

## UN ALEGRE DESEO DE NADA: GRACIA E INSUMISIÓN DE LOS QUELITES MESOAMERICANOS\*

A Joyful Desire of Nothing:  
Grace and Defiance of Mesoamerican Weeds

Gabriela Méndez Cota\*\*

RESUMEN: Este ensayo propone interpretar la botánica insumisa, concepto central del dossier, como un ejercicio de escritura crítica que responde al llamado a crear, desde las Humanidades, un vínculo no apropiativo ni extractivo con lo vegetal. Partiendo de una reflexión sobre las derivas de la crítica en el Antropoceno, plantea el problema de la insumisión en el marco de la pregunta por la escritura antes y más allá del análisis ideológico de la representación cultural. Si, como se argumenta aquí, escribir críticamente hoy implica retomar con seriedad el sentido ético de la crítica, que es anterior a su sentido político, y que tiene que ver con la posibilidad de autotransformación en el medio corporal de la escritura, para una botánica insumisa se trataría de transformar el sentido abstracto de la insumisión en escrituras encarnadas a través de colaboraciones táctiles o metafóricas con el mundo vegetal. Este argumento general se despliega a la manera de un montaje de reflexiones filosóficas intercaladas con referencias, en diferentes registros, a los quelites mesoamericanos, hierbas tiernas comestibles que, tanto como subsisten en espacios intersticiales y no productivos de la escena agrícola heredada del colonialismo occidental, parecieran hallarse ausentes de la investigación humanística sobre la representación botánica. Se destaca, en particular, la planta del amaranto, por asociarse a ella un conjunto de significantes de supervivencia crítica, decisivos para el argumento general del ensayo: la insumisión como gracia del lenguaje y riesgo vital.

PALABRAS CLAVE: crítica, botánica, quelites, amaranto, gracia, insumisión

ABSTRACT: This essay interprets the notion of “disobedient botany” as a critical response to the call, within the ecological turn of the Humanities, for a non-appropriative and non-extractive relationship with the vegetal world. It begins with a reflection on the drifting meanings of critique in the Anthropocene, framing the issue of disobedience through the question of critical writing as prior to and beyond the ideological analysis of cultural representation. If, as it is argued here, writing critically today requires a recuperation of the

\* Este artículo fue realizado en el marco del proyecto “Ecofeminismos en deconstrucción: un laboratorio para la investigación-creación con (o sin) inteligencia artificial”, financiado por la Dirección de Investigación y Posgrado de la Universidad Iberoamericana AC, con sede en Prolongación Paseo de la Reforma 880, Lomas de Santa Fe, México, C.P. 01219, Ciudad de México.

\*\* Doctor of Philosophy. Académica de tiempo completo, Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana AC. Ciudad de México, México. Correo electrónico: [gabriela.mendez@ibero.mx](mailto:gabriela.mendez@ibero.mx).  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4566-4592>

ethical dimension of critique -which is anterior to its political usefulness and concerns instead the possibility of self-transformation- then the task of a “disobedient botany” would be to transform the body itself -in senses to be explored and specified -through tactile and metaphorical collaborations with the plant world. This general argument unfolds as a montage of philosophical reflections interspersed with references, in different registers, to Mesoamerican quelites, tender edible weeds which, barely surviving in the interstitial and non-productive spaces of the agricultural landscape inherited from Western colonialism, seem to be for the most part still absent from critical research on botanical representations. The amaranth plant stands out among them as the exception that confirms the rule and is touched upon here through a set of existential metaphors: joy, desire and a certain excess, or ‘grace’, of language itself as a creative way of disobedience.

KEYWORDS: Critique, Botany, Edible Weeds, Amaranth, Grace, Disobedience.

Recibido: 18.12.2025. Aceptado: 17.04.2026.

*Detengámonos aquí concentradamente un instante, a la manera como aspiramos con profundidad antes y después de un salto. En efecto, ahora hemos saltado, hemos salido del círculo usual de las ciencias e incluso, como veremos, de la filosofía. Pero ¿a dónde hemos saltado? ¿Quizá a un abismo? ¡No! Más bien a un suelo. ¿A uno? ¡No! (Heidegger, ¿Qué significa pensar?, 1997/2010)*

**L**A BOTÁNICA ES, obviamente, cultura. Es una práctica de producción y reproducción de sentidos de lo vegetal quizá no exclusivamente pero sí en buena medida en función de proyectos políticos y económicos (Bleichmar, 2016). La idea de una “botánica insumisa” sugiere, en principio, una nueva apuesta por la crítica cultural en el contexto del giro ecológico de las Humanidades. A propósito de las hierbas comestibles conocidas en México como ‘quelites’, nos interesa poner esa apuesta en tensión crítica desde las condiciones materiales de la escritura académica en el tiempo presente. Partimos de que, como pensaba Adorno (1977/2008, p. 17), “la dignidad de la sublimación” reside en su virtud crítica, en reconocerse en relación con y con responsabilidad por las condiciones materiales de la vida, pero que en tanto privilegio de tomar distancia que depende de la separación conflictiva entre trabajo material y trabajo espiritual, la crítica de la cultura

pierde su legitimidad. Esto ocurre cuando la crítica de la cultura colabora con la tendencia social predominante, olvidando su propia relación con las condiciones materiales de la vida, lo cual afectaría al contenido mismo de la crítica. Ella, sin embargo, “no es injusta cuando disuelve (eso sería lo mejor de ella), sino cuando obedece mediante la insumisión” (Adorno, 1977/2008, p. 12). ¿Cómo podríamos determinar si una insumisión de la botánica es, en el contexto de eco-catástrofe planetaria, verdadera o falsa, en el sentido ético que esta distinción tiene en el pensamiento crítico contemporáneo?

La pretensión de la crítica de tener un conocimiento profundo sobre un objeto (pongamos, la representación humanística del mundo vegetal) descansa, cada vez más, en las condiciones materiales, y en este sentido ecológicas, de la escritura académica. En este medio se espera de la crítica que defina claramente su objeto y lo juzgue críticamente de acuerdo con ciertos valores, algunos explícitos (pongamos, “la insumisión” como valor político) y otros no. Lo relevante es que pareciera tratarse de producir un contenido, un conocimiento, lo cual de entrada pone a la crítica en el lugar de “una víctima de la figura cósica del objeto” (Adorno, 1977/2008, p. 13), misma que se sostiene en categorías fetichizadas. La víctima sería en cualquier caso responsable de su propia victimización si ha pretendido “usar el capital creativo contra el capital rapiñador” (Adorno, 1977/2008, p. 17), pues de ese modo meramente ha consentido jugar el juego de la fabricación de fetiches o ídolos:

Los críticos de la cultura suelen embriagarse con ídolos, desde la historia antigua hasta el dudoso calor (ya evaporado) de la época liberal, que en su ocaso apelaba al origen. Como la crítica de la cultura se rebela contra la integración progresiva de toda consciencia en el aparato material de producción, sin llegar a conocerlo a fondo, se da la vuelta, atraída por la promesa de inmediatez. (Adorno, 1977/2008, p. 14)

Las tendencias fetichizantes o idolátricas de la razón fueron bien establecidas por Kant; la teoría crítica las sitúa históricamente y las explica estructuralmente, sin por ello claudicar en su tarea ética: una hospitalidad, a pesar de todo, para con la crítica cultural que consiste en recordarle que ella solo es “verdadera en tanto que hace a la falsedad consciente de sí misma” (Adorno, 1977/2008, p. 19). Una botánica insumisa podría plantearse como

una crítica cultural reflexiva, resistente a colaborar con la sobreproducción de una fantasía ecológica protagonizada por ídolos vegetales, y atenta a su propia relación con las condiciones materiales de la escritura, que son condiciones de vida. Pero inevitablemente, tal vez, querría ir más allá de tal vigilancia crítica para arriesgarse a imaginar un futuro, un nuevo comienzo con la verdad de un deseo. Si bien no dejan de inquietar las implicaciones meta-críticas que desde hace tiempo advierten pensadoras críticas como Claire Colebrook (2016) respecto a los ídolos del Antropoceno, que parecieran incluir el giro ecológico de las Humanidades contemporáneas, así como el diagnóstico de Bernard Stiegler (2014) sobre la miseria simbólica que erosiona velozmente la posibilidad de mantener una distancia respecto de la idolatría, pensamos que la concepción ética de la crítica –con la cual, como se sabe, el último Foucault (1995, pp. 10-11) declara afinidad– permite repensar su negatividad más allá de una dialéctica de la “intransigencia frente a toda cosificación” (Adorno, 1977/2008, p. 22).

La imagen del árbol que emplea Heidegger para introducir un “salto de fe”, por ejemplo, primero pone un límite a la metafísica –y en particular a la ciencia que se erige en autoridad– para determinar lo que ha de tenerse o no por real. Pero con ello además remite a una dimensión impensada en la que, Heidegger imagina, “finalmente no nos deshagamos del árbol en flor, sino que por fin lo dejemos estar ahí donde está. ¿Por qué decimos “finalmente”? Porque el pensamiento hasta ahora no lo ha dejado estar donde está” (Heidegger, 1997/2010, p. 37). Si, como lo afirmara Emmanuel Lévinas (2006, p. 21), la pregunta desde el siglo XX no es ya por el sentido del ser, sino por la justificación de nuestro ser, ¿qué sentido de la insumisión deberíamos pensar hoy con las plantas, en el seno de los aparatos que las tematizan o las representan? Siguiendo la lectura de Marder (2014, p. 176), podríamos caracterizar la insumisión de la botánica como una “ética del respeto ontológico”, una aceptación sin condiciones de la alteridad vegetal. Si bien la tematización proliferante de lo vegetal en el pensamiento contemporáneo (Gagliano et al., 2017) ofrece varios caminos para abordar esa cuestión más allá de la filosofía, lo cierto es que no deja de hacerlo en las condiciones materiales de la escritura académica. ¿Por qué, para qué y bajo qué condiciones se escribe una ética del “respeto ontológico” a las plantas o el mundo vegetal? Más allá de la crítica materialista de la escritura y la publicación académica en el plano de la economía política del conocimiento

y la información, que desde luego no es irrelevante, lo que nos interesa es poner de relieve una dimensión relativamente descuidada de esa crítica. Se trata de la pregunta por el sentido de la escritura que tiene que ver con un 'salto' hacia el cuerpo, en tanto medio y alteridad.

### *Salto*

*Botánica del amaranto. Familia Amaranthaceae: Comprende 60 géneros y cerca de 800 especies de hierbas anuales de origen tropical, que se adaptan a climas templados. Sus principales centros de distribución son los trópicos de América y la India, aunque en los trópicos de África y Australia hay un importante número de especies. La familia Amaranthaceae ha evolucionado en regiones cálidas, secas y con suelos salinos. Géneros Amaranthus: Incluye todos los amarantos silvestres y cultivados. Tienen hierbas anuales o perennes, monoicas, dioicas o polígamo-dioicas, erguidas o postradas, glabras o pubescentes; hojas alternas, pecioladas, enteras o con el borde ondulado, con frecuencia mucronadas; flores pequeñas, bracteadas o bibracteoladas, hermafroditas o unisexuales, verdosas o rojizas, dispuestas en glomérulos axilares, espigados o paniculados; tiene 5 tépalos; tiene generalmente 5 estambres, anteras tetraoculares; ovario ovoide, comprimido, estilo corto o ausente, 2 o 3 estigmas; un utrículo entero de 2 a 3 dentados en el ápice, indehisciente, circunsesil o irregularmente dehiscente, membranáceo o coriáceo; semilla erguida, comprimida, lisa, embrión anular. Chenopodium: Incluye la quinoa, el huauzontle y los quelites cenizos. El amaranto y la quinoa son frecuentemente confundidos; pertenecen a la misma familia, aunque son géneros diferentes, a pesar de que morfológicamente sean parecidos. Especies para grano: A. cruentus, A. hypochondriacus y A. caudatus. En México las dos primeras están ampliamente*

*distribuidas y conforman el centro de diversidad más importante. A. caudatus se distribuye en Sudamérica (valles interandinos de Perú, Bolivia, Argentina y Ecuador). Probables ancestros A. hybridus, A. powelli, A. quitensis.*  
(*Arqueología Mexicana*, vol. XXIII, núm. 138, p. 70)

Con excepción de *Amaranthus hypochondriacus* L., que es cultivado, los amarantos de México son hierbas de recolección que se emplean como “quelites” (Méndez Cota, 2023). La palabra “quelite” proviene del náhuatl *quilitl*, y primero se tradujo al español como “verdura o hierba comestible”. Se trata de plantas asociadas a la milpa, un sistema agroecológico de origen prehispánico cuyos actores protagónicos han sido el maíz, la calabaza y el frijol. Los quelites crecen espontáneamente entre estos cultivos, y han sido tolerados o fomentados por campesinas y campesinos que aprecian su sabor y reconocen sus aportaciones nutritivas o medicinales. Aunque muchas especies de quelites sobreviven en la agricultura de subsistencia y en la memoria de las últimas generaciones del siglo XX, resulta claro que se están perdiendo. Según expertos de la etnobotánica en México (Mera Ovando et al., 2011), de los 86 quelites que quedaron registrados en el *Códice Florentino* se ha dejado de consumir un noventa por ciento. De ahí el llamado de lo que podríamos considerar una botánica menor, la etnobotánica, a rastrear los quelites en otras fuentes históricas de México, así como ampliar la cobertura cultural y geográfica del inventario actual. Pero buscar esos quelites perdidos implica también entender la causa de su desaparición bajo el dominio de valores culturales europeos.

En su *Historia verdadera de la Conquista de Nueva España*, Bernal Díaz del Castillo (1632/2014) dejó claro que sin los quelites y los capulines que los indígenas sabían recolectar, los conquistadores se habrían muerto de hambre en sus penosos trayectos de un reino a otro en un entorno desconocido para ellos. Sin embargo, los quelites se describen genéricamente como “bledos”, en parte porque se les encuentra parecido con algunas plantas silvestres del Viejo Mundo (“cenizos”), y en parte por considerarlos como algo bajo y sin valor, incluso como mala hierba para los sembradíos, lo cual de alguna manera influyó para que, posteriormente, se desalentara su proliferación. Más aún, la Corona española se afanó especialmente en

forzar a los indígenas a trabajar “de verdad”, es decir, arando la tierra para producir trigo, en lugar de maíz. Aunque algunos quelites, como el amaranto, sobrevivieron en la vida cotidiana hasta el día de hoy, dejaron de acompañar orgullosamente las ceremonias públicas de los indígenas para convertirse en símbolo de su pobreza y sumisión. Además, muchas hierbas comestibles llegaron con los españoles y se mezclaron con los quelites nativos. Hasta la fecha, muchas de ellas son reconocidas como quelites en el campo y en las colecciones científicas. A la mezcla irreversible de plantas nativas e importadas se añade la diversidad de nombres comunes de los diferentes quelites, que existen, si acaso, en una dispersión inquietante. Dejar ser a los quelites, dejarlos estar donde están implica para el pensar un movimiento, un “salto de fe” pero ¿hacia dónde?

### *Futuros parajes*

En la introducción a *Mil Mesetas*, Deleuze y Guattari sugieren que el “devenir-vegetal” es una cuestión literaria, antes que científica. La botánica escribe lo vegetal, pero no en el sentido de asignarle significados, sino en el sentido de deslindar, cartografiar, “incluso futuros parajes” (Deleuze y Guattari, 2004/1980, p. 11). Los mismos autores se preguntan, además, si la botánica no es, en su especificidad, enteramente rizomorfa, es decir, fugitiva respecto del espíritu occidental que, de forma deplorable según ellos, relaciona expresiones y acciones con fines externos o trascendentes. En contraste, los parajes rizomáticos estarían hechos de mesetas: regiones continuas de intensidades “que vibran sobre sí mismas” evitando “cualquier orientación hacia un punto culminante o hacia un fin exterior” (Deleuze y Guattari, 1980/2004, p. 26). Lo interesante de esto, para nosotros, no reside tanto en una oposición retórica (y elección imposible) entre inmanencia y trascendencia, como en el potencial deconstructivo de la “sabiduría de las plantas”, expresión de Henry Miller citada por Deleuze y Guattari: “De todas las existencias imaginarias que prestamos a las plantas, a los animales y a las estrellas, quizá sea la mala hierba la que lleva una vida más sabia. Bien es verdad que la hierba no produce flores, ni portaaviones, ni Sermones de la Montaña. ... Pero, a fin de cuentas, la hierba siempre tiene la última palabra” (Miller, como se citó en Deleuze y Guattari, 1980/2004, p. 23). Desde luego es preciso apostar por alguna interpretación de esa “última palabra”, alguna hipótesis no meramente científica o constatativa sino inventiva o

imaginativa. Por ejemplo, la que remite a un límite cuya experiencia abre o posibilita el hacer-rizoma con algo otro, con un cuerpo necesariamente extraño.

En *Corpus*, Jean-Luc Nancy (2006/2008) observa que, aunque no se hable ya tanto de pecado, sino más bien de salud, deportes y placeres, los cuerpos humanos y no humanos parecen más caídos o desechables que nunca (Nancy, 2006/2008, 12). Para explicarlo se refiere a la angustia, deseo obsesivo de ver, tocar y comer el cuerpo de Dios, como el principio de esa (sin) razón. La angustia judeocristiana habría de hecho inventado “el cuerpo” como la figura de lo propio, de la Propiedad misma y, simultáneamente, del Extranjero. Si en Occidente el cuerpo es, al final de cuentas, siempre sacrificado, esto es porque de él se espera lo primero y se obtiene lo segundo: se muestra como algo extraño, desbordante y más bien monstruoso, en suma, algo finito y por tanto un objeto de odio. Para Nancy el cuerpo, en cambio, no es otra cosa que el espaciamento mortal, que constituye la existencia. ¿Cómo pensarlo más allá de la angustia o, en sus palabras, cómo tocarlo?

Ya es tiempo, escribe Nancy (2006/2008, p. 15), de “un pensamiento popular”, un pensamiento del cuerpo como exposición “nuestra”, y sería posible en la medida en que “siempre es posible la gracia de un cuerpo que se ofrece” (Nancy, 2006/2008, p. 62). Más aún, si la naturaleza misma se pensara en esos términos –es decir, como libertad– toda la filosofía debería rehacerse o devenir pensamiento del cuerpo. No se trataría ya de una mejor representación de los cuerpos, sino de una liberación escritural de la fuerza del cuerpo que, extendiéndose hacia lo lejos, se mantendría como pensamiento (Nancy, 2006/2008, p. 32). Pero aquí “pensamiento” nada tendría que ver con la visión angustiada y sacrificial de Occidente, sino más bien con la ley, el imperativo –ni biológico ni cultural– de “tocar la exposición misma” (Nancy, 2006/2008, p. 32). Nos preguntamos, en ese tenor: ¿cómo se tocan, en la escritura, las plantas y el cuerpo? Un pensamiento popular, una botánica insumisa, no ubicaría lo vegetal ni en el discurso ni en un afuera material del discurso. Lo buscaría en el límite del discurso, en una apertura o un corte que desborda (Nancy, 2006/2008, p. 18). En tanto cuerpo, los quelites no se considerarían presencias ni ausencias significables, sino resonancias, imágenes de lo que adviene en la escritura, tras la “última palabra” de las malas hierbas: un tacto. ¿Qué produce ese tacto, cuando adviene? Se trata, para un pensamiento popular con las plantas, y en este

registro, para una botánica insumisa, no de crear un país extranjero, sino lo extranjero como país, un paraje futuro, en todo país y en todo lugar.

### *Un alegre deseo de nada*

México ha sido centro de diversidad de los amarantos porque ellos se desarrollan bien, de manera espontánea, entre los cultivos del maíz y en los caminos de zonas cultivadas. No obstante, el amaranto se considera “una planta trascendente”, cuya “trascendencia” derivaría de su integración, similar a la del maíz, tanto en un mundo profano como en uno sagrado, tanto en la vida cotidiana como en las fiestas del calendario ritual, de tal manera que “si bien no se le personificó como al maíz, sirvió para dar forma a numerosas deidades y objetos rituales” (Velasco, 2016, p. 27). Hasta la fecha en México cotidianamente se comen “alegrías”, una especie de galletas hechas de amaranto tostado y aglutinado con miel, al que a veces se agregan semillas de calabaza tostadas y uvas pasas. Mientras tanto, las hojas tiernas del amaranto, llamadas “quintoniles”, se siguen recolectando en algunas partes de México, al inicio de la estación lluviosa, antes de la floración, y se cuecen en agua o se fríen en salsa picante. ¿Qué clase de “entre” encontramos aquí, y acaso difiere la concepción occidental del cuerpo, con su principio de angustia que acaba siempre sacrificando al cuerpo, en tanto espaciamento mortal de la existencia? ¿Cómo se ofrecen los amarantos, por obra de su “gracia”, a la tentativa de un pensamiento popular?

Otra pensadora de la gracia, Simone Weil, advertiría que “la imaginación trabaja continuamente tapando todas las fisuras por donde pueda pasar la gracia” (Weil, 1947/ 2007, p. 67). Para ella, “sólo [sic], lo que nos llega de fuera, gratuitamente, por sorpresa, como un regalo del destino, sin que lo hayamos buscado, es alegría pura. ... Nosotros no podemos jamás, en ningún caso, fabricar algo que sea mejor que nosotros” (Weil, 2023, pp. 83-84). Como la razón, en Occidente la imaginación ha desplegado idolatría y sacrificio, así que Weil prefiere suspenderla: “convertirse en nada hasta un grado vegetativo; es entonces cuando Dios se convierte en pan” (Weil, 1947/2007, p. 84).

Montúfar (2016, pp. 54-59) describe cómo en algunas fiestas del calendario mesoamericano las semillas de amaranto eran tostadas, molidas y en ocasiones mezcladas con masa de maíz, para elaborar tamales, pero especialmente para configurar imágenes. Con la semilla del *huauhtli* reventado

se elaboraba una masa, el *tzoalli*, que mezclada con miel “negra” de maguey servía para elaborar imágenes de las divinidades indígenas. A estas imágenes se les añadían dientes de pepita de calabaza y grandes ojos de frijoles ayocotes (Velasco, 2016, pp. 27-34). Después de la fiesta, los sacerdotes descabezaban las figuras retorciéndoles el pescuezo, ya que todas las efigies eran sacrificadas de igual manera que las imágenes de los humanos convertidos en dioses, pero en vez de utilizar un cuchillo de pedernal se empleaba en esta masa una cuchilla de madera del telar o *tzotzopatzli*, y se les extraía el corazón, que podía ser de otra semilla. Tras festejar a las divinidades mediante sacrificios humanos y animales, entre cantos, baile, comida, bebida y mucho copal, las imágenes de amaranto eran consumidas como alimento sagrado, en una especie de teofagia. Naturalmente, para los misioneros españoles este ritual era abominable y obra del diablo, si acaso una mala copia de la comunión cristiana, y no podemos descartar que en parte por esto hasta la fecha en México se coman “alegrías”.

El griego *amaranthos* designa una flor que nunca muere y eso, para una artista contemporánea como Castillo Deball (2021, p. 13), sugiere la persistencia de objetos incómodos que pueden servir para, de algún modo, reconstruir la historia. Giorgio Agamben (2019/2020, 14) nos recuerda, a su vez, que en Occidente el mundo social empieza con la designación de un área sacrificial con la que se pretende garantizar el orden. A través de un diseño amurallado para la caza y la guerra, el jardín común (*kepos*) se convierte en paraíso, y es ahí que Occidente inventa lo humano como una escisión entre naturaleza y gracia. Solo puede concebirse ya una naturaleza humillada por la retirada de la gracia, corrompida por la pérdida del paraíso. Tal pudiera ser la raíz profunda de la cultura como separación de trabajo material y trabajo espiritual: el origen de la dialéctica de la razón occidental que, instrumentalizando la crítica, sacrifica la libertad. ¿Puede acaso una botánica insumisa, en tanto pensamiento popular del cuerpo, desactivar esa separación, esa dialéctica, mediante un uso literario o poético de los amarantos como metáforas del “entre”? “Entre” no sería una relación localizable, sino un movimiento que, ganando velocidad, derriba la ontología binaria (Deleuze y Guattari, 1980/2004, p. 29).

La hierba “llena los vacíos. Crece entre, y en medio de las otras cosas. ... Pero la hierba es desbordamiento, toda una lección de moral” (Miller, como se cita en Deleuze y Guattari, 1980/2004, p. 23). Lo es porque no es

fácil, como advierten Deleuze y Guattari con referencia a Kafka, percibir las cosas por el medio, o con referencia a Nietzsche: no es fácil “ver la hierba en las palabras y en las cosas” (Deleuze y Guattari, 1980/2004, p. 27). No es fácil, tal vez, ver lo que angustia, pero que podría ser, en realidad, “alegría pura”. Willy Thayer (2010, p. 114) se pregunta, en este sentido: “¿es posible una crítica sin asunto, sin objeto, una crítica que no sea crítica de?”. En cualquier caso, crítica y vida, siempre de algún modo imbricadas, erosionan clausuras, se abren paso en medio de los caminos cerrados (*áporos*) o en el vértigo de los caminos abiertos (*pantopóros*) (Thayer, 2010, p. 11). Como amarantos y quenopodios, crítica y vida parecieran pertenecer al mismo bando o “familia” sin por ello aspirar a conservación alguna.

La crítica no intentaría, en tal caso, una captura metafórica del “entre”, sino percibir el movimiento entre las vacilaciones y estratos de un montaje, en los bordes u orillas de una milpa intertextual, en fuga del jardín amurallado y productivo –un artículo, o un libro, por ejemplo. La alegría brotaría, reventando y descomponiendo textos-deidades (“alegrías”) por ella misma construidas, moviéndose si cesar por “la intriga relacional de sus materias, siendo su forma indecidiblemente su contenido, y viceversa, coincidiendo con su *cosa* que siempre es otra cosa” (Thayer, 2010, p. 29). Una botánica insumisa podría no ser siquiera sobre las plantas, en tanto objetos a ser representados, diseccionados, explicados o preservados, sino que viviría ella misma vegetalmente: “...sin tener nada que decir, sin inventariar, sólo mostrando, disponiendo andrajos y desechos, haciéndoles justicia del único modo posible: usándolos” (Thayer, 2010, p. 74). Pero ¿qué significaría “usar” los quelites, más allá de algún imperativo representacional?

La gracia de un cuerpo que se ofrece parecería exceder los trabajos de la imaginación, pues en el caso de los humanos, se presenta si acaso en “una excrecencia minúscula jamás reabsorbida” (Nancy, 2006/2008, p. 21). Para pensar en algo que es en último término innombrable Nancy propone una combinatoria figural de “alegría” y “pena”, nombres a su vez que no significan (nada) más que el límite, el umbral de toda significación. Si acaso nos permiten expresar nuestra relación con la ley, con el imperativo –ni biológico ni cultural– de “tocar la exposición misma” (Nancy, 2006/2008, p. 32). Lo que en otros contextos tematizaríamos como “sexo”, por obra de la gracia vegetal no consistiría, en una botánica insumisa ya en tocar un objeto (pequeño o grande, femenino o masculino) sino en tocar el cuerpo en

la escritura, acontecimiento incapturable, por gozoso y deseante: “*jouir est au coeur de la dialectique une diastole sans systole: ce coeur, c’est le corps*” (Nancy, 2006/2008, p. 32). Una botánica insumisa que sea también un pensamiento popular del cuerpo tendría que desintegrarse en un alegre deseo de nada, donde es “nada” lo que se convierte en pan, o mejor dicho, en alegría pura –nunca el simple opuesto de la pena, sino el tacto mismo. ¿Por qué, entonces, sería necesario insistir en metaforizar?

### *Insumisión de las metáforas*

La sociedad de control dicta que celebremos la insumisión, la desobediencia, de manera dócil, observa Dufourmantelle (2019). En el terreno de la escritura, reclama docilidad la plataformización de la publicación académica. Con ella se pretende que escribir no equivalga ya siquiera a producir sentido, sino mera información, datos y metadatos ajenos, por sí mismos, a la experiencia encarnada de la crítica, que es tocar el cuerpo de la escritura. En tales condiciones materiales de la vida académica, una botánica insumisa podría perfectamente colaborar con la falsa insumisión del fin de época, consintiendo al sacrificio de su singularidad, su amor y su libertad –el cuerpo “nuestro”–en el gesto mismo de tematizar lo vegetal, con buenos argumentos. ¿Cómo lidiar con esta paradoja?

Dufourmantelle (2019, p. 12) empieza por observar que no habrá insumisión verdadera sin un sentido anterior de la obediencia: no lo opuesto de la desobediencia sino su condición primera, que se refiere al sentido ético del lenguaje: abrir una relación de alteridad con uno mismo. “Uno mismo”, sin embargo, sería aquí algo distinto del sujeto empírico, psicológico o filosófico: sería precisamente la existencia o la libertad o el cuerpo en tanto espaciamiento inalienable que lo subjetivo no puede llegar a contener. Obedecer a eso haría posible una insumisión verdadera, un decir “no” antes y más allá de argumentar o de negociar –como hacemos aquí, las y los académicos, en las plataformas editoriales. Ello, que conlleva el riesgo de generar cataclismos, es lo que permite “atravesar espejismos, romper vínculos con el corazón ligero, porque uno está dispuesto a perderlo todo, incluyendo la vida” (Dufourmantelle, 2019, p. 12). Quizá en esa luz se pueda comprender también el deseo weiliano de gracia, de “convertirse en nada hasta un grado vegetativo” (Weil, 1947/2007, p. 84). ¿Devenir-quelite?

Dufourmantelle describe la gracia como punto de insumisión en el lenguaje a través de la metáfora. Metáfora significa “transportar”, palabra a la que ella, psicoanalista, aboga por no despojar de sus connotaciones eróticas. Por una especie de gracia dentro del lenguaje la metáfora nos transportaría a la infancia, al asombro ante la posibilidad de una metamorfosis, un nuevo comienzo. Una y otra vez, la gracia de la metáfora establecería “un vínculo entre dos cosas, reuniéndolas, recogiendo un trocito de sentido de una para dárselo a la otra, e imaginando para ambas una realidad aumentada, un asombro delicado” (Dufourmantelle, 2019, p. 172). Ahora bien, lo importante es que cada nuevo comienzo es posible porque en cada transporte algo se pierde irreversiblemente. La metáfora sería el “riesgo encarnado en el lenguaje mismo” (Dufourmantelle, 2019, p. 171) porque un término que sustituye a otro deja de pertenecer a un mundo sentido para transportarse a otro en el que, sin embargo, permanecerá en el exilio. Una botánica insumisa comenzaría quizá con ese riesgo, mediante la negativa a determinar o juzgar un objeto para dar lugar a la afirmación del exilio y la dispersión bibliográfica de los quelites. Procedería tal vez, con una escritura que se arriesga, no obstante, a hacer resonar el silencio de los quelites con el silencio deseante del cuerpo, a la manera, tal vez, de lo que llama Irigaray (1984/1993) una “ética de la diferencia sexual”.

### *Arriesgar el aire*

Nuestra tradición, escribe Luce Irigaray (2017), ha privilegiado la representación del mundo por medio de palabras, a expensas del conjunto de la percepción sensorial. En lugar de experimentar el encuentro con la singularidad de un viviente –a la manera como aspiramos con profundidad antes y después de un salto– solemos nombrarlo o, si acaso, preguntarnos cómo se llama. Para ella fue, en el fondo, el olvido del aire, es decir, la omisión de una consideración filosófica del respirar lo que permitió a la civilización occidental convertir el mundo humano en una guerra por la apropiación de recursos. Reconoce, sin embargo, que las cosmogonías en general, y no solo la griega occidental, omiten el aire como elemento básico de una cultura de la vida. En los mitos védicos, las aguas albergan la semilla de todo, y se llaman “madres”. El rol de los dioses masculinos es construir técnicamente el mundo sobre la tierra, extender el espacio, contener el cielo, canalizar los ríos. En Mesoamérica, agregamos nosotros, se creía que las

lluvias proceden de la acción directa de los pequeños dioses de la lluvia (los *tlaloque*) que habitan en los cuatro rumbos del universo y portan el agua en ollas que vacían sobre la tierra: estas son equiparadas con las nubes. Las ollas azules con la faz de Tláloc son llamadas “ollas de nubes”, se les concibe como unidad ofrenda-divinidad y se les asocia con la regeneración anual del agua y fertilidad. Desde el inicio del Proyecto Templo Mayor en 1978, algunas de las ofrendas excavadas contenían “ollas Tláloc”, o vasijas de cerámica con la efigie del dios de la lluvia. Su estudio botánico muestra la presencia abundante de semillas de amaranto, chía y epazote entre otras plantas tanto cultivadas como de recolección, provenientes no solo de la Cuenca de México sino de otras regiones, probablemente como tributo.

La imagen del mundo que habitamos hoy es, en cualquier caso, una imagen técnica; y la condición de habitar ese mundo es la determinación como imagen de todo lo que es, que nos incluye y nos posiciona como un blanco de ataque (Chow, 2010). La guerra es hoy ante todo un asunto de ‘logística de la percepción’, cuya función principal es destruir con la visión. Aunque en el siglo XIX no faltara quien considerara a las plantas como sintientes, móviles e incluso, hasta cierto punto, pensantes, y que concibiera una continuidad entre el género humano y el reino vegetal, la cibernética del siglo XX neutralizó el potencial de tales consideraciones al sustituir la botánica, en tanto estudio de la morfología vegetal y de la clasificación, por una imagen de las plantas como procesadoras de información y como herramientas de medición y traducción, independientemente de su contexto y sus interrelaciones complejas con otros seres vivos y no vivos. Trágicamente, dice Marder (2014), al mismo tiempo que preparó la dispensación a las plantas de su propio lenguaje e inteligencia, la cibernética las hizo desaparecer como seres vivientes con sus propias formas de expresión.

Irigaray (2016) se pregunta, ¿cómo es posible cultivar la vida, escuchar, para una cultura que renuncia a su propia respiración? Sugiere que la facticidad sensible de las plantas constituye un recordatorio de que para escuchar primero hay que guardar silencio, medio elemental de la atención. Si el crecimiento de una planta consiste en desarrollar su morfología (fidelidad a su propia forma) entre los seres humanos, a quienes nos caracteriza una alienación, se trataría de reconocer el potencial de la dualidad que nos constituye. Cultivar la diferencia sexual sería aprender a dejar de mirar lo visible, para poder percibir lo invisible de esa alteridad. Acudir al encuentro

de la singularidad de una alteridad vegetal sería la primera metaforización de otra cultura: no en el sentido de una representación más o menos falsa, sino en el sentido de un acto de auto-transformación. No se trata, entonces, de identificarse con “el ser” de lo vegetal sino de ensayar una percepción fiel al cómo de su aparición, para desarrollar una estructura que permita respetar todas las diferencias, lo cual requiere llegar a una apreciación justa de lo que uno es (finito, dependiente, sexuado). Cultivar la respiración es, desde luego, respirar, pero también es, para Irigaray, distinguir entre el aire que se respira y “el aire del espíritu”: no solo vivir sino reanudar la vida con fidelidad a “uno mismo” (finitud sexuada) o con un sentido de autonomía relativa respecto de lo dado en el mundo social.

### *Auto-fito-biografía: penas y alegrías con amarantos*

Mi infancia fue ver a través de la ventana un campo que parecía enorme. Al fondo, invernaderos blancos y detrás de ellos, hileras de árboles que pudieron ser pirules, eucaliptos, fresnos silvestres, tal vez entre ellos hubiera un capulín. Entre mi ventana y esos árboles del fondo había un pequeño jardín agujereado por las tuzas, envuelto en piedra volcánica, y luego una calle que conducía, hacia la derecha, al Molino de las Flores y a la izquierda, a la iglesia de San Sebastián. Cruzar la calle era entrar en el campo: un mega-lote baldío. Más frecuentemente veía pasar gente por la calle: grupos de charros montados en sus caballos, incluyendo vecinas jóvenes y bonitas, o grupos de niñas y niños montados en sus bicicletas. Alguna vez quise unirme a ellos, pero fracasé y por mucho tiempo permanecí más bien en donde estaba, cual planta de interiores dirigiéndose, a través de la ventana, hacia sus parientes lejanos, al fondo de una escena en perspectiva. Entre el San Sebastián asaeteado y el jardín agujereado por las tuzas había una tradicional tiendita mexicana, un minúsculo expendio de infinitos refrescos y dulcería industrial. Yo suplicaba a mi madre, en vano, que me comprara los dulces ahí ofertados, ‘de los que no alimentan’. Ella se negaba, y luego insistía en darme “alegrías”.

En *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir (1949/2017) había observado la propensión femenina a idealizar la propia infancia, y la vincula con el narcisismo al que su situación arroja a la mujer. Si la rebeldía es el único camino que se abre a quienes se enfrentan a la imposibilidad de construir algo, para que ese camino devenga emancipador debe cultivarse en él un

actuar colectivo, una orientación hacia lo trascendente. No obstante, el encuentro personal de Irigaray con la respiración y lo vegetal, su solicitud de ayuda a las plantas adopta la forma de una escritura autobiográfica: un medio no meramente narcisista en el que le resulta posible articular su existencia encarnada.

Irigaray (2016) establece una distinción entre la infancia impuesta y la infancia elegida, a partir de su relación con el mundo vegetal. Infancia y política: expulsión, ostracismo, el Occidente de siempre y el de hoy, ocasión de una huida de Irigaray hacia lo inefable-vegetal. Refugiarse es huir hacia atrás, hacia un lugar protegido al que se huye en retroceso, hacia algo anterior a lo meramente físico o biológico. La anterioridad de lo vegetal, que hace posible la respiración, no implica que los seres humanos puedan o deban identificarse con las plantas. Es más bien que al hacernos conscientes de cómo ellas nos ‘dejan ser’, nos preparamos para ‘dejar ser’ a otros. La escritura del aire, que puede adoptar formas muy distintas en diferentes contextos –otros montajes de textos en fricción, como el presente –se presenta a Irigaray como la posibilidad de interrumpir y transformar un legado, el de la ontología de la totalidad. Ese legado que se consume hoy en una saturación tecno-política de la existencia, llama a un salto fuera de la metafísica que evite formas peores de nihilismo, cultivando la respiración.

A veces, acompañaba a mi madre a su lugar de trabajo: un gran edificio gris, hoy diría que brutalista, en medio de un campo que parecía enorme. Así fue como descubrí las verdolagas junto con una compañera de juegos hija de alguien más, con quien salía y entraba por las ventanas de los laboratorios y los pasillos del edificio. Un día, explorando los alrededores, llegamos hasta un grupo de personas, trabajadores del campo o más bien de las instituciones dedicadas a la investigación científica y el desarrollo del campo, personas que se encontraban comiendo algo ahí, en medio de la intemperie. Debían ser tacos, rellenos de algo que, según debieron informarnos, crecía ahí mismo en esa tierra sobre la que nos encontrábamos. Volvimos al edificio entusiasmadas –o al menos yo –con un puñado de verdolagas (quelites) recién arrancadas. Ya en casa, la trabajadora doméstica quien, a veces, llegaba acompañada de su hija (¿mi compañera de juegos?), cocinó unas verdolagas inolvidables. Mi memoria de las verdolagas confunde a la niña con la que las descubrí, y la niña de la señora que las cocinó.

Creo que, al final, nos peleamos, y en eso pienso cada vez que pienso en las verdolagas. A esa tristeza remite también la alegría.

Acerca de aquellas mujeres que se rebelan solitariamente, tratando de “justificar su existencia en el seno de su inmanencia, es decir, de realizar la trascendencia en la inmanencia”, de Beauvoir (1949/2017, p. 722) escribe que, en último término, fracasan. Resulta de interés particular, en este sentido, la figura de la narcisista, porque de esa figura las otras dos, la mística y la enamorada, parecerían meras variaciones. La narcisista sería aquella mujer que, al no poder realizarse a través de proyectos y fines colectivos, se erige en su propia heroína, nada y todo. Admirándose imaginaria o literariamente, en el espejo o en el diálogo interior, la narcisista compensa la pérdida de su propia infancia: “el ser humano que fue”, “esa niña muerta” (de Beauvoir, 1949/2017, p. 729). Por medio de tal compensación entra en contacto con una realidad inexistente (su doble o Dios) o bien crea una relación irreal con un ser real, sin llegar a reconducir socialmente su energía. De Beauvoir no descarta un fervor místico, un amor e incluso un narcisismo que no desemboquen en un fracaso. Sin embargo, observa que la condición de otra cosa es el reconocimiento de la situación, y sobre todo de la responsabilidad que ella confiere.

Si, para de Beauvoir (1949/2017) “la mujer” es el otro de lo mismo; para Irigaray (1984/1993) “la diferencia sexual” es lo otro de ese otro. Se requiere, ahí, una subjetivación de partida, una inversión afectiva en objetos a partir del narcisismo primario como umbral que permite emprender un proceso de transformación. Una trascendencia sexuada implicaría romper el espejo de la economía binaria posicionándose fuera de sus márgenes, en una inmanencia que proporciona el contacto con una trascendencia otra: un devenir-vegetal. Propusimos, en ese sentido, meramente ensayar, es decir, vagabundear y pepenar quelites entre “los escombros de la cultura” (Collings, 2023), hasta construir un montaje efímero de citas botánicas, arqueológicas, etnológicas y filosóficas que, sin excesivos cálculos o voluntarismos, escenifiquen una botánica insumisa. No más acumulación de análisis y formas reproductivas de conocimiento sino sobrevivencias finitas, sexuadas, dispersas como su propio devenir-vegetal. Queda abierta la cuestión crítica de qué otras relaciones son posibles con las morfologías confusas de los quenopodios y las flores hermafroditas o unisexuales de los amarantos. Una cuestión de gracia insumisa o luz impersonal (Weil, 1947/2007): un alegre deseo de nada.

## Referencias

- Adorno, T. (2008). *Crítica de la cultura y sociedad I. Prismas. Sin Imagen Directriz. Obra completa 10/1* (Trad. Jorge Navarro Pérez). Akal. (Trabajo original publicado en 1977).
- Agamben, G. (2020). *El reino y el jardín* (Trad. Ernesto Kavi). Sexto Piso. (Trabajo original publicado en 2019).
- Bleichmar, D. (2016). *El imperio visible. Expediciones botánicas y cultura visual en la Ilustración Hispánica* (Trad. Horacio Pons). Fondo de Cultura Económica.
- Castillo Deball, M. (2021). *Amarantus*. UNAM, Dirección General de Artes Visuales.
- Chow, R. (2010). The Age of the World Target. En Paul Bowman (ed.) *The Rey Chow Reader*. Columbia University Press.
- Colebrook, C. (2016). 'What is the Anthro-po-political?' En T. Cohen, C. Colebrook y J. Hillis Miller (eds.), *Twilight of the Anthropocene Idols*. Open Humanities Press.
- Collings, D. (2023). *The Rubble of Culture. Debris of an Extinct Thought*. Open Humanities Press.
- de Beauvoir, S. (2017). *El segundo sexo* (Trad. Alicia Martorell). Cátedra. (Trabajo original publicado en 1949).
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Trad. J. Vázquez Pérez y U. Larraceleta). Pre-Textos. (Trabajo original publicado en 1980).
- Díaz del Castillo B. (2014). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Academia Mexicana de la Lengua. (Trabajo original publicado en 1632).
- Dufourmantelle, A. (2019). *In Praise of Risk*. (Trad. Steven Miller). Fordham University Press.
- Foucault, M. (1995). ¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]. *Daimon Revista Internacional De Filosofía*, 11, 5-26. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/7261>
- Gagliano, M., Ryan, John C. y Vieira, P. (2017). (eds.) *The Language of Plants. Science, Philosophy, Literature*. University of Minnesota Press.
- Heidegger, M. (2010). *¿Qué significa pensar?* (Trad. Raúl Gabás). Trotta. (Trabajo original publicado en 1997).
- Irigaray, L. (1993). *An Ethics of Sexual Difference*. (Trad. C. Burke y G. C. Gill). Cornell University Press. (Trabajo original publicado en 1984).
- Irigaray, L. (2016). Luce Irigaray. En L. Irigaray y M. Marder, *Through Vegetal Being: Two Philosophical Perspectives*. Columbia University Press.
- Irigaray, L. (2017). What the Vegetal World says to Us. En M. Gagliano, John C. Ryan y P. Vieira (eds.), *The Language of Plants. Science, Philosophy, Literature*. University of Minnesota Press.
- Lévinas, E. (2006). Ética como filosofía primera. *A Parte Rei Revista de Filosofía*, 43, 1-21. [https://www.kaleidoscopio.com.ar/fs\\_files/user\\_img/textos\\_etica/Etica%20como%20Filosofia%20Primera\\_Emanuel%20Levinas.pdf](https://www.kaleidoscopio.com.ar/fs_files/user_img/textos_etica/Etica%20como%20Filosofia%20Primera_Emanuel%20Levinas.pdf)
- Marder, M. (2014). *The Philosopher's Plant. An Intellectual Herbarium*. Columbia University Press.
- Méndez Cota, G. (2023). En Busca Del Quelite Perdido. En Méndez Cota (ed.), *Ecological Rewriting: Situated Engagements with The Chernobyl Herbarium*. Open Humanities Press. <https://doi.org/10.21428/9ca7392d.74e4f3b4>
- Mera Ovando, L. M., Castro Lara, D., y Bye Boettler, R. A. (2011). *Especies vegetales poco valoradas: Una alternativa para la seguridad alimentaria*. UNAM.

- Montúfar López, A. (2016). Ofrendas de amaranto para los dioses de la lluvia. *Arqueología Mexicana*, XXIII(138), 54-58.
- Nancy, J. L. (2008). *Corpus* (Trad. Richard A. Rand). Fordham University Press. (Trabajo original publicado en 2006).
- Stiegler, B. (2014). *Symbolic Misery. Volume 1: The Hyperindustrial Epoch* (Trad. Barnaby Norman). Polity Press.
- Thayer, W. (2010). *Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze*. Metales Pesados.
- Velasco, A. M. (2016). Los cuerpos divinos. El amaranto: comida ritual y cotidiana. *Arqueología Mexicana*, XXIII(138), 26-36. <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/los-cuerpos-divinos-el-amaranto-comida-ritual-y-cotidiana>
- Weil, S. (2007). *La gravedad y la gracia* (Trad. Carlos Ortega). Trotta. (Trabajo original publicado en 1947).
- Weil, S. (2023). *El deseo*. (Mónica Mesa Fernández (ed.); Trad. José Luis Piquero). Hermita Editores.