



Siempre fuimos más-que-humanas/os. Tres territorios etnográficos hacia etnografías multiespecies posibles

Celeste Medrano *

N. David Jiménez-Escobar **

Articulado a partir de tres campos etnográficos, el objetivo de este trabajo radica en repensar y fortalecer los estudios multiespecies. El primer campo evocado aborda los vínculos de ‘crianzas mutuas’ que ligan a humanas/os, animales, cultivos y otras/os-humanas/os en los mundos andinos; el segundo, da cuenta de un entorno de socialidad compartida entre indígenas *qom*, humanos acuáticos y peces; el tercero, se relaciona con un abordaje entre sahumeras, humos y plantas en el litoral del río Paraná. Una lectura comparativa y en conjunto nos enseña que siempre fuimos multiespecies. Un mundo sólo humano es una purificación imposible de hallar incluso en aquellos escenarios que describimos por fuera de las composiciones indígenas y campesinas. Asimismo, los ejemplos presentados en las etnografías nos compelen a repensar el cartesianismo entre lo ‘vivo’ y lo ‘no vivo’ o las ‘cosas’ a la hora de componer vínculos en pos de avanzar hacia nuevas habitabilidades en las ruinas del Antropoceno.

Palabras clave: Etnografía multiespecies; Socialidad humano-animal-planta; Ontología; Naturaleza/cultura.

We were always more-than-human. Three ethnographic territories towards possible multispecies ethnographies

This work aims to rethink and strengthen multispecies studies by articulating three ethnographic fields. The first evoked field addresses the links of ‘mutual parenting’ that link humans, animals, crops, and other-humans in the Andean worlds; the second accounts for an environment of shared sociality between Qom Indigenous people, aquatic humans, and fish; the third is related to an approach between ‘sahumeras’, fumes and plants on the coast of the Paraná River. A comparative and

* Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Instituto de Ciencias Antropológicas/Universidad de Buenos Aires. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1475-9806>. E-mail: celestazo@hotmail.com

** Becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Instituto de Antropología de Córdoba, Museo de Antropología, Facultad de Filosofía y Humanidades (FFyH), Universidad Nacional de Córdoba. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8328-611X>. E-mail: ndjimeneze@gmail.com

Recibido: 10/03/2022 Aceptado: 25/10/2022

collective reading teaches us that we have always been multispecies. A world that is only human is an impossible purification to find, even in those scenarios that we describe outside of the Indigenous and peasant compositions. Likewise, the examples presented in the ethnographies compel us to rethink the Cartesianism between the ‘living’ and the ‘non-living’ or ‘things’ when composing relations pursuing new habitabilities in the ruins of the Anthropocene.

Keywords: Multispecies ethnography; Human-animal-plant sociality; Ontology; Nature/culture.

A Tito Alegre, *in memoriam*.

Que tus luchas y la filosofía qom que nos narraste sigan multiplicando.

Introducción

“Nunca fuimos modernos” es el pregón que Bruno Latour (2007) nos legó para desentramar un mundo –el moderno, valga la redundancia–, que autoriza “la socialidad acelerada de los no-humanos sin por ello permitir que éstos aparezcan jamás como elementos de la ‘sociedad real’” (Latour, 2007, p. 71). Entonces, recogiendo la provocación del filósofo francés nos preguntamos: ¿Qué fuimos? ¿Qué estamos siendo? Donna Haraway respondería enseguida “(s)omos humus, no Homo, no ántropos; somos compost, no posthumanos” (2019, p. 94), situándonos en medio de un enredo multiespecies. Pues bien, dispuestos en el juego de hilos que evoca la autora nos dedicaremos, en este trabajo¹, a recorrer mundos compuestos por socialidades más que humanas con el fin de indagar sobre la urdimbre de las mismas. Nuestra sencilla intención es abordar algunos ejemplos etnográficos que nos permitan repensar las emergentes propuestas multiespecistas (Kohn, 2007; Kirksey y Helmreich, 2010; Ogden, Hall y Tanita, 2013; van Dooren, Kirksey y Münster, 2016; Münster, 2016; Tsing, 2018), dado que necesitamos de historias de vida menos binarias y más tentaculares (Haraway, 2019, p. 77), en pos de nuevas habitabilidades en las ruinas (Tsing, 2019).

Concretamente navegaremos tres territorios situados en Argentina. El primero, está compuesto por los vínculos de ‘crianza multiespecies’ que tejen humanas/os, animales, cultivos y otros-humanos en los intrincados mundos serranos. Este espacio estará integrado por una sucinta reseña bibliográfica sobre el tema que nos

¹ Una versión de divulgación fue publicada en Medrano y Jiménez-Escobar (2022).

Agradecemos a Verónica Lema por compartirnos sus textos sobre las ‘crianzas mutuas’ y permitirnos usar su campo como ejemplo. A la comunidad de pastoras/es de la Sierra de Ancasti quienes entre mates, yuyos, pircas y cabras nos abrieron las puertas de sus saberes, de sus territorios. A los qom por enseñarnos su zoología con generosidad y por los afectos compartidos. A las sahumeras, por amarrarnos a otros mundos posibles con amor vincular. Finalmente, a Francisco Pazzarelli por la lectura multiplicadora y amorosa de este manuscrito y por estar en nuestra constelación, siempre.



permita discutir las relaciones humano-planta-animal que el autor de este manuscrito fue aprendiendo junto a pastores y pastoras de la Sierra de Ancasti, una localidad ubicada al sureste de la provincia de Catamarca. El segundo territorio etnográfico, da cuenta de un entorno de socialidad compartida entre indígenas *qom*, humanos acuáticos y peces del que fue parte la autora de este texto durante un trabajo de largo aliento que se continúa hasta el presente en los territorios indígenas del Gran Chaco argentino. El tercero, se vincula a un abordaje etnográfico reciente y en pandemia, que ambos/as autores de este texto venimos desplegando entre sahumeras, humos y plantas en el litoral fluvial del río Paraná, en la provincia de Santa Fe.

Antes de dar inicio al texto deseamos enunciar que decidimos escribir ‘otros-humanos’, ‘otros más-que-humanos’ u ‘otros-que-humanos’ (*more-than-human*), cada vez que narramos relacionales con entidades que no se presentan, en primera instancia, como humanas. Esto delinea nuestra necesidad enfocada en no nominar, a las/os que integran este colectivo como ‘no-humanos’ (*nonhumans*), no excluirlos a priori de todo aquello de lo que está dotado el moderno colectivo de lo humano. Marisol de la Cadena y Mario Blaser mencionan que: “Los llamamos otros-que-humanos (en lugar de no humanos) para enfatizar que, en tanto actores, no comparten el estatus epistémico u ontológico de las cosas de laboratorio” (2018, p. 12-13, traducción nuestra). Llamarlos no-humanos respondería a comenzar una definición delimitando una carencia, aquello que no tienen cuando, por el contrario, los campos etnográficos que desplegaremos nos enseñan otra cosa. Desarrollar esta rica y necesaria discusión sobrepasa los objetivos de este texto, no obstante, iremos ensayando a lo largo de los párrafos formas que eviten la definición por la negativa.

