

Cosmopolítica del rastreo.

Una propuesta para seguir el rastro y curar la huella en la investigación

Ivana Carina Jofré *

Resumen

Presento algunas claves para la comprensión de una cosmopolítica del rastreo, una práctica nativa basada en conocimientos de los rastreadores y curanderas que enactúan el mundo desde un conocimiento que produce diálogos y conversaciones con las huellas invisibles de personas, animales y seres habitantes de la cordillera de los Andes y sus valles interandinos en el centro-oeste de Argentina. Desde una metodología hecha desde los márgenes en los bordes transfronterizos, esta teoría de frontera adopta una metodología etnografía arqueológica producida en diferentes contextos de investigación y diálogos interculturales, abrevando de memorias autobiográficas, de la crítica antropológica y literaria, y de las articulaciones con comunidades indígenas, movimientos antiextractivistas y feministas. En este artículo propongo profundizar en la relación entre rastro-conocimiento-curación como contra-método en la investigación en la era de la destrucción. Concluyo que la investigación como práctica de rastreo y curación es una forma de relación vincular entre cuerpos y territorios, una manera hacer mundo y de estar (habitar) en el mundo pero, sobre todo, es una posibilidad de sanación y recomposición de mundos rotos y dañados. Por eso, la cosmopolítica del rastreo nos enseña otra forma de crear mundos en la investigación, por ejemplo, siguiendo las huellas de las dolencias en los territorios.

Palabras clave: Seguir el rastro; Curar la huella; Contra-método; Cosmopolítica.

* Doctora en Ciencias Humanas con mención en Estudios Sociales y Culturales, Licenciada en Arqueología. Investigadora Independiente en Carrera de Investigación Científica del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones Socioeconómicas (IISE) de la Facultad de Ciencias Sociales (FACSO) de la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ). Profesora Adjunta en el Departamento de Ciencias Humanas y de la Educación de la Universidad Nacional de La Rioja (UNLAR). Presidenta del Centro de Estudios e Investigaciones en Antropología y Arqueología (CEIAA) asociación civil. Integrante de la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum. ORCID <https://orcid.org/0000-0001-8238-1094> E-mail: centrodeestudiosceiaa@gmail.com Recibido: 8/9/2025 Aceptado: 6/3/2026

Cosmopolitics of Tracing. A proposal for following the trail and healing the trace in research

Abstract

I present some key insights into a cosmopolitics of tracing, a native practice based on the knowledge of trackers and healers who enact the world through a knowledge that generates dialogues and conversations with the invisible traces of people, animals, and beings inhabiting the Andes Mountains and their inter-Andean valleys in west-central Argentina. Using a methodology developed from the margins of transboundary borderlands, this border theory adopts an archaeological-ethnographic methodology produced in diverse research contexts and intercultural dialogues, drawing on autobiographical memories, anthropological and literary critique, and engagements with Indigenous communities, anti-extractive and feminist movements. In this article, I propose to delve deeper into the relationship between trace-knowledge-healing as a counter-method in research in the age of destruction. I conclude that research as a practice of tracing and healing constitutes a form of relational connection between bodies and territories, a way of making worlds and of being (inhabiting) the world, but above all, it is a possibility for healing and reassembling broken and damaged worlds. Thus, a cosmopolitics of tracing teaches us another way of world-making in research, for example, by following the traces of afflictions in territories.

Keywords: Following the trail; Healing the trace; Counter-method; Cosmopolitics.

Seguir la huella para curar el rastro como teoría de frontera y contra-método en la investigación

En los últimos veinte años he venido recorriendo un camino de investigación etnográfica arqueológica (Hamilakis, 2007)¹ íntimamente vinculado a mi

¹ Aquí sigo la propuesta teórico-metodológica del arqueólogo griego Yannis Hamilakis (2007), quien define a la etnografía arqueológica como ese espacio transdisciplinar y transcultural que permite a los/as investigadores/as y públicos diversos participar en diversas conversaciones, intercambios e intervenciones. Este tipo de etnografía trabaja con las huellas materiales de distintas épocas buscando hacer un replanteo radical de la base ontológica y epistemológica, por ejemplo, intenta cuestionar la producción del tiempo en las

