos asociar la noción de lo psíquico a lo que Gilbert Simondon propone desde la pregunta “¿Cómo se distinguen lo psíquico y lo vital? [desde la] teoría de la individuación, lo psíquico y lo vital no se distinguen como dos sustancias, ni incluso como dos funciones paralelas o superpuestas; lo psíquico interviene como una ralentización de la individuación de lo viviente [...], hay psiquismo cuando lo viviente no se concretiza completamente y conserva una dualidad interna [...] El recurso a la vida psíquica es como una ralentización de lo viviente que lo conserva en estado metaestable y tenso, rico en potenciales [...] En el psiquismo, la afectividad es desbordada; plantea problemas en lugar de resolverlos, y deja no resueltos los problemas de las funciones perceptivo-activas.” (Simondon, 2009, pp. 241-242).

¹³ Stefano Mancuso escribe: “Si le echamos un vistazo a los miles de relaciones que gobiernan los sistemas naturales, vemos que el ‘mutuo apoyo’ se encuentra en todas partes. Hoy lo llamamos simbiosis [fue] Lynn Margulis quien, en los años sesenta, descubrió su fundamental importancia en relación con el desarrollo de la vida. [...] La teoría [sobre la evolución de las relaciones simbióticas entre bacterias] llamada endosimbiótica [...] es decir, una relación favorable entre dos organismos que viven el uno dentro del otro, enseguida pasó a llamarse ‘teoría endosimbiótica seriada’. [Esta] teoría [...] sacudió los cimientos de la evolución gradual de tipo darwiniano [...]” (Mancuso, 2020, pp. 112-113).



Sin embargo, este planteamiento se ha vuelto una especie de operación delimitada en intenciones tanto en la escena artística como académica¹⁴, sin negar su valor en el proceso del pensamiento crítico. Es importante señalar que, al tornarse efervescentes como prácticas aisladas, circulan como discurso o estrategia de posicionamiento en el mercado de las artes y la industria académica nacional e internacional. Desde mi punto de vista, lo que aparece como disruptivo encuentra rápidamente un puesto codificado en un sistema que demanda cuerpos de olores agradables, capaces de respuestas rápidas y estratégicas aun en contextos de guerra. Este sistema de oferta y demanda radicaliza cada vez más la competencia individual del “sálvese quien pueda”, cuerpos disgregados que en aparente ejercicio democrático representan la guerra, la violencia, la segregación de sus pueblos o países. Cabe anotar que algunas de estas historias —encarnadas mayoritariamente— son quienes pueden acceder a esas ofertas y redes en constante competencia. Ese hacer públicas y “encarnadas” las historias de violencia y vulnerabilidad sin duda movilizan identidades y sucesos que informan y, al mismo tiempo, se sitúan en el marco de recuperar el equilibrio. Son imágenes de cuerpos funcionales en el sistema de representación de la resiliencia, con lo que se puede crear guiones genéricos y aceptables de vulnerabilidad.

Quizá lo que enfrentamos no sólo son divergencias de carácter ontológico dentro del miasma cultural globalizador sino además el desdibujamiento de pactos colectivos. ¿Qué hay en el código de la pestilencia de los mitos ñahñuh, como documentos históricos y vitales en transformación, que resuenen en la búsqueda de otros pactos comunitarios?

No podemos desvincularnos de este sistema de experiencia y enunciación derivado de la colonialidad eurocéntrica, pero al mismo tiempo tampoco podemos orientar la problemática a ¿cómo conocer aquello que no existe, que no se dio en nuestro tiempo? Frente a esta cuestión, Carlos Lenkersdorf plantea que la lengua es la que encausa otros enfoques del problema (2020, pp. 197-214).

¹⁴ El investigador Aldo Ocampo-González menciona que en la escena de la educación inclusiva se ha introducido en el *mainstream* pedagógico-discursivo como un concepto universal abstracto que apela al funcionamiento de las estructuras abstractas de la democracia. El postulado vuelve “universal la singularidad” a partir de la especulación como discurso del llamado Sur Global. Al mismo tiempo, lanza la pregunta “¿Qué implica pensar cada uno de estos proyectos políticos en términos de praxis?”, refiriéndose las múltiples formas existenciales de lo humano. (Ocampo-González, 2023, p. 239).



2.

En un sueño me corté una mano y un pie, no sentí dolor o temor cuando lo hacía. Una de mis hermanas me dijo que quemara aquellas extremidades amputadas, que no las tirara crudas. Yo no hice caso y las tiré. Empecé a sentir la angustia de pensar que mis extremidades estuvieran pudriéndose en la basura, corrí al tiradero y ellas salían de la bolsa negra y me perseguían. Al despertar, seguía angustiada no por la persecución de mi mano y mi pie cortados, sino por la sensación de pudrición.