Crianzas multiespecie: pastoreando las sierras

El pastoreo y la ganadería –a pequeña escala– se pueden definir como la cría, el cuidado y el manejo de animales en espacios abiertos o al aire libre (Galatay y Johnson, 1990). Alrededor del mundo, estos ejercicios con otras/os más-que-humanos constituyen para sociedades y pueblos pastoriles, la principal fuente de sustento, donde la fuerza laboral gira en torno al cuidado animal y genera estabilidad económica a las/os pobladores (Galatay y Johnson, 1990; Rivera Andía, 2014). Pero dichas relacionales, están atravesadas por otras múltiples crianzas entre humanas/os y más-que-humanos, crianzas vinculantes que en términos de Malinowski se organizan en “cadenas de servicios mutuos, un dar y tomar que se extiende sobre largos periodos de tiempo y que cumple amplios aspectos de interés y actividad” (Malinowski, 1985, p. 5). Esto último desbarata la unidireccionalidad de los vínculos de crianza –incluso su orden jerárquico (humanas/os que ‘manejan’ animales, despojados de toda agencia), su inspiración meramente económica–, y las torna ‘crianzas mutuas’ (Rengifo Vásquez, 1999, p. 132) o ‘crianzas multiespecies’, coreografías que serán exploradas a continuación a partir de ejem-

plos bibliográficos y del propio campo etnográfico del autor de este manuscrito. Para comenzar, es menester mencionar que, en los Andes, la condición de criador y criado es desplegada sincrónicamente por una multiplicidad de existentes: “Todos crían chacra (el cerro, los seres humanos, ciertos animales) y son criados por la chacra que crían, por lo cual, en el mundo aymara, conceptualmente ‘chacra’ es todo aquello que se cría”, menciona Verónica Lema (2014, p. 61). En la misma línea, Francisco Pazzarelli agrega que:

las conexiones entre personas y cerros podrían ser descriptas como relaciones entre pastores, expresando diferentes niveles de inclusión y reproduciéndose fractalmente en todas direcciones: los cerros son los pastores de las personas, las personas pastorean a los animales y los animales crían al pasto que mastican (2018, p. 167) (ver también Bugallo, 2015).²

Por ejemplo, en Huachichocana, una pequeña comunidad aborígen de pastores y agricultores de mínima escala, ubicada en la provincia de Jujuy (extremo noroeste de Argentina), emplazada en una serie de quebradas que comunican diversos parajes entre los 2300 y 4200 m de altitud:

(...) las papas y otras plantas con tubérculos subterráneos – (como la *Que-rusilla* o *Papa dulce*, *Oxalis famatinae*) *paren* en el *rastrojo* o en el cerro, respectivamente. Así, hay *papas madre* que se reconocen al ir a cosechar por su interior vacío, siendo pura cáscara ya que *dieron todo lo que tenían*. Las hijas serán la cosecha, algunas se volverán alimento de los humanos y otras, seleccionadas como *papas semilla*, serán futuras madres (Lema, 2020, p. 19).

En esta danza de las sembradoras sembradas, las plantas “son criadas por humanos, el cerro, o por ciertos animales como el zorro y, a su vez, crían a sus *guaguas* (bebés, hijos pequeños), a humanos, animales y a otras plantas” (Lema, 2020, p. 19). Las y los huacheños saben que cuando les toca cosechar papas deben estar muy atentas/os a la aparición de las *erakas*, tubérculos con múltiples protuberancias entre las que se pueden reconocer extremidades y rasgos animales y humanos, incluso algunas portan a sus diminutos bebés. Estas papas no son consumidas, se guardan para que –albergadas en la boca de Pachamama– su multiplicidad continúe criando multiplicidades andinas. Las *erakas* no son papas madres sino “madres potenciales” con la potencia de permitir el multiplico, la abundancia, la

² En los contextos de cría andina son de particular relevancia las nociones de *uywa* y *sallqa*, que se vinculan con lo doméstico o criado y con lo salvaje o silvestre respectivamente. Pazzarelli menciona que “tal vez la forma más productiva de declinar esta relación [entre *uywa* y *sallqa*] sea mediante la referencia a aquello ‘criado por las personas’ y aquello ‘criado por otros seres’ (Cerros, Pachamama, Coquena, Virgen María)” (2018, p. 167). Así, los vínculos que se tejen entre ‘criados’ permiten discutir las relaciones de ‘crianzas mutuas’. Si bien en la etnografía desplegada en Ancasti dichas nociones no fueron recogidas, si fueron observadas relacionalidades que permiten comparar los campos de estudio que bosquejan las fuentes citadas.



fertilidad capaz de anudar redes de crianza: la *eraka* “no es una variedad de papa, es un cuerpo que contiene un cúmulo denso de posibilidades que hacen que las papas existan” (Lema, 2020, p. 20) en las redes de crianza compuestas por humanos/as, plantas, animales y otros-humanos. Tsing, en sus “nueve provocaciones para el estudio de la domesticación” (2018, p. 231) menciona que “la domesticación como lente ha dificultado ver las variadas relaciones entre especies que involucran a los humanos” (Tsing, 2018, p. 233, traducción nuestra); las redes de crianza nos enseñan otras formas de mirar.

Estas relacionales se despliegan también en la Sierra de Ancasti que, como ya mencionamos, conforma el territorio de involucramiento etnográfico del autor de este manuscrito³. La Sierra de Ancasti se localiza en el departamento de Ancasti al extremo sureste de la provincia de Catamarca, Argentina. La región ubicada en la provincia biogeográfica del Chaco Seco (distrito Chaco-Serrano) es parte del sistema de sierras pampeanas que superan los 1200 m de altitud. Se caracteriza por presentar un clima cálido-húmedo, con una temperatura media anual de 19 °C y precipitaciones que oscilan entre los 500 y 1200 mm anuales concentradas hacia la época de verano. Los pobladores rurales de la región se autodefinen como “criollos-serranos” y mantienen una clara vocación campesina (Jiménez-Escobar, 2019 a, b). La economía actual es de subsistencia, asociada principalmente a la producción ganadera (caprina, ovina y en menor medida vacuna) en sistemas poco tecnificados y a campo abierto. En dicho espacio, al igual que en los mundos andinos –del noroeste argentino– los procesos y prácticas que solemos ubicar en categorías tales como domesticación, recolección y cultivo, son englobados en una coreografía donde danzan todos/as: las ‘crianzas mutuas’ (Figura 1). Este movimiento – de la práctica antes que del discurso, teoría de la relacionalidad (Haber, 2007, p. 27)–, que implica “cultivo, protección, aliento, amparo” (Rengifo Vásquez, 1999, p. 132) es enactuado por cabras y ovejas, humanos y humanas, plantas de maíz, bromelias y cactus forrajeros, arbustos no caducifolios, sierras, lluvia, tierra y otros más-que-humanos. Si bien, al hablar de crianza pareciera que solo nos enfocamos en los animales domésticos, la socialidad se vincula al cultivo de plantas, la recolección de especies forrajeras (Jiménez-Escobar, 2015, 2019a, 2019b) y al cuidado de los animales, donde entran a jugar aspectos sustanciales de la religiosidad y las curaciones de palabra o por rastro (Martínez y Jiménez-Escobar, 2017). Asimismo, se prodigan las/os humanas/os entre sí y éstos con otros-humanos (como lo mencionan Bugallo y Tomasi, 2012; Lema, 2020; Pazzarelli, 2018; Rivera Andía, 2022), es “una relación entre relaciones” (Haber,

³ El trabajo de campo etnográfico desarrollado desde agosto de 2014 a marzo de 2018, es parte de las actividades propuestas en la tesis de doctorado del autor: Etnobotánica asociada al ámbito ganadero: conocimiento, uso y conservación de los recursos vegetales en las Sierras de Ancasti, Catamarca (Jiménez-Escobar, 2019 b). Este estudio fue apoyado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) por medio de una beca de estudios de posgrado a la que se le suma una de posdoctorado, de la cual el autor de este texto, es beneficiario hasta la actualidad.