experiencia vital y de activismo indígena al interior del movimiento indígena del Centro oeste argentino, en la provincia de San Juan, República Argentina. Este camino ha sido trazado a partir de una búsqueda que he definido como *seguir la huella para curar el rastro* y que ha sido compartido en otros trabajos (Jofré, 2018, 2024), seminarios y proyectos de investigación². Se trata de un contra-método en la investigación, cuya finalidad ha sido dar cuenta de la relación transformadora en mi proceso identitario como mujer indígena warpe, y de su impacto en mi trayectoria profesional en el campo de las Ciencias Humanas, ejercida de “los márgenes” de la antropología y la arqueología (Jofré y Heredia, 2022; Jofré, 2025a). Como lo refirió bell hooks (2020), en un llamado a las mujeres de color, escogemos los márgenes como un espacio, tanto de pertenencia como de acción transformadora, y de resistencia. Me refiero a los márgenes disciplinarios de las academias, “esa compleja intersección del vasto y creciente territorio que es el margen existente fuera de la zona de seguridad, fuera de la comunidad fortificada y de puertas cerradas” (Smith, 2016, p. 260)³. Desde los feminismos del sur, elegir los márgenes o bordes, significa también adoptar una perspectiva fronteriza (Anzaldúa, 2016), es decir, adoptar conocimientos y modos de

clasificaciones que la arqueología hace de las materialidades y sujetos asociados a ellas, entre otros temas.

² Algunos de estos seminarios de posgrado ofrecido fueron: “*Seguir el rastro, acuerparse en la investigación: Perspectivas feministas e indígenas situadas en la frontera contra el extractivismo de los/as cuerpos/as-territorios del Sur*”, realizado en septiembre 2021 y el seminario “*Re-imaginando la investigación: activismo indígena feminista para la sanación de mundos rotos*” dictado en agosto de 2024, ambos en el Doctorado de Antropología de la Universidad Nacional del Cauca. Este trabajo fue realizado con aportes del Proyecto Plurianual (PIP) del CONICET (2023/2025): Etnografía de procesos patrimoniales en San Juan y La Rioja (Código de Proyecto – 11220210100106), radicado en la Universidad Nacional de San Juan, dirigido por la autora y co-dirigido por la Dra. Patricia Dreidemie. También se realizó con aportes del Proyecto de Extensión Universitaria Hacer comunidad: Consulta Previa, libre e informada frente al avance neoextractivista en La Rioja y San Juan, dirigido por la autora y desarrollado desde la Universidad Nacional de La Rioja (Convocatorias 2022-2023) a través del programa Universidad, Cultura Territorio de la Secretaría de Políticas Universitarias del Ministerio de Educación de la Nación. Este último proyecto se realizó en colaboración con la Asamblea Rioja Capital y la Asamblea de Chilecito por la Vida.

³ Linda Tuhiwai Smith le da otro sentido a la idea de “escoger los márgenes en la investigación” (2016), donde identifica a grandes rasgos dos tipos. A los investigadores e investigadoras que tienen un interés social y eligen grupos marginales para sus estudios por su compromiso con la justicia social, de aquellos/as investigadores/as que trabajan desde “un marco interno” o “desde adentro” (de sus colectivos, grupos, comunidades, organizaciones y/o pueblos de pertenencia).

comprensión cuyos conectores encadenan diferentes experiencias vividas en fronteras (geopolíticas y corpo-políticas, sexuales-raciales, nacionales, lingüísticas, económicas), nacidas de las heridas coloniales infligidas en historia larga de violencias, explotaciones y despojos.

Seguir la huella para curar el rastro, resume mi entendimiento del rastreo en una red de relaciones orientadas a la sanación de las relaciones entre seres en un planeta herido de muerte, de ahí que esta perspectiva del rastreo se constituye además como una cosmopolítica desde donde los pueblos indígenas creamos consensos *en el disenso* con las investigaciones científicas y otros actores, en las negociaciones para la vida. No me refiero a la cosmopolítica como esa racionalidad cosmopolita de la sociedad global, en el sentido de capacidad de todos los seres humanos de comportarnos como pertenecientes a una sola comunidad global poniéndonos al servicio mediante soluciones cooperativas solidarias o diplomáticas. Distanciándome de ese cosmopolitismo propio de la burguesía moderna de los países imperiales, empleo el término cosmopolítica en el sentido propuesto por la antropóloga Isabelle Stengers (2005), como esa política de articulación de luchas y sentidos en la que “cosmos se refiere a lo desconocido constituido por estos mundos múltiples y divergentes y a la articulación que pueden alcanzar” (p. 995). En este mismo sentido de la cosmopolítica, Marisol de la Cadena (2020) ha propuesto teorizar sobre esa articulación de los movimientos indígenas con otros sectores de la sociedad envolvente, ahí donde “pueden encontrarse con aquellos –científicos, ambientalistas, feministas, igualitarios de diferentes tendencias–comprometidos con una política diferente de la naturaleza, que incluye el desacuerdo sobre su definición” (p. 286). Para esta antropóloga peruana la cosmopolítica es como una política pluriversal, es una ampliación de la política, más precisamente propone una “imaginación política pluriversal” que conecta