La amputación del pie o de la pierna en los mitos y rituales ñahñuh representa al Señor del mundo que es el *tāšk wa*, “el gran pie podrido”, que se asocia al conejo (*khwa*) lunar y a la capacidad de transformación (Galinier, 1987, p. 437).

El olor putrefacto descompone los códigos del agrado¹⁵ y se vuelve una forma de pensamiento y experiencia del mundo. Conviene señalar que la intención y enfoque de este texto —orientados en la noción de podredumbre desde la simbología ñahñuh y la noción nosótrica como parte de una epistemología en clave tojolabal— difieren de la propuesta de Julia Kristeva sobre la abyección. Kristeva configura una relación con lo “expulsado” o “arrojado” desde el pensamiento psicoanalítico. Se trata de la identificación de la repulsión como parte del juego entre el yo y el objeto (no-yo), como proceso de lo ocluido, de lo ominoso. Esta constitución de la psique es una tradición occidental que incluso ha sido escogida por etnógrafos para la lectura de símbolos y prácticas en comunidades

¹⁵ Actualmente, los códigos del agrado y desagrado deben observarse más allá de la norma dicotómica. Debido al desarrollo de la biología molecular, de alguna manera, hay un regreso peligroso al principio de universalización-estandarización-eliminación de variables. El estudio *The perception of odor pleasantness is shared across cultures* (2022) propone, mediante ciertas pruebas y condiciones, que la condición odorífera agradable depende de los siguientes porcentajes: factor cultural corresponde a un 6%; 54% se debe a la variabilidad individual; y la identidad odorante (estructura molecular) corresponde al 41%. Lo que quiere decir que se puede crear un modelo universal que pueda predecir la agradabilidad basado en un modelo entrenado en respuestas urbano occidentales. Con ello se sostiene que el olor a vainilla es el preferido, dada su base de ácido isovalérico; y el más desagradable es el del sudor. ¿Qué modelo económico y cultural es lo que este tipo de investigaciones, basadas en la relación estructura-función, sostienen? El turismo olfativo y con ello la estandarización y universalización de la historia, la memoria y la sensibilidad de los cuerpos. Se puede revisar la nota de Julia Eskins, *¿Qué es el turismo olfativo y por qué su futuro huele a éxito?*, para ubicar los distintos proyectos desarrollados en Europa con este enfoque. Para problematizar críticamente su asociación con las propuestas legislativas en Francia y España sobre el patrimonio sensorial, véase Álvarez González, E. M., & Moreno Linde, M. (2022). Francia: la protección del patrimonio sensorial rural, la eliminación de los envases de plástico de frutas y hortalizas y el impacto de la Ley del Clima y Resiliencia. En G. García Álvarez, J. Jordano Fraga, B. Lozano Cutanda & A. Nogueira López (Coords.), *Observatorio de políticas ambientales 2022* (pp. 122–143). CIEMAT.



originarias. Tal es el caso del mismo Jacques Galinier y sus interpretaciones sobre los rituales, símbolos y mitos de distintas comunidades ñahñuh (otomíes); particularmente, el estudio que hace sobre el carácter central del olor y el centro de la luna como ciclo ritual vegetal relacionado con las máscaras de los padres podridos o los viejos del Carnaval, así como el carácter ritual y simbólico de la desollación y amputación con el símbolo del “pie podrido” y su transfiguración a zopilote (Ave de rapiña). Para Galinier, dichos símbolos están centrados en la relación fálica propuesta por la teoría Freudiana. No obstante, en esta elección, el mismo etnógrafo advierte haberla utilizado como resultado de la frustración por no descifrar las contradicciones y lo que no logró comprender de la complejidad de estas comunidades (Flores, 2011, p. 199).

En este sentido, Kristeva entiende los simbolismos y sensaciones culturales de repulsión hacia la muerte, el cadáver y la putrefacción, como partes descartables de la vida y, en ese límite, lo expulsado se objetualiza (Kristeva, 2004, p. 10). Esta condición de objeto y repulsión no necesariamente se localiza en la concepción cosmogónica ñahñuh (otomíes), así como el carácter opuesto de sujeto-objeto no figura en la enunciación y uso del nosotros tojolabal. La concepción de la muerte en culturas no-occidentales es un tejido entre su cosmogonía y su ontogénesis (Flores, 2011, p. 202). Además, tenemos que sumar aspectos históricos de los colonialismos como parte de la historia contemporánea de estas comunidades y las diversas operaciones de colonialismo interno¹⁶ que involucra la fundación de sociedades mestizas o antropófagas-devoradoras culturales¹⁷.

Lo que quizá valdría la pena señalar como un cruce interesante con la lectura de Kristeva es que ese estado cambiante donde la muerte es parte de la vida, ofrece una perturbación, por tanto el quiebre de un orden epistémico, ontológico y sensible (Kristeva, 2004, p. 11).

¹⁶ Procesos que responden a las transformaciones del orden de las constantes adaptaciones estructurales de las propias independencias y constitución de los Estados-Nación. Pablo González Casanova lo define de la siguiente manera: “La noción de ‘colonialismo interno’ sólo ha podido surgir a raíz del gran movimiento de independencia de las antiguas colonias. La experiencia de la *independencia* provoca regularmente la aparición de nuevas nociones, sobre la propia independencia y sobre el desarrollo. Con la independencia *política*, lentamente aparece la noción de una independencia integral y de un neocolonialismo; con la creación del Estado-nación como motor de desarrollo, aparece en un primer plano la necesidad de técnicos y profesionales, de empresarios, de capitales” (González Casanova, 2006).

¹⁷ La noción de antropofagia centrada en el contexto del nacionalismo brasileño carga con la contradicción de que la base histórica de donde surge (1928) es de artistas pertenecientes a la burguesía cultural. No obstante, también es posible entenderla como un archivo múltiple colonial que también alude a fricciones culturales donde el consumo del cuerpo de los otros era parte de procesos rituales. Para más información al respecto, véase Rojo Gómez, M. C. (2014). *La antropofagia como concepto curatorial de la XXIV Bienal de São Paulo: institucionalización de un discurso, crítica y negociación* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México].



En la búsqueda de relaciones entre cuerpos putrefactos y otros pactos comunitarios desde la noción de lo delicado, encuentro de utilidad el cuestionamiento hacia la manera en que podemos enunciar, imaginar y crear las condiciones para las prácticas de interdependencia. De manera particular me sumo a la voz de Leonor Silvestri, aunque a veces es tosca, violenta y contradictoria, porque es necesario identificar cuando el discurso de “comunidades interdependientes” se inscribe en una dinámica de transacción y un dispositivo privilegiado de personalidades, cuya socialización de los conocimientos, saberes y experiencias está atravesada por altos niveles de extractivismo y usufructo. Esta observación no deja de tener presente la urgencia de la difusión y de las preguntas colectivizadas “¿Quiénes [nos] cuidan? ¿Quiénes [nos] visitan?” (Silvestri, 2022). ¿Quiénes preguntan por nosotros? ¿Quiénes insisten? ¿Quiénes se van? Colocando en el centro el carácter vincular de la lengua plagada de sonoridades, olores y sensaciones con una praxis de intimidad, complicidad, confianza y un llamado odorífero a quienes aún puedan escuchar.

La idea y práctica del nosotros *tojolabal*, antes mencionada, desplaza el rol individualista del “sujeto-activo” y la objetualización del “sujeto-objeto” pasivo, quien recibe la acción. Este indicador de la gramática del español es desplazado por la concepción de la multiplicidad de sujetos que conviven: el sujeto vivencial y el sujeto agencial (Lenkersdorf, 2020, p. 199). A partir de este reacomodo no sólo gramatical sino también epistemológico, se puede considerar que el cuerpo individual es una comunidad en sí misma desde la relación intersubjetiva, la cual permite un nosotros donde no hay objetos ni sujetos pasivos, e incluso borra la condición de privilegio jerarquizado de lo humano y abre las relaciones con los-más-que humanos. Para Carlos Lenkersdorf, la intersubjetividad es una manera de práctica del *nosotros tojolabal*, que yo interpretaría como un “entre” —entendido como una transición— de sujetos múltiples y en movimiento, que al borrar las relaciones de subordinación y dependencia desde la enunciación y la gramática, deja espacio para otras prácticas de interacción. Esta operación donde la lengua forma parte de los procesos vivenciales y culturales abre a la práctica comunitaria campos de fuerza multidireccional donde actúa el vivir-morir¹⁸, donde los saberes y experiencias nacen, crecen y se nutren desde una

¹⁸ Carlos Lenkersdorf habla de la “convivencia”, no obstante el texto de Silvestri *¿Elegirías curarte si pudieras?*, menciona algo que rompe con las inercias de embellecer o romantizar ciertas palabras, como es el caso de convivir. En tanto “mutante orgullosa” (se refiere a quienes no se reconocen que viven en el mundo de los sanos), escribe lo que Mariana dice: “no le gusta que le digamos convivir. Además, la convivencia siempre termina mal” (Silvestri, s/f.). Porque en la práctica la convivencia no es armoniosa ni horizontal, a menos que la idealicemos.



metamorfosis nosótrica. Un accionar compartido pero no armónico ni equilibrado que no por eso carece de la activación del “cosaber” (Lenkersdorf, 2020, p. 199).

Quizás se hace necesario reconfigurar lo que entendemos como comunidad misma y la vida en común que tiene acotaciones en la operatividad de las redes hipertecnologizadas.

De principio parece que lo colectivo va vinculado a la pertenencia que asume alguna reivindicación identitaria —esta promesa de pertenecer e identificarse como razas, géneros, clases o corporalidades discapacitadas— cuyo fin son vínculos socializantes. Perspectiva que inscribe en las formas humano-políticas a los organismos más-que-humanos que atraviesan el reconocimiento de su existencia a partir de legislaciones, garantes de protección y uso en beneficio del control de las interacciones de los diversos agentes que estructuran la vida social y económica en el marco del Estado. En consecuencia, la idea de comunidad te marca una especie de contrato ¿con quiénes acuerdas entenderte? ¿Para qué entenderse? Acaso, como lo dice Carlos Lenkersdorf, ¿es un acuerdo entre iguales? Quizás esta idea de iguales contraviene a las comunidades putrefactas y su propia condición disruptiva e incómoda, en tanto que lo que se retoma de los procesos nosotrificantes es la multiplicidad, el ruido que la multitud de voces, olores y texturas provocan desde sus singularidades. Un suceder impropio de la condición de equilibrio, progreso y civilización.

Las comunidades putrefactas no son una apuesta a la eficiencia —incluso friccionan con la institucionalización de un modelo—, más bien apuestan a acciones instituyentes, capaces de abrir interregnos; porque, aunque la lengua es sustancial, la palabra que surge de la labor del pensamiento no es el eje central de ese “entenderse” en lo común. Esta proposición que hago la contrasto con la charla que dio Leonor Silvestri en torno a su libro *Ética mutante del deseo* disca y las afecciones de la interdependencia funcional (2021) donde se plantea que “la ecuación a mayor capacidad de afectación aumenta la potencia” (refiriéndose a Baruch Spinoza) —en contexto de los cuerpos que viven con alguna condición discapacitante, que en su caso se refieren al Crohn (enfermedad crónica que causa inflamación en el tracto digestivo)— “no necesariamente quiere decir más personas, sino al contrario [...] hay que encerrarse y prestarle atención al cuerpo” (Silvestri, 2021). Este planteamiento está centrado en el término de Peter Pál Pelbart, la “soledad positiva”, que Silvestri dice que “hay que hacerla



una fuerza activa” mediante el autoencierro y el “desagregarse”, lo que rompe los ritos de sociabilidad tradicionales, como la familia y la asamblea. El desagregarse, el autoencierro, se propone como una forma de hacer filosofía sin que necesariamente se vincule al rechazo y con ello a una incomodidad personal. En suma, para Silvestri, “la comunidad” pasa a ser una marca propia, una moneda de cambio y para los escuchas se resume en “cada uno de nosotros nos descubrimos como ser individual”, a lo que Leonor acota que “no somos individuales sino singularidades, porque de individualidad no tenemos nada sobre todo por la interdependencia funcional. Porque para funcionar dependemos de una gran cantidad de prótesis —a las discas se nos nota más— sin las cuales no podríamos andar ni un paso. [...] No es que no se pueda pertenecer a algo sino [el conflicto radica en] pertenecer a los dispositivos coloniales” (Silvestri, 2021).¹⁹ Desde, mi punto de vista, este planteamiento de Silvestri no tiene conflicto en tanto poder habitar las contradicciones propias entre teoría y praxis, sino en la negación de que detrás de la apariencia incorrecta y rimbombante de términos como “ética mutante” y “deseo disca”, más que una apertura a crear “otros mundos posibles” en un tiempo-espacio donde no hay lugar para esos “otros mundos”, se contraen en la afirmación identitaria y exclusiva de autodenominarse “discas”.

En este sentido, me parece que se pierde la propia potencia de lo mutante como parte de una ética radical, que nos remite al territorio de los monstruos. Y es que ser monstruo es una potencia que irrumpe el orden de lo normal, rehuye a la generalidad de una definición pero también a la estabilidad de un arraigo identitario. Al establecer la figura del monstruo desde la condición misma de lo mutante, fisuramos la estructura evolutiva progresiva. El monstruo y su ciencia (la teratología) se fundan en el principio de la propiedad médica que explica y expone la particularidad y generalidad de las leyes fisiológicas que regulan el comportamiento social: He aquí al monstruo, bajo una ventana de reglas fisiológico-morales: “lo tienes a la vista”.

No obstante, la regulación de la vida de un organismo se lleva a su máxima expresión en su comportamiento social, que debe inscribirse en acciones conforme

¹⁹ Decidí emplear el formato de la charla y no la referencia del libro porque considero que hay una estructura narrativa y afectiva en la conversación online, que de una u otra manera se manifiesta como una reunión, si bien digital, no sólo de interesados/as sino además de lo que parece personas que se conocen y tienen un vocabulario común. Así como la importancia de la gestualidad facial y el enojo propio del tono de la voz de Silvestri. Otro aspecto que me parece importante es que en este diálogo, particularmente en la última parte, se expresa la inquietud por hablar de la comunidad, de la vinculación más allá de la socialización global. Que expresa la tensión entre teoría y realidades corporales afectivas que intentan dotar de significado a la oposición “comunidad-interdependencia” de frente a “desagregarse-soledad” como dos campos opuestos sin aparente posibilidad de mutación.



las leyes que instauro la idea de mejoramiento (Nietzsche, 1986). La invención de lo “otro”, desde el lenguaje del “hombre civilizado”, constituye su propia exclusión, es por ello que el monstruo entra en una imaginación de lo destructivo. La historia difundida del monstruo de primera instancia es profundamente colonial, y digo profunda porque se ha interiorizado una sensación de desagrado y rechazo a la palabra como adjetivo, sus representaciones y corporalidades asociadas. Usualmente, a los monstruos se les atribuye el territorio de la fantasía para implementarlos como herramientas didácticas vinculadas a creencias e ideologías de las sociedades, fundamentalmente, occidentales. Y más que una herramienta didáctica o identidad que busca su legitimidad mediante la creación de identidades difusas, el monstruo regresa como potencia subversiva y divergente a lo unitario y universal. Desborda y rompe la regularidad del orden instituido mediante lo múltiple, se convierte en una posibilidad de interpelación a través de imaginaciones y experiencias centrífugas y subversivas. Considero que si asimilamos esta percepción de monstruo, los horizontes de imaginación, discurso —y ojalá que prácticas— nos acercarán a la propia exposición de la vulnerabilidad corporal, desde los cuerpos que se abren como lo propone Judith Butler:

Parte de lo que un cuerpo hace es abrirse a otro cuerpo, o a un conjunto de otros cuerpos, y por esta razón los cuerpos no son unidades cerradas. Están siempre en cierto sentido fuera de sí mismos, explorando o navegando su ambiente, extendidos y a veces hasta desposeídos por los sentidos. Si somos capaces de perdersnos en otro cuerpo, o si nuestras capacidades táctiles, móviles, hápticas, visuales, olfatorias o auditivas nos llevan a actuar por fuera de nosotros mismos, es porque el cuerpo no se queda en su sitio, y porque este tipo de desposesión es generalmente característica de los sentidos del cuerpo. Este cuerpo, en su acción sensorial por fuera de sí mismo, no permanecerá encerrado, indivisible e individual. (Butler, 2017, p. 21)

Actualmente, en la línea de la filosofía de la biología²⁰ se están cuestionando los paradigmas de individuo biológico y selección natural a partir de los hongos, organismos complejos que poseen características y funciones de animales y plantas, —además de otras no encontradas en ningún otro organismo— y una gran biodiversidad —6.28 millones en el planeta—. Además, está la imposibilidad de no conocer ni entender en su totalidad este reino, que tiene roles funcionales centrales en los ecosistemas tales como la descomposición, parasitismo y simbiosis. Estas observaciones han identificado

²⁰ La filosofía de la biología se desarrolla en los años sesenta con David Hull y Michael Ruse; no obstante, los investigadores Marín y Suárez explican que esta disciplina tiene un sesgo proveniente de problemas derivados de la evolución con un enfoque centrado en genética de poblaciones y del reino animal (Marín y Suárez, 2024, p. 74).



que las categorías tradicionales de especie no alcanzan a explicar la complejidad de las interacciones, a lo que nos cuestiona sobre ¿cómo definir la individualidad de frente a que las relaciones extendidas entre organismos —por ejemplo hongo-bacteria-planta—? O si la selección natural opera de forma independiente, o solo en el conjunto (el holobionte), o en ambos (Marín y Suárez, 2024, p. 73). Estas preguntas pueden caracterizarse como antiantropomórficas, nos mueven a mirar lo que no está a la vista, y con ello amplían las posibilidades de reconfigurar prácticas y discursos donde la agencia es una función dada por el hecho de estar vivo, y donde es fundamental la flexibilidad y versatilidad del comportamiento para dejarse afectar multidireccionalmente.

3.

Acerqué mi nariz detrás de su oreja, creo que buscaba un recoveco para saber a qué olía debajo de su perfume. No tardó mucho en emerger el olor agrio de su sudor y su grasa. Es el contacto, el cuidado de ese delicado contacto que el olor despierta.

Reconozco que el impulso a escribir no solo es una desbordada operación mental sino que se mezcla con el desconcierto, el extrañamiento de sentir, de buscar dónde hay lugar para ese estado que no puedo explicar.

Me pregunto ¿qué hace que las palabras no se encarnen en actos y decisiones que tengan una afectación de quiebre radical en nuestras inercias individuales y sociales? Con esta pregunta no quiero decir que no haya espacios de resistencia que logren otras formas de vivir el mundo y que contradigan mis afirmaciones y mis dichos, pero una escribe para expresar que en sus territorios, tan extensos o limitados —como se quieran percibir— sobrevive una fuerza de homogeneización radical, y en eso no hay relativismo. Porque hay una serie de rutinas de aislamiento autoimpuesto, que quizás —pensando en los dichos de Silvestri— crea un ser-hacer antisocial. Lo cual tiene una base de negación ante lo que hoy somos como sociedades que se vinculan desde las pantallas como parte de las relaciones corporales a través del tiempo y las tecnologías, lo que indica que también se expresa como inscripción que “fuerza el cuerpo a doblarse, ceder, sufrir y responder, hasta tomar una nueva forma, teniendo la presión que se ejerce sobre éste, por lo que el cuerpo debe pensarse entonces



no como sustancia contenida, sino como un sitio de dañabilidad, exposición apasionada y contacto ético” (Butler, 2017, p. 23).

Pero si bajo las dinámicas de aislamiento autoimpuesto ya no hay nada que decirnos, entonces como sociedades de la palabra hoy silenciada tenemos menos interés en olerlos y sentirnos. Esta aseveración no está dirigida al drama de un pasado mejor, sino a preguntarnos desde esta misma condición de desorganización, de putrefacción de nuestra “materia social”, ¿cómo²¹ encarnamos la resistencia y la transgresión a la normatividad desvinculante globalizada?

Me gustaría al menos dejar señalada —con preguntas— la problemática de los reacomodos políticos que estamos viviendo —línea pendiente a desarrollar con mayor profundidad—, para matizar este ensayo. Con el propósito de que no quede una abstracción de lo que llamo “materia social”. Partimos de que —de una u otra manera— participamos de esta normatividad desvinculante globalizada, que se centra en el fenómeno de las redes sociales, pero ¿qué pasa con “lo demás” que nos rodea? No podemos dejar de lado que sistémicamente estamos viviendo profundos reacomodos de la propia estructura social. Algunos puntos a considerar son: ¿qué pasó con los movimientos sociales desneoliberalizantes a partir del paradigma del “progresismo” —podemos identificar que en la década de los noventa la presencia de el EZLN (México) y la CONAIE (Ecuador) fuerzas sociales emergentes con prácticas autonomistas—? ¿De qué manera asociamos los aislamientos autoimpuestos —bajo las dinámicas pospandemia— con la crisis del paradigma de la democracia y las izquierdas? ¿Las dinámicas de las *fakenews*, así como el culto a la personalidad política y la expansión de las identidades resilientes y solitarias están constituyendo el pensamiento neoconservador (Trump, Milei, Bukele)?²²

Estas preguntas nos llevan a establecer que la relación entre la violencia y la muerte parte de un fenómeno semejante: son palabras con una gran variedad de usos, incluso monedas de cambio en cualquier escala de escenarios políticos, sociales y culturales para denominar cualquier acto “atroz”, desde las guerras

²¹ “Bimba me recuerda eso, hoy. Todas nos vamos a morir, de la Parca y de las guampas no se salva nadie. El tema es cómo. Esencia singular de todo cuerpo: desgastarse, romperse, degradarse, ser vulnerable, corromperse” (Silvestri, 2021).

²² Véase la discusión online “Ecuador y los reacomodos políticos en América Latina”. *Mesa Roja* (17 de abril 2025).



hasta la manipulación psicológica de una pareja de enamorados, o el cambio climático.

Lo cierto es que moralmente la violencia es condenada porque en sí misma es *mala* en los contextos del humanismo del pensamiento occidental y colonial. Sin embargo, ¿qué es lo justo, lo injusto, lo falso, lo verdadero, lo bueno y lo malo en otras lenguas y culturas?

Acercarnos a la idea de violencia implica identificar cuándo esta se volvió campo de identificación y discusión. La investigadora Elsa Blair Trujillo cita que Jean-Marie Domenach ubica el origen de la discusión sobre la violencia en el siglo XIX, con George Eugène Sorel, filósofo y teórico del sindicalismo revolucionario, a quien Walter Benjamín cita en su texto *Para la crítica de la violencia* (*Zur Kritik der Gewalt*, 1921), para diferenciar entre la violencia como huelga general revolucionaria y la huelga general política²³. En este contexto, el concepto moderno de violencia es exclusivamente humano, el cual atraviesa el surgimiento del Estado y sus aspectos políticos en términos jurídicos y de derecho, que surgen por contrato “social”.

La violencia existe en su pluralidad y cualidad múltiple, es decir, nos acercamos a *las violencias*. Lo que implica la exigencia a la comprensión del entrecruzamiento histórico, filosófico y cultural para explicar su volatilidad más allá de su componente de legalidad y de derecho. Por su parte, desde un planteamiento de orden filosófico, Oxana Timofeeva puntualiza que entre los distintos tipos y significados de violencia podemos referir a la violencia que surge de los grupos que se rebelan contra la opresión, la cual no se describe como el intercambio de lugares con la misma fórmula. Es decir, quienes se revelan no reproducen la misma violencia que produjo la rebelión ni se describe con el mismo lenguaje, sino al contrario, abre nuevas formulaciones en la proximidad de una nueva dimensión utópica. Al mismo tiempo, acota que una de las violencias que explica Walter Benjamin es aquella que no tiene propósito y se concibe como pura manifestación, como es el caso de la huelga general revolucionaria que cita de Sorel (Timofeeva, 2022).

²³ Benjamin se detiene a explicar ambos tipos de huelga debido a que diferencia que, aquello que Sorel llama “huelga general revolucionaria” se inclina a entender la violencia como mera manifestación de una fuerza que se distingue de un medio para un fin. En ese caso, es una acción que rompe con el orden establecido sin fines de negociación para edificar programas o reformas de ley, sino que busca la desaparición del Estado (Benjamin, 2008, p. 188).



En este sentido, la violencia, como pura manifestación, no se subordina a nadie fuera de ella.

...aparece[n] como una revuelta, pura y simple, y no hay lugar reservado para los sociólogos, para la gente de moda que está a favor de las reformas sociales ni para los intelectuales que han abrazado la profesión de pensar para el proletariado. (Benjamin, p.190)

Una vez que se institucionaliza (técnicas, normas y ritos) la violencia es convertida en fuerza creadora. Blair atribuye esta cualidad a una visión antropológica de la violencia, que puede problematizarse respecto a lo que Walter Benjamín plantea:

Toda violencia es, como medio, poder que funda o conserva el derecho. Si no aspira a ninguno de estos dos atributos, renuncia por sí misma a toda validez; pero de ello se desprende que toda violencia como medio, incluso en el caso más favorable, se halla sometida a la problematización del derecho en general. (Benjamin 2008)

El resultado de esta problemática es que “todo contrato conduce a la violencia”, porque siempre dichos firmantes contraen la disposición de que, quien no respetarse el contrato, se verá enfrentado a una sanción jurídica mediante la violencia (Benjamin, 2008, p. 184).

El discurrir benjaminiano nos aproxima a la complejidad misma de la violencia y su carácter contradictorio en las sociedades regidas por un estado moderno, de alguna manera es la serpiente que se muerde la cola, ya que el marco en que se mide y define la violencia, aun como violencia mítica o violencia divina, es el poder que establece el contrato social inscrito en las regulaciones del Estado moderno y el derecho romano.

Sin embargo, me interesa detenerme en el momento en que Benjamin describe la violencia mítica como una manifestación pura y como una violencia que instituye a diferencia de la violencia divina que castiga y alecciona. Así la define Benjamin:

...violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre de la violencia; [mientras] que la violencia divina es violencia sobre toda vida, en nombre del viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta. (Benjamin, 2008, p. 199)



Es en este cruce que la violencia como manifestación se liga con los mitos, pero al mismo tiempo se plantea como un acto que puede someterse a la crítica porque no es un medio para un fin. Su relación con los mitos y su cualidad instituyente supone una variación crítica sobre lo establecido, no meramente un carácter aleccionador *a priori*, que reprueba lo que sale de la normativa del Estado. Lo que quiero señalar es que la muerte —mediante las actuales políticas de guerra y exterminio en el mundo difiere de las comunidades putrefactas— en su estado de transgresión nos rodea permanentemente, lo que nos lleva a traer al centro la problemática múltiple de la vulnerabilidad de los cuerpos.

Para un cierre momentáneo traigo a cuenta nuevamente la potencia mítica de los *ñahñuh*, no como un placebo histórico o poético, sino como un extrañamiento: los muertos ejercen un control social sobre los vivos (Galinier, 1990).

Mi interés por reconsiderar la noción y prácticas de la comunidad desde la sensibilidad de la putrefacción está ligado a reconocer dinámicas desequilibradas, dolorosas, contradictorias, antiproductivas y vulnerables más allá del reconocimiento de identidades o cuerpos diferentes. Identificar que quizás en los límites propios de este texto y de las prácticas generalizadas de colectividades digitales y ausentes su aplicación —momentáneamente— no tenga un dónde. Porque tan higiénicos y solitarios que somos, la putrefacción y la muerte todavía no puede revelarse desde su proliferación en todo lo existente.

Referencias bibliográficas

- Álvarez González, E., & Moreno Linde, M. (2022). Francia: La protección del patrimonio sensorial rural, la eliminación de envases de plástico de frutas y hortalizas y el impacto de la ley del clima y la resiliencia. *Observatorio de Políticas Ambientales*. España: CIEMAT.
- Arshamian, A., Gerkin, C., Kruspe, N., et al. (2002). The perception of odor pleasantness is shared across cultures. *Current Biology*, 32, 2061–2066. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2022.04.027>
- Bauman, Z. (2010). *La globalización: Consecuencias humanas* (Obra original publicada en 1998). México: FCE.
- Butler, J. (2009). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (Obra original publicada en 2004). Argentina: Paidós.
- Butler, J. (2017). Vulnerabilidad corporal, coalición y la política de la calle. *Nómadas*, (46), 13–30. Universidad Central, Bogotá, Colombia.



- Canuto Castillo, F. (2020). *Yá nthogi ya já'itho nsant'ago nt'áhi, maxei. Historias de los otomíes de Santiago Mexquititán, Querétaro*. México: Universidad de Guadalajara.
- Eskins, J. (2022, 30 de diciembre). ¿Qué es el turismo olfativo y por qué su futuro huele a éxito? *National Geographic*. <https://www.nationalgeographic.es/viaje-y-aventuras/2022/12/que-es-el-turismo-olfativo-y-por-que-su-futuro-huele-a-exito>
- Flores, E. (2011). El espejo otomí. Una síntesis diabólica. *Revista de Literaturas Populares*, 11(1), 199–227.
- Galinier, J. (1987). *Pueblos de la Sierra Madre: Etnografía de la comunidad otomí*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Galinier, J. (1990). *La mitad del mundo: Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. OpenEdition Books. <https://books.openedition.org/cemca/2798>
- Galinier, J. (2015). Pensar la hediondez. Una intuición cosmogónica otomí. *Arqueología Mexicana. Fragancias y Hedores en Mesoamérica*, 23(135), 56–59.
- González Casanova, P. (2003). Colonialismo interno (Una redefinición). *Revista Rebeldía*, (12). <http://www.revistarebeldia.org/revistas/012/art06.html>
- Howes, D. (2014). El creciente campo de los Estudios Sensoriales. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 6(15), 10–26.
- Kristeva, J. (2004). *Los poderes de la perversion* (Obra original publicada en 1980). México: Siglo XXI.
- Larrea, C. (1997). *La cultura de los olores: Una aproximación a la antropología de los sentidos*. Ecuador: Abya-Yala.
- Lenkersdorf, C. (2017). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales* (Obra original publicada en 1996). México: Siglo XXI.
- Lenkersdorf, C. (2020). *Filosofar en clave tojolabal* (Obra original publicada en 2002). México: MAPorrúa.
- Lévi-Strauss, C. (2010). *Mitologías. Lo crudo y lo cocido* (Obra original publicada en 1964). México: FCE.
- Mancuso, S. (2020). *La nación de las plantas* (Obra original publicada en 2019). Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Marín, C., & Suárez, J. (2024). Filosofía Fungi. *Ludus Vitalis. Revista de Filosofía de las Ciencias de la Vida*, 30(2), 71–96. <https://doi.org/10.54613/ludus.v30i2.1234>
- Marlo, M. (2025). Comunidad Otomí logra victoria histórica: 40 viviendas dignas en CDMX tras 30 años de lucha. <https://www.somoselmedio.com/comunidad-otomi-logra-victoria-historica-40-viviendas-dignas-en-cdmx-tras-30-anos-de-lucha/>



- Mesa Roja. (2025). Ecuador y los reacomodos políticos en América Latina. https://youtu.be/FyCuUuIX_DU?si=0BsJP0VOeBzJSwE7
- Ocampo-González, A. (2023). Descolonizar la educación inclusiva, producir otros hábitos mentales. *Folios*, 57, 237–253. Universidad Pedagógica Nacional.
- Parole de Queer. (2021). Entrevista a Leonor Silvestri a propósito de su libro *Ética mutante del deseo disca*. <https://paroledequeer.blogspot.com/2022/11/entrevista-leonor-silvestri-etica-mutante.html>
- Pimentel, J., Černa, J., & Morales, A. (Eds.). (2024). *La memoria de los sentidos. El nuevo mundo y los sentidos menores*. México: Siglo XXI.
- Rojó Gómez, M. C. (2014). *La antropofagia como concepto curatorial en la XXIV Bienal de São Paulo: Institucionalización de un discurso, crítica y negociación*. México: UNAM. http://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/5021_TD61
- Rojó Gómez, M. C. (2021). Imaginaciones de la evolución de los cuerpos: Notas de las relaciones entre plantas y humanos. En L. Benítez & E. Berger (Coords.), *Artes en tiempos de pandemia (Artnodes*, 27, 1–9). UOC.
- Silvestri, L. (s.f.). ¿Elegirías curarte si pudieras hacerlo? *Revista Furias*. <https://revistafurias.com.ar/elegirias-curarte-si-pudieras-hacerlo/>
- Simondon, G. (2015). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* (Obra original publicada en 1958). Argentina: Cactus.
- Zhou, G., Olofs, K., Koubeissi, Z., et al. (2021). Human hippocampal connectivity is stronger in olfaction than other sensory systems. *Progress in Neurobiology*, 201, 102027. <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0301008221000411>