2007, p. 27) de “criados en la tierra que se cría” (Haber, 2007, p. 30), las sierras que crían en invierno y las sierras que esperan a las lluvias del verano para criar.

Crianzas multiespecies y el pastoreo en la sierra



Figura 1: Crianzas multiespecies y el pastoreo en la sierra, inviernos de 2014 y 2015, Sierra de Ancasti, provincia de Catamarca. Fotos: D. Jiménez-Escobar. Composición: D. Jiménez-Escobar.

La sierra se tiñe de verde con los primeros calores de la primavera, esperando con ansias –al igual que sus pobladores humanas/os y más-que-humanos– la llegada de las lluvias que suelen comenzar a mediados de noviembre y que dan inicio a la crianza del maíz. Cuando las lluvias demoran, el maíz se siembra en enero, pero cuando esto ocurre, el fruto no llega a madurar y por ende no se cosechará el grano, la intención con su siembra en esa época es tener tallos y hojas (chala) en el invierno y así asegurar alimento para la cría del ganado. El grano de maíz es importante para la alimentación de los animales domésticos, también es la base de muchos de los platos que comen las/os pobladoras/res durante el invierno (como el locro), platos que en muchas ocasiones son acompañados por carne de cabrito o corderito. Pero en general, los pastores y las pastoras de la sierra no se destacan por ser agricultores, la siembra de la chacra es una actividad que está estrechamente ligada al ámbito ganadero, aunque algunos autores sugieren que se aprovechan los restos de las cosechas para alimentar al ganado (Rivera Andía, 2014). En la Sierra de Ancasti el cultivo del maíz brinda alimento a las/os humanas/os, pero su principal finalidad no es esa, la cosecha es pensada y realizada para la cría de animales.



De igual forma, la sierra es generosa y no olvida a sus convivientes durante el invierno (estación que, junto con el verano, conforman las dos épocas de partos de cabras y ovejas). El invierno para las/os pastoras/os, es quizá el período de mayor tensión en el año, que comienza en el mes de julio y se extiende hasta finales de septiembre, época donde las pasturas y los forrajes escasean. Por este motivo, una de las primeras actividades de las/os pobladoras/res en las mañanas del invierno se relaciona con la búsqueda de forrajes verdes-frescos para alimentar y en general para mantener a los animales (Jiménez-Escobar, 2019a). En esa época del año la sierra ha criado diversas plantas como bromelias, cactus y algunas especies de arbustos no caducifolios, que serán recolectados para alimentar y mantener principalmente a cabritos y corderitos. De esta forma, siguiendo lo propuesto por Lema (2014) se define al espacio localmente reconocido, donde ciertas prácticas guiadas por la concepción local de la interrelación entre humanas/os y más-que-humanos, genera ámbitos intervenidos por la doble agencia de personas y organismos vivos y, agregamos, montaña, agua, aire. En definitiva, se ensancha un escenario multispecies donde las prácticas, los animales, la sierra y las plantas se articulan en un momento y en un lugar dado, generando vínculos relacionados con la crianza de los animales, pero también con la crianza de humanas/os, de plantas y de la misma sierra: se coreografían así las ‘crianzas multispecies’⁴.

En la historia de estos floreos entre quebradas, las/os humanas/os crían maíces, que crían cabras y ovejas, que son criados por humanas/os y la sierra; la sierra cría bromelias y cactus, que crían ganado y así y así. “Los humanos no son los únicos que danzan” (Tsing, 2019, p. 28) y precisamos más de estos enredos multispecies (¿O tendríamos que decir multi-cosas, multi-crianzas? ¿O simplemente múltiples? Porque ¿Dónde ponemos a la sierra, la tierra o la lluvia?) para practicar aquellas “artes de la inclusión” (Tsing, 2019, p. 43) que nos permitan ocupar las ruinas tentacularmente.

Avancemos entonces hacia los mundos indígenas de los peces, las/os humanas/os y la pesca.

Toda pesca es política: encarnando junto a las/os *qom*

⁴ En principio, el trabajo etnográfico buscaba esclarecer las relaciones de las comunidades campesinas de la Sierra y sus plantas, pero resultó imposible desconocer el papel del vínculo que se establece entre las/os pastoras/os y los animales de cría. Fue así como, durante las jornadas de campo, las entrevistas abiertas y en las charlas esporádicas, los temas relacionados con los animales resultaban imperantes y de cierta manera con un alto grado de “familiaridad”. El hablar de cabras, caballos, cóndores (Manzano-García *et al.*, 2017), perros, ovejas o vacas es parte de la cotidianidad de las/os pobladoras/res. Las zoologías en la Sierra habitan múltiples temarios, que a su vez habilitan y abren las puertas a otros espacios, que para este caso puntual, permeaban los contextos exclusivamente botánicos y redirigirían la investigación a las prácticas ganaderas, los cuidados, los afectos y las crianzas, puntos de partida para explorar los diversos escenarios multispecies.

Desde el 2008 hasta el presente⁵, la autora de este texto desarrolló un trabajo de campo etnográfico en profundidad junto a las/os *qom* con el principal objetivo de conocer lo que, al menos inicialmente, ella llamó su etnozoología⁶ (Medrano, 2014; 2016). Las/os *qom* (o tobas) conforman un colectivo indígena de grupos familiares que antiguamente se dedicaban a la caza, la pesca y la recolección, caminando recorridos en lo que hoy se conoce como la bio-región del Gran Chaco⁷. En la actualidad los y las *qom* crean sus devenires en comunidades rurales en el noreste de Argentina o en barrios ubicados en los márgenes de grandes urbes (Buenos Aires, Formosa, Resistencia, Rosario, Santa Fe, entre otras). Las/os que aún moran en regiones de su antiguo territorio no viven exclusivamente del monte y sus recursos, ya que la expoliación territorial, la sedentarización y la colonización condicionaron el acceso a los antiguos lugares de aprovisionamiento.

El mencionado plan para conocer la etnozoología *qom* incluía abordajes de los más diversos. Cierta mañana, en una comunidad llamada *Lapel saq emapec loxolqai* (lit. ‘laguna que nunca se seca del Loxolqai (un humano-otro)’ o Km 503 para los criollos y en los mapas), nos encontrábamos discutiendo pretéritos métodos de pesca en el río Bermejo, cuando los más ancianos propusieron caminar hasta la orilla y desplegar una antigua técnica⁸. Querían hacer *ncopaxat*, una estructura de

⁵ Esta contribución se sustenta en trabajo de campo etnográfico realizado en comunidades *qom* en la provincia de Formosa y Chaco (Argentina) entre 2008 y 2018. En este texto presentaremos observaciones y relatos obtenidos en Riacho de Oro, San Carlos y Kilómetro 503 del departamento Patiño y El Desaguadero, El Naranjito, el barrio toba *Nlaxayec* (La Paz) y 12 de octubre (ubicados dentro del ejido urbano de la ciudad de El Colorado) del departamento Pirané, en la provincia de Formosa; y relatos obtenidos en el paraje El Chorro, el que integra un sector de las 140.000 ha de la *Meguesoxoche* –una antigua organización política indígena– en la provincia de Chaco. Actualmente la investigación se continúa realizando gracias al apoyo económico del Consejo Nacional de Investigaciones científicas y Técnicas de Argentina y de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Técnica (Proyecto 2019 n° 4032).

⁶ La etnozoología podría definirse como la ciencia que estudia como ‘otras/os’ se vinculan, conocen, utilizan, piensan y simbolizan a los animales; aunque a nosotros nos gusta describirla como el “diálogo de diferentes puntos de vistas zoológicos” (Medrano y Vander Velden, 2018, p. 19; Furlan *et al.* 2020).

⁷ El Gran Chaco es el tercer gran territorio biogeográfico y morfoestructural de América Latina y el segundo en superficie cubierta por bosques después de las selvas tropicales del Amazonas y del Pacífico colombo-ecuatorianas. Ocupa más de 1.000.000 km² y se extiende a lo largo de cuatro países (Argentina, Bolivia, Paraguay y Brasil) siendo el área desplegada en Argentina la más extensa (Morello, Rodríguez y Silva, 2009). En esta bioregión a su vez, se despliegan veinticuatro pueblos indígenas que hablan lenguas agrupadas en seis familias lingüísticas: Guaycurú (*toba/qom*, *pilagá*, *toba-pilagá*, *mocoví* y *caduveo/eyiguayegui*), Mataco-mataguaya (*mataco/wichí*, *chulupi/nivaklé*, *chorote/manjui* y *maká*), Tupi-guaraní (*chiriguano/avá*, *guaraní ñandeva/tapiete*, *chané*, *isoseño/guaraní* y *guaraní occidental*), Enlhet-enelhet (*enxet/lengua sur*, *enlhet/lengua norte*, *angaité*, *sanapaná*, *guaná* y *toba-maskoy/enelhet*), Lule-vilela (*vilela/chunupi*) y Zamuco (*chamacoco/ishir ebidoso*, *chamacoco/ishir tomaraho* y *ayoreo*).

⁸ Celeste Medrano realizó este trabajo de campo junto a la antropóloga Florencia Tola.



tipo empalizada, construida perpendicular al lecho del río que se usa para obtener presas específicas como: el “pacú” (*Piaractus mesopotamicus*), el “moncholo” (*Pimelodus sp.*) (entre otros bagres) y el “armado” (*Oxydoras kneri*).

La técnica, que implica no sólo la construcción de la estructura para la pesca sino también la preparación de todo un entorno propicio para el desarrollo de la actividad, está totalmente guionada. En primera instancia, como nos reveló Carlos López, hay que construir el “campamento” que radica en acondicionar un área de sombra próxima al río para el descanso de las/os pescadoras/res y el almacenamiento del pescado. Para lo primero se construye una cobertura con techo de ramas y para lo segundo una mesa sobre cuatro estacas terminadas en horqueta sobre las que se disponen ramas. En dicho almacén se depositan los instrumentos de pesca, el agua, alguna colación, etc.:

Lo primero que hay que hacer es el campamento. Entonces cuando salen los pescados vas poniendo. Se ocupa el machete para ir cortando los palos. A las 9, a las 8 [de la mañana] se hace el campamento y termina a las 12 y a la una se hace *ncopaxat* hasta las cinco de la tarde. A la noche recién íbamos al río a pescar (Carlos, Comunidad 503).

Una vez finalizada esta tarea se procede a la construcción de la empalizada para la obtención de los peces. La misma se fabrica enterrando palos en el lecho del río, formando dos líneas paralelas dentro de las cuales se colocan ramas con hojas verdes que actúan como cebo para el pescado. Tal como me señalaron: los peces se detienen por la estructura de palos y “quedan chupando las hojitas”⁹.

En medio de todos los despliegues necesarios para hacer *ncopaxat*, Carlos se ató un trapo blanco alrededor de la cabeza y uno rojo en el cuello y luego comentó:

Según lo que me contó mi abuelo tenés que estar desnudo porque es remedio (...) tenés que poner sí o sí un cuero de *mañic* [ñandú, *Rhea americana*], “iguana”, *lecalo* (curiyú) o “lampalagua”. Y ese cuero se lo tiene que poner en la cabeza el jefe del *ncopaxat* y eso es para que el *shiñaxaua* [persona] del agua sepa que solo [se] viene a buscar comida y no [se] viene a jugar ni a matar pescado. Hay que poner eso en la cabeza, esos cueros, entonces el *shiñaxaua* conoce (Carlos, Comunidad 503).

Esos cueros en 2011, durante el *ncopaxat* didáctico que estábamos construyendo, fueron reemplazados por trapos (Figura 2) que se hicieron presentes para enseñar

⁹ Scarpa (2007) describió nueve especies vegetales empleadas por lo chorote como cebo. Hemos identificado que dentro de la estructura del *ncopaxat* que los *qom* construyeron en noviembre del 2011 con el fin de mostrarnos la técnica, colocaban hojas de *novi* (chilca; *Baccharis salicifolia*), *salaq* (Palo bobo; *Tessaria integrifolia*) y *huaaca lamanaxanaxa* (Palanpalan; *Nicotiana glauca*). Las dos primeras coinciden con lo propuesto por Scarpa. No obstante, las/os *qom* también nombraron otros vegetales que podían componer la estructura.

nos que la pesca es mucho más que una mera acción de subsistencia (ver Medrano, 2014). Por el contrario, deviene una práctica política en un entorno habitado por humanas/os, otros-humanos, animales, plantas, etc. En la viñeta resumida arriba, el *shiyaxaua* del agua o *'etaxat le'c*, emerge como un existente que desarrolla su vida (doméstica, parental, afectiva) en las profundidades acuáticas. Dicha coreografía chaqueña está invocando no una moral –lo que sí y lo que no hay que hacer, la obligatoriedad o la invariabilidad de la regla (Deleuze y Guattari, 2006, p. 103) y su invariable resultado–, sino una ética de relacionamiento la que, ejercida en diálogo, presencia y voluntariamente, es compuesta entre humanas/os, más-que-humanos y peces en pos de una sociocosmología de habitabilidad multiespecie. Esta ética de tintes deleuzianos bosqueja “un conjunto de reglas facultativas que posibilitan evaluar lo que hacemos, decimos y pensamos según el modo de existencia inmanente que esto implica” (León, 2018, p. 195). Porque, si bien las/os humanas/os se sumergen en el agua portando la insignia que dice ‘vengo sólo a buscar comida’, no saben cuál será la repuesta y deben, por ende, encender la escucha.

Ncopaxat



Figura 2: Ncopaxat. Realizado en noviembre de 2011, Río Bermejo, provincia de Formosa. Fotos: C. Medrano. Composición: D. Jiménez-Escobar.

Todo lo dicho arriba tiene sentido una vez que aprendemos que en este mundo indígena las/os existentes –humanas/os y más-que-humanos, animales y plantas–, gozan de un *lqui'i*. Dicha noción, que las etnografías clásicas traducen como ‘alma, espíritu o imagen’, excede nuestra moderna gramática cartesiana alma/cuerpo, pues otorga la capacidad de sentir, pensar, moverse, desplazarse, soñar, significar y transmitir potencias: “*lqui'i*, no está ligada a la idea de un cuerpo en tanto objeto material sino a la idea de regímenes de corporalidad” (Tola, 2012, p. 85) y torna ‘personas’ a quiénes lo portan. En este contexto, tanto buscar alimentos como comer se transforman en eventos relacionales que trascienden la mera



búsqueda e incorporación de nutrientes. Nos cuenta Gala Coconier, por ejemplo, que: “los alimentos del *monte* como [los] animales, poseen un *lqui'i* y están dotados de vida. La circulación sanguínea que produce el calor corporal hace a la vida de un cuerpo y al *lqui'i* corporizado” (Coconier, 2012, p. 75), se come entonces más que proteínas, lípidos, hidratos, etc, se incorporan potencias otras.

Para brindar un ejemplo de lo que estamos bosquejando, transcribiremos las palabras de un líder *qom*, Israel (Tito) Alegre, quién falleció de Covid-19 el 17 de junio de 2021 y para quien este escrito es un homenaje:

Pescado también sabe la época, que pescado hay que sacar y todo eso. No es que uno agarra y uno comercializa, no, para los cazadores no se comercializa. Y aparte lo tiene como sagrado digamos, porque vos al entrar al río uno tiene que sacar permiso al cuidador de los peces, y yo digo: ‘bueno, yo vengo acá porque necesito llevar seis peces, seis pescados para darle de comer a mis hijos, a mis nietos, para eso’. Entonces vos sacás los seis pescados y ahí como que desaparecen los pescados también y uno al sacar eso tiene que agradecer, tiene que dar gracias, por lo que uno consiguió, por lo que le dieron, entonces da gracias y con eso va contento a las casas. Y a la vez eso también, es como que te protege también. Y cuando uno va a cazar animal silvestre, cuando llega en el monte tiene que pedir permiso, permiso a los cuidadores de animal silvestre: ‘vengo acá porque estoy pasando una situación, no tengo para darle de comer a mis hijos, a mis nietos, y vengo a buscar algo, lo que usted me va a dar, bueno, con eso me conformo, voy a estar feliz al recibir lo que usted me va a dar’. Entonces, vos encontrás cualquiera, ya sea “jabalí” [*Tayassu pecari*], “chancho morito” [*Pecari tajacu*] o una “corzuela” [*Mazama spp.*] y con eso ya gracias: ‘gracias’ dice, por lo que le dieron. Y así. Y ya vuelve ya para su casa. Esa es la realidad (en Medrano, 2020, p. 385).

De tal modo, tanto las/los humanas/os como los animales, tienen un *lqui'i* que les otorga una potencia capaz de organizar sus respectivas vidas. La caza entonces, tal como menciona Tito, pone en relación a los *lqui'i* de las personas *qom* pero también al de los animales, al de los árboles, al de las/os cuidadoras/res más-que-humanos del bosque y al/la de los ríos, etc., pudiendo las/los primeras/os adquirir la potencia de las/os que siguen y viceversa. A su vez los animales se encuentran en vinculación con sus ‘cuidadoras/res’, aquellos que velan por las diversas especies e interpelan a las/os cazadoras/res frente a los maltratos y excesos. Emerge así un mundo de ‘gente’ que, dotada de *lqui'i*, puede transformarlo. Finalmente, estas conexiones evocadas como ‘naturaleza sagrada’, bordan una red que, entrelazando socialmente a humanas/os y más-que-humanos, compone el mundo *qom*.

Dentro de ese orden de ideas, la pesca –la caza, la recolección, etc.–, no implica, como ya mencionamos, un mero manejo de recursos sino más bien, presenta la cartografía política de aquellos pasos que son necesarios bailar en pos de lo que podríamos llamar una “*ecosofía qom*” (Medrano, 2012, p. 263), antes un mapa de relaciones de respeto, cuidado, reciprocidad y don entre todos los

existentes¹⁰, “para vivir y morir bien” (Haraway, 2019, p. 77). Un conjunto de prácticas o actitudes que las/os humanas/os dispensan hacia la flora y la fauna y viceversa.

Naveguemos ahora hasta los paisajes de agua dulce del litoral santafecino.

Devenir humo: tejiendo plantas junto a las sahumeras

Este tercer y último territorio nació y se crió en pandemia. Su historia germina en enero del 2021 mientras la autora y el autor de este manuscrito compartíamos nuestras angustias por no poder ‘hacer campo’, dada la imposibilidad de viajar. Una tarde, charlando sobre ‘bueyes perdidos’, nos tentamos con una idea: hacer trabajo de campo etnográfico en el espacio de nuestra propia domesticidad. Específicamente nos propusimos, indagar sobre los ‘sahumos’, unos atados de hierbas que habíamos aprendido a quemar en cuarentena (Figura 3).

Sahumeras, sahumos, plantas y humos



Figura 3: Sahumeras, sahumos, plantas y humos. Taller realizado en marzo del 2021, Santa Fe Capital. Fotos: D. Jiménez-Escobar. Composición: D. Jiménez-Escobar.

Estos artefactos confeccionados a partir de plantas, son principalmente amarrados por mujeres –las ‘sahumeras’– que viven en Santa Fe o San José del Rincón, zonas urbanas ligadas a la costa y a las áreas de inundación de los ríos Ubajay y

¹⁰ Claro, no hay que olvidar que: “[e]sta urdimbre, asimétricamente trazada, contempla también acciones patógenas, predatorias y de venganza si los nichos que emplean los colectivos se solapan o las normas sociales y preceptos éticos son violados” (Medrano, 2012, p. 263).



Colastiné (provincia de Santa Fe). Para nosotras/os, las sahumeras eran *hippies*, mujeres que aprovechaban árboles, hierbas y *yuyos* en un montaje *new age* encarnando “formas vaciadas de contenido” (Descola, 2016, p. 216) donde, al igual que lo mencionado por Philippe Descola para referirse a los rituales en los bosques de Saint-Germain, “sólo fueron conservados los elementos más superficiales de esos dispositivos cosmológicos” (Descola, 2016, p. 216). Habitados pero en desconformidad con estos pre-conceptos de partida y entrenados por Isabelle Stengers, quién supo tomar en serio la necesidad de reclamar el oficio de la crianza de lo que está “llegando a existir” y pensando-con la ayuda de la bruja neopagana Starhawk (Stengers, 2008), resistimos la herencia de la “erradicación” (Stengers, 2008, p. 40)¹¹. Así, con los nervios propios de quién va por primera vez a un campo, alistamos cuadernos, grabador, lápices, tijeras y bolsas para coleccionar plantas, tomamos un autobús urbano y viajamos veinte minutos para conversar con quiénes, hasta ese momento, eran nuestras amigas o vecinas.

Comenzamos entonces una etnobotánica con las sahumeras. Participamos de un taller para armar los sahumos, hicimos caminatas al monte para recolectar las plantas que se utilizan en los atados, fuimos a comprar estos artefactos a las ferias de emprendedoras locales, nos sahumaron, nos sahumamos y en el proceso recolectamos plantas con las cuales elaborábamos nuestro propio herbario. Con cada paso de esta errática y poco ortodoxa etnografía, nuestros entusiasmos se redoblaban, no sabíamos nada. Estábamos siendo entrenados, como a niñas/os a los que se les transmiten las primeras letras del alfabeto y nuestros andamiajes teóricos y conceptuales, nuestras certezas científicas, se iban vislumbrando endebles y artificiales.

Las plantas de las sahumeras –entre las que encontramos sin distinción especies exóticas tales como la “lavanda” y el “romero”, y nativas como la “salvia” y la “marcela” (n= 58 especies) (cf. Jiménez-Escobar y Medrano, 2022 para una discusión y análisis sobre la proporción entre nativas y exóticas)– se recolectan en momentos especiales del ciclo lunar. Si las partes de la planta que se va a emplear son las hojas, hay que aprovechar la luna llena –momento en el que la savia está arriba–; si en cambio es la raíz, se debe esperar la luna nueva donde ocurre lo contrario. Estos datos fueron integrándose a otro conjunto de información donde figura, por ejemplo, cómo se secan las plantas, qué plantas se combinan con cuáles en el atado a quemar, cómo se atan, cómo se intencionan, etc. En conjunto, lo que íbamos enlazando nos comenzó a hablar de una teoría en la que el ‘cuerpo vegetal’ posee una potencia capaz de afectar los cuerpos humanos. María, por ejemplo, nos relató que la confección de un sahumo comienza con una conversación con el “cuerpo energético de la planta, su elemental, su espíritu”, “las plantas unen sus cuerpos y sus poderes en el sahumo” por lo que hay que elegir bien con quién relacionarse en el marco de esta taxonomía que afecta. Hay plantas celosas,

¹¹ Agradecemos a Francisco Pazzarelli, colega y amigo, quién vio esta conexión posible entre nuestro trabajo y el de Stengers y Starhawk.

que quieren todo para ellas; hay plantas de fuego, de aire y de agua, que a su vez se orientan por los cuatro sentidos que conforman los puntos cardinales; hay plantas dulces y amargas; hay plantas cálidas y otras frías. En medio de intrincados sistemas de clasificación taxonómica, ella nos compartió que en el patio de la casa “crece lo que vos necesitás” por esa interrelación entre quienes habitan el mismo territorio doméstico; lo mismo ocurre cuando vas al monte a recolectar, “las plantas van a ir apareciendo de acuerdo a cómo uno esté”.

Así, recorriendo el litoral, caminando entre el monte, aprendiendo de plantas, una mañana de otoño India pronuncio:

¿Sabían que los insectos no tienen alma?”, y remarcó “yo llegue a esa conclusión evaluando energías y creo que el insecto no llega a este plano como alma, sino que solo energéticamente. No llegan al estado álmico, nosotros somos seres más integrados, conciencia, alma y materia, pero los insectos, solo conciencia y materia. Para mí las plantas tienen alma.

Y este ‘alma vegetal’, aprendimos, generalmente porta una intensión (que le confiere un propósito, por ejemplo: relajación, limpieza de energías ‘parasitas’, presencia, inspiración, claridad, sanación, etc.). La misma, transmutada a través del humo cuando se quema la materia vegetal, afecta a quienes se sumergen en dicho ejercicio de diálogo multiespecies. O tal vez tendríamos que decir multi-cosas, porque aquí el humo “que hace presente el espíritu de la planta” (India), se posiciona como un agente en una red de relaciones. Esta “agencia social [que] se puede ejercer sobre las ‘cosas’, y la pueden ejercer las ‘cosas’ mismas, así como los animales [y las plantas]” (Gell, 2016, p. 49), es lo que nos pone a pensar sobre el límite de lo multiespecie ¿Cosas, como el humo, nos sugieren ampliar las fronteras de lo vivo, de lo que es propio de las especies? Martin Holbraad, por ejemplo, nos propone emancipar las cosas no “por asociación” con las personas sino “en tanto tales” (Holbraad, 2015, p. 341), “*hacer de tripas corazón*” (Holbraad, 2015, p. 360) y entrenar la escucha hacia el interior de mundos que parecen nunca haber sido pensados y afectados sólo por humanas/os.

Finalmente, durante uno de los últimos días ‘de campo’, mientras nos encontrábamos preparando nuestras propias colecciones de referencia, secando al sol algunas de las plantas recolectadas y los sahumos que nosotras/os habíamos confeccionado en el taller¹², llegó de visita Melina, una de las conocedoras de plantas y ‘sus medicinas’. Al ver nuestro despliegue técnico se espantó. Ella no podía concebir que estemos exponiendo esos ‘cuerpos vegetales’ a la luz solar; para Melina, las plantas y los sahumos deben secarse en un lugar oscuro y ventilado, tapados con un trapo negro, ya que son artefactos que merecen un trato especial, pues están

¹² El 28 de marzo de 2021, como parte de nuestro abordaje de campo, participamos como aprendices en un taller que, dictado por Indiana Soinam [@tupambae_santafe], tenía por fin aprender a hacer sahumos medicinales. Elaboramos durante esa jornada una serie de sahumos que debíamos luego ‘secar’ en nuestros hogares.



“muriendo”, y esa muerte ubica a las/os actantes (humanas/os y más-que-humanas/os) en un duelo. Recordamos entonces las palabras de India cuando nos dijo: “vi plasmado en el sahumo un cuerpo como el de nosotres”, el sahumo deviene entonces una entidad viva que transita un deceso. Percibimos entonces que esos atados de plantas nos habían empujado al terreno de las “materialidades elusivas” (Martínez-Medina, 2016)¹³. Mientras nosotras/os –las/os etnógrafas/os– habíamos atado un conjunto de especies vegetales, ellas –las sahumeras– amarraban y entrelazaban poderosos cuerpos verdes¹⁶ que, resistiéndose a toda traducción, nos presentaban ‘otra botánica’, una que burla el límite entre las/os humanas/os, las cosas y las plantas.

Palabras de cierre para aperturas posibles

¿Qué aprendimos de los maíces, las cabras, los peces y los sahumos? ¿Qué nos dicen estas especies y cosas? En primer lugar, nos susurran que las composiciones de mundo –al menos aquellas a las que nos hemos referido– siempre fueron multiespecies. Un mundo sólo humano es una purificación¹⁴ imposible de hallar (intente buscar un ejemplo). No obstante, esto, los ‘estudios sociales’ o ‘las humanidades’ recién se están asomando a este “campo emergente” (van Dooren, Kirksey y Münster, 2016). En el contexto de estas disciplinas y tal como mencionan algunos de sus fundadores, los estudios multiespecies

se preguntan cómo las vidas humanas, los modos de vida y las responsabilidades terminan constituyendo estos enredos. Al abordar estas preguntas, los académicos también se involucran en largas historias de pensamiento sobre las relaciones y agencias de los pueblos indígenas (van Dooren, Kirksey y Münster, 2016, p. 41).

Pero tal como sintetizan estos autores y cómo nosotras/os probamos narrar en este texto –a partir de nuestro involucramiento con sahumos y sahumeras urbanas–,

¹³ Se podría pensar también que estábamos en pleno terreno de las ‘equivocaciones controladas’ tal cual las plantea Eduardo Viveiros de Castro (2004) o de las ‘equivocaciones fuera de control’ (Blaser, 2016) ya que claramente los sahumos que nosotras/os habíamos atado no eran la misma cosa que los sahumos amarrados por las sahumeras y esto sólo se nos hizo evidente en una escena que era al mismo tiempo y disyuntamente: el acto técnico de secar plantas y un velorio.

¹⁴ Con el fin de salir del antropocentrismo muchas veces se cae en el antropomorfismo otorgándoles a las cosas y los seres más-que-humanos unas afecciones humanas o la calidad/cualidad de personas. En nuestro abordaje, si bien hay palabras compartidas (como las de cuerpo y espíritu) optamos por intentar involucrarnos con ellas a través de sus vitalidades propias. De todos modos, esto integra una densa materia que merece repensarse, pero excede los objetivos del presente ensayo.

¹⁵ Narrado de una manera suscitan podemos decir que Bruno Latour denomina ‘purificación’ al proceso por el cual la modernidad crea dos conjuntos ontológicos separados, el de lo humano y el de lo no-humano (cf. Latour, 2007).

los enredos entre múltiples especies no ocurren sólo en los mundos indígenas o campesinos. Una inmensa complejidad de formas de vida nos viene moldeando con la profundidad de los milenios, reconociéndolo puede empezar a inmunizar-nos contra nuestro propio excepcionalismo en pos de tomar en serio las danzas de las vitalidades. La provocación que relatamos muestra lo borroso que pueden ser los límites de un cuerpo tal como lo plantea Latour:

La incertidumbre sobre los bordes exactos de un cuerpo es tal que Lynn Margulis ha propuesto sustituir la noción, demasiado restringida, de organismo por lo que ella llama “holobiontes”, conjuntos de agentes en forma de nubes de contornos borrosos que permiten la subsistencia de unas membranas algo duraderas gracias a la ayuda que aporta lo de fuera a lo que se mantiene adentro (2022, p. 62).

Devenir-con plantas, entre otras especies humanas y más-que-humanas, nos hace claramente holobiontes enfatizando la dificultad de separar nuestra existencia humana de la del resto de las existencias de plantas, animales, pero también rocas y minerales, el agua, etc.

Esto último nos conduce al tema sobre el que nos interesa llamar la atención en segundo lugar. Nos interpelan las fronteras de los estudios multiespecies. Sabemos que inicialmente estos se concentraron en formas de vida no humanas como plantas, hongos y animales. Posterior y paulatinamente, se fueron abriendo hacia otras vitalidades “que muchos [de nosotros], pero no todos, consideramos seres no vivos: desde rocas y sistemas meteorológicos hasta inteligencias artificiales y especies químicas” (van Dooren, Kirksey y Münster, 2016, p. 42). Visiblemente, esta fue una propuesta que emanó de los propios ‘campos de estudios’ que enredan todo en devenires múltiples contaminando lo que llamamos ‘vivo’ con una miríada de ‘cosas’ –rocas, montañas, sustancias químicas, agua, viento, amuletos y un largo etcétera–. Nuestro propio involucramiento con las sahumeras nos enseñó que el humo danza entre una indeterminación de cuerpos humanos y vegetales que se coproducen en complicidad.

Una vez hechas estas declamaciones nos volvemos a preguntar: ¿Qué hacer con todo esto en las ruinas? ¿Cómo danzar con otras/os en pos de una habitabilidad que les devuelva a los mundos sus vitalidades? Y entonces, en un último rodeo, nos remitimos a un texto que Eduardo Viveiros de Castro, que escribió en 2019. Dicho autor, situado en el Antropoceno –esta nueva era geológica donde la actividad humana representa la fuerza principal que altera radical e irrevocablemente a la tierra que habitamos– concluyó que nos urge practicar una “forma radical de pluralismo ontológico” (2019, p. 298). “En el Antropoceno ningún modo de existencia puede ser descartado como ilegítimo” (Viveiros de Castro, 2019, p. 298) pero ¿Cómo hacerle espacio a los modos y formas de los demás? Este antropólogo brasileiro nos llama explícitamente a abandonar parcialmente los ‘modelos’ –estos instrumentos políticos que siempre implican relaciones de poder asimétricas– que tienden a enderezar las destrucciones antropocénicas o, volviendo al tema de este



trabajo, a simplificar el planeta reclamando un único mundo donde el humano es la excepción –inteligente y pensante–, a la regla. Nos convoca entonces a volvernos hacia lo que él llama: los ‘ejemplos’, estas formas de acción y pensamiento que, desplegadas por muchos colectivos (indígenas y campesinos, sahumeras, brujas neopaganas, y un largo etcétera) –si logran sobrevivir a los ‘modelos’–, funcionan como incentivo para hacer una versión diferente, para operar en transformación: los ‘modelos’, “dan órdenes y hacen cumplir la orden; los ejemplos [en cambio] dan pistas, inventos inspiradores y subversiones” (Viveiros de Castro, 2019, p. 301). Entonces, si lo que buscamos son “erupciones de vitalidad inesperada y prácticas contaminadas y no deterministas, continuas e inacabadas de vivir entre ruinas” (Haraway, 2019, p. 69) vayamos en busca de esos ejemplos que nos permitan danzar las ecosofías porosas de la multiplicidad. Enredémonos con maíces, cabras, humos y peces para devenir-con las/os compañeras/os más-que-humanos del compost terrano. Abracemos los ‘ejemplos’ inacabados, no-binarias/os y bellamente monstruosas/os que titilan de indeterminación. Tal vez entre estas danzas la vida pueda rearmar los mundos de su coreografía.

Bibliografía

Blaser, M. (2016). Is Another Cosmopolitics Possible? *Cultural Anthropology*, 31(4), 545-570.

Bugallo, L. (2015). Flores para el ganado. Una concepción puneña del multiplico (puna de Jujuy, Argentina). En J. J. Rivera Andía (Ed.), *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá. Etnografías de lidias, herraranzas y arrierías* (pp. 311-363). Bonner Amerikanistische Studien.

Bugallo, L. y Tomasi, J. (2012). Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina). *Revista Española de Antropología Americana*, 42(1), 205-224.

Coconier, G. (2012). *Comer con otros y comer entre nosotros: Comensalidades entre los gom de Mala' lapel (Formosa)*. (Tesis de Licenciatura). Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

de la Cadena, M. y Blaser, M. (2018). *A world of many worlds*. Duke University Press.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2006[1980]). *Mil Mesetas, capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.

Descola, P. (2016). *La composición de los mundos. Conversaciones con Pierre Charbonier*. Capital Intelectual.

Furlan, V., Jiménez-Escobar, N. D., Zamudio, F. y Medrano, C. (2020). Ethnobiological equivocation' and other misunderstandings in the interpretation of natures. *Studies in the History and Philosophy of Science*, 84, 1-9.

Galatay, J. y Johnson, D. (1990). *The word of pastoralism. Herding systems in comparative perspective*. The Guilford Press, Belhaven Press.

Gell, A. (2016). *Arte y agencia. Una teoría antropológica*. SB.

Haber, A. (2007). Arqueología de Uywaña: un ensayo rizomático. En A. E. Nielsen (Ed.), *Producción y circulación prehispánicas de bienes en el sur andino* (pp. 13-34). Editorial Brujas.

Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consomi.

Holbraad, M. (2015). ¿Puede hablar la cosa? En P. Di Giminiani, S. González Varela, M. Murray y H. Risør (Coord.), *Tecnología en los márgenes: Antropología, mundos materiales y técnicas en América Latina* (pp. 339-364). Bonilla Artigas Editores.

Jiménez-Escobar, N. D. (2019a). Ciclo de las plantas forrajeras: dinámicas y prácticas de una comunidad ganadera del Chaco Seco, Argentina. *Ethnobotany Research and Applications*, 18, 1-22.

Jiménez-Escobar, N. D. (2019b). *Etnobotánica asociada al ámbito ganadero: Conocimiento, uso y conservación de los recursos vegetales en las Sierras de Ancasti (Catamarca)*. (Tesis de Doctorado). Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales. Universidad Nacional de Córdoba.

Jiménez-Escobar, N. D. (2015). Entre “azahares” y “chaguares”: las bromelias forrajeras en las Sierras de Ancasti, Catamarca, Argentina. *Gaia Scientia*, 9, 1-6.

Jiménez-Escobar, N. D. y Medrano, C. (2022). Plantas que acompañan: Etnobotánica de sahumos y sahumeras en el litoral fluvial del río Paraná (Santa Fe, Argentina). *Bol. Soc. Argent. Bot.*, 57(3), 1-17.

Kirksey, E. y Helmreich, S. (2010). The Emergence of Multispecies Ethnography. *Cultural Anthropology*, 25(4), 545-576.

Kohn, E. (2007). How dogs dream. *American Ethnologist*, 34(1), 3-24.

Latour, B. (2022). *¿Dónde estoy?*. Taurus.



Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XIX.

Lema, V. (2020). Alteridades semejantes: plantas y contra domesticación en comunidades andinas. *Cuadernos Materialistas*, 5, 16-32.

Lema, V. (2014). Hacia una cartografía de la crianza: domesticidad y domesticación en comunidades andinas. *España Amerindio*, 8(1), 59-82.

León, E. A. (2018). Gilles Deleuze hacia una ética inmanente del deseo. *Revista Filosofía UIS*, 17(2), 193-207.

Malinowski, B. (1985). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Editorial Planeta-De Agostini S.A.

Manzano-García, J., Jiménez-Escobar, N. D., Lobo-Allende, R. y Cailly-Arnulph, V. B. (2017). El Cóndor Andino (*Vultur gryphus*); ¿predador o carroñero? Pluralidad de percepciones entre los saberes locales y el discurso académico en las sierras centrales de Argentina. *El Hornero*, 32, 39-53.

Martínez, G., y Jiménez-Escobar N. D. (2017). Plantas de interés veterinario en la cultura campesina de la Sierra de Ancasti (Catamarca, Argentina). *BLACPMA*, 16, 329-346.

Martínez-Medina, S. (2016). Sobre el cuajo y el descuajo, materialidad elusiva, manos de sobandera y traducción. *Nueva Revista Colombiana de Folclor*, 8, 75-87.

Medrano, C. (2020). Conversando sobre virus, naturalezas e historia. Un diálogo situado junto a un líder indígena qom en el Gran Chaco. *Tessituras*, 8(1), 374-392.

Medrano, C. (2016). Los no-animales y la categoría 'animal'. Definiendo la zoo-sociocosmología entre los toba (qom) del Chaco argentino. *Mana*, 22(2), 369-402.

Medrano, C. (2014). Zoo-sociocosmología qom: seres humanos, animales y sus relaciones en el Gran Chaco. *Journal de la Société des Americanistes*, 100(1), 225-257.

Medrano, C. (2012). *Zoo-sociología qom: de cómo los tobas y los animales trazan sus relaciones en el Gran Chaco*. (Tesis de Doctorado). Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

Medrano, C. y Jiménez-Escobar, N. D. (2022). Siempre fuimos multiespecistas: compostando devenires con más que humanos. En J. M. Dabezies y A. Arregui (Eds.), *Vitalidades. Etnografías en los límites de lo humano* (pp. 109-126). Nola.

Medrano, C. y Vander Velden, F. (2018). Introducción: Al final, ¿Qué es un animal? En C. Medrano y F. Vander Velden (Eds.) *¿Qué es un animal?* (pp. 15-41). Rumbo Sur.

Morello, J., A. Rodríguez y Silva, M. (2009). Clasificación de ambientes en áreas protegidas de las ecorregiones Del Chaco húmedo y seco. En J. H. Morello y A. F. Rodríguez (Eds.), *El Chaco sin bosques: la Pampa o el desierto del futuro* (pp. 53-91). Orientación Gráfica.

Münster, U. (2016). Working for the Forest: The Ambivalent Intimacies of Human–Elephant Collaboration in South Indian Wildlife Conservation. *Ethnos*, 81(3), 425-447.

Ogden, L. A., Hall B. y Tanita, K. (2013). Animals, Plants, People, and Things: A Review of Multispecies Ethnography. *Environment and Society*, 4(1), 5-24.

Pazzarelli, F. (2018). Historia de Cabra y Oveja: figura y fondo de las relaciones de pastoreo en los Andes Meridionales (Jujuy, Argentina). En C. Medrano y F. Vander Velden (Eds.), *¿Qué es un animal?* (pp. 163-182). Rumbo Sur.

Rengifo Vásquez, G. (1999). Vivencia alto amazónica. En M. Arévalo, R. Panduro, A. Quinteros y G. Rengifo Vásquez (Eds.), *Hacer brillar la chacra. Agricultura campesina alto amazónica. San Martín* (pp. 113-140). PRATEC.

Rivera Andía, J. J. (2022). ¿Depredación familiarizante en los Andes? Una mirada extraandina de las contiendas y a apropiaciones en la herraanza de raigambre indígena en el Perú. En L. Bugallo, P. Dransart y F. Pazzarelli (Eds.), *Animales humanos, humanos animales. Relaciones y transformaciones en mundos indígenas sudamericanos* (pp 213-242). Antropofagia.

Rivera Andía, J. J. (2014). ¿Qué son los rituales ganaderos? El tratamiento de animales en los Andes contemporáneos. En J. J. Rivera Andía (Ed.), *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá. Etnografías de lidias, herraanzas y arrierías* (pp. 15-68). Bonner Amerikanistische Studien.

Scarpa, G. (2007). Plantas asociadas a la pesca y a sus recursos por los Indígenas Chorote del Chaco Semiarido (Argentina). *Bol. Soc. Argent. Bot.*, 41(3-4), 333-345.



Stengers, I. (2008). Experimenting with refrains: Subjectivity and the Challenge of Escaping Modern Dualism. *Subjectivity*, 22, 38-59.

Tola, F. (2012). *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-Personas múltiples entre los tobas del Chaco Argentino*. Biblos/Culturalia.

Tsing, A. L. (2019). *Viver nas ruínas: paisagens multiespecies no Antropoceno*. Mil Folhas.

Tsing, A. L. (2018). Nine Provocations for the Study of Domestication. En H. A. Swanson, M. E. Lien y G. B. Ween (Eds.), *Domestication gone wild. Politics and Practices of Multispecies Relations* (pp. 231-251). Duke University Press.

van Dooren, T., Kirksey E. y Münster, U. (2016). Estudos multiespécies: cultivando artes de atencividade. *Incertezas*, 3(7), 39-66.

Viveiros de Castro, E. (2019). On Models and Examples Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene. *Current Anthropology*, 60(20), 296-308.

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti*, 2(1), 3-22.