mundos divergentes abriendo la posibilidad de que se conviertan en adversarios legítimos, no sólo dentro de los Estados-nación, sino a través del planeta. La propuesta de una política pluriversal es similar a la cosmopolítica de Stengers en tanto sus participantes quieren ser sin que otros dejen de ser –es decir sin «ganar» almas, territorios, o mercados para un programa de expansión predicado sobre sí mismos–. La pluriversalidad política es inmanente a su proceso en lugar y tiempo; su resultado es fragmentado y difícil de conocer. Está hecha de la potencia compartida de una voluntad de ser que se sabe imposible como única y, por lo tanto, es egoístamente consciente de la necesidad de quienes participan complejamente de

esa voluntad porque, siendo otros, la aceptan en negociación. (de la Cadena 2022, p.304)

Seguir las huellas para curar el rastro encierra una cosmopolítica potencialmente poderosa para reunir (articular) las partes fragmentadas de las historias contadas que también circulan en las ficciones literarias. Estas últimas colaboraron a negar los pluriversos que habitamos hombres y mujeres indígenas, como intentaré mostrar en la primera parte de este trabajo al referirme a la literatura sarmientina del siglo XIX. El concepto *seguir las huellas para curar el rastro* es en sí mismo un pluriverso desplegado, que recentra la importancia del conocimiento de los rastreadores indígenas y mestizos que siguen enactuando el mundo desde un conocimiento que produce diálogos y conversaciones con las huellas invisibles leídas a través del rastro de personas, animales y seres que habitan la cordillera de los Andes y sus valles interandinos. Pero también incluye una visión más amplia del rastreo, como aquellas prácticas de curación o sanación efectuada por las curanderas que habitan/ron estos territorios; aspecto muy desatendido en la bibliografía antropológica y filosófica que le ha puesto atención al rastreo solo como una forma o método de indagación.

La conceptualización del rastreo como cosmopolítica nos exige también pensar la importancia de reconocer —desde el trabajo etnográfico— las ontologías políticas intervinientes en las conceptualizaciones del rastreo en nuestros territorios inmediatos y su continuidad en el tiempo-espacio. Esto posibilita, primero, señalar el problema político ontológico implicado en el trabajo clásico antropológico y literario que obturó —en un sentido de clausura— al rastreo como una diferencia cultural, como una expresión de la otredad radical de los/as indígenas —en este caso warpes y diaguitas—, como una esencia heredada que fue perdiéndose a medida que se disipaban los rasgos culturales y fenotípicos que construyeron al *estereotipo del indio*. En Argentina, el trabajo de escritura del *otro indígena* fue realizado especialmente por las élites criollas de la construcción nacional en el siglo XIX, como veremos más adelante.

Como herramienta afirmativa del pluriverso (Blaser, 2019), mi propuesta para abordar la investigación etnográfica arqueológica desde la cosmopolítica del rastreo supone el entendimiento de las ontologías políticas que habilitan el reconocimiento del rastreo como método nativo de investigación y sanación, como posibilidad de recomposición de mundos rotos, en un sentido cosmopolítico. Dice Mario Blaser que el concepto de “ontología política implica simultáneamente una cierta sensibilidad política, una problemática y

una modalidad de análisis crítico” (2019, p. 76). En las Ciencias Humanas provee elementos conceptuales que además “operan como herramientas políticas en otro campo, el de la cosmopolítica” (p. 65). En primer lugar, es importante aclarar que desde este punto vista teórico metodológico, no se entiende a la ontología como un mapa mental del mundo, más bien la concibo como una manera de hacer mundo, como dice Blaser: “es una forma de enactuar la realidad” (p. 73). Esta conceptualización de la ontología evade “la presunción de que hay una realidad allí afuera y representaciones (o perspectivas) sobre ella que son más o menos acertadas. En esta formulación de la ontología, la realidad es una performance, una práctica emergente de un ensamble híbrido.

Rastreando algunos antecedentes en la antropología y filosofía

El rastreo de las huellas de personas, animales y plantas en campo abierto y en distintas geográficas y paisajes es una práctica extendida en casi todos los antiguos y actuales pueblos del mundo, varios trabajos especialmente en la antropología y etnografía han ofrecido noticias de estas prácticas ancestrales y varios han planteado la relación entre rastreo e investigación. Algunos autores han llegado a proponer, incluso, que el rastreo practicado por los/as primeros/as cazadores/as recolectores/as en África constituye el origen del pensamiento abstracto o especulativo asimilado hoy al conocimiento científico (Liebenberg, 1990, 2021)⁴.

⁴ Louis Liebenberg, Profesor asociado de Biología Evolutiva Humana de la Universidad de Harvard, en su libro “*El arte del rastreo*”, publicado originalmente en 1990, sugirió que la interpretación de los rastros de animales como signos diferenció al *homo sapiens* de los otros seres vivos, esto demandó el desarrollo de facultades cognitivas específicas, según el autor. Las observaciones del este zoólogo proceden de su entusiasmo por la colaboración con rastreadores indígenas en Namibia en Kalahari mediada por el uso de tecnología. Desde hace dos décadas Louis Liebenberg desarrolló el *software CyberTracker* empleado por los rastreadores en el Kalahari para reducir algunos impactos negativos del cambio climático. Por esta tarea en 1988 recibió el Premio *Rolex Awards for Enterprise*, con el cual creó la Fundación *Cyber-Traker Conservation*. La tesis de Liebenberg, postula que el rastreo practicado por ancestros cazadores recolectores es el origen de la ciencia moderna (Liebenberg, 1990). El autor redobló su apuesta teórica en su más reciente libro “*El origen de la ciencia Las raíces evolutivas del razonamiento científico y sus implicaciones para el seguimiento de la ciencia*” (2021) donde, desde una perspectiva evolutiva ambiental y un universalismo propio del racionalismo metodológico, sostiene que el rastreo involucra esencialmente las mismas habilidades intelectuales abstractas que la física y las matemáticas modernas.

Desde las propuestas de las arqueologías decoloniales sudamericanas, ha sido Alejandro Haber quién nos ha recordado que, en sus orígenes, el objeto de la arqueología se encontró en el vestigio (*vestigium*), es decir, en la huella que deja la planta del pie. Por lo tanto, investigar (*investigare*) sería seguir las huellas del pie (Haber 2017, p. 37)⁵. Y así, de este modo, la arqueología también se nos devela como la investigación “de las relaciones evestigiales” como dice Haber:

Investigar es seguir las huellas, lo que viene a ser lo mismo que seguir la pisada que las deja, los pies y el cuerpo del que hacen parte, seguir a aquel que no está aquí, en el mismo espacio-tiempo, y que nos agencia en su no-estar-aquí. La investigación no es tan sólo conocer el mundo, sino ser agenciado por este, por la inmediatez de las cosas que están aquí y las que no-están, los positivos y los negativos, las presencias y las ausencias. Investigación parece decirnos que conocer es algo que nos acontece en el cuerpo cuando nos relacionamos con las cosas y con su espectro. El vestigio parece decirnos que hay inmediatez entre lo que se nos presenta mediado por una ruptura de tiempo-espacio, y la investigación, es decir, seguir las relaciones evestigiales es seguir la pista de inmediatez que hay en lo mediatizado. (Haber 2011, p. 11)

El *e-vestigio*, según Haber, es lo que persiste aún en su desaparición y por eso involucra relaciones multitemporales, de ahí que el vestigio (la huella) es mucho más que aquello que resta del pasado es “una experiencia de simultaneidad de pasado y presente, materia y espíritu, cosidad y agentividad, vida y muerte; sin duda se trata de una experiencia suficientemente potente (2011, p. 11).

En la antropología de la Región de Cuyo, en el centro oeste argentino, Leticia Katzer prestó atención a esta relación evestigial que vincula, lo que la autora denomina, una cartografía de las huellas y registros espectrales (Katzer, 2018, 2020) con el objeto de describir la existencia de dinámicas nómades en las comunidades indígenas warpes (o huarpes)⁶ en el denominado “secano

⁵ Este sentido etimológico de la palabra arqueología fue ilustrado en los libros de la arqueología mundial y llevó a que, en 1986, el *Word Archaeological Congress* adoptara como imagen de la organización a las Huellas de Laetoli encontradas pocos km del antiguo valle de Olduvai en Tanzania (Africa).

⁶ En este y otros trabajos elijo escribir warpe y no huarpe, adhiriendo a un proyecto de descolonización de las lenguas indígenas, asumiendo que la h es un vestigio de castización de la lengua nativa, siendo warpe o guarpe la forma asumida por algunas comunidades warpes actuales para autodenominarse. Excepcionalmente usaré la palabra huarpe para

lavallino” (zona no irrigada) en el noroeste de la actual provincia de Mendoza. Apoyándose en la filosofía de Deleuze y Guattari, combinada con una perspectiva derridiana, Katzer entiende que el nomadismo en estas sociedades warpes contemporáneas ha sido suprimido por las políticas gubernamentales modernas y que se expresa también como identidad cultural en figuras como la del “campero” “el que sale a camppear” “a cortar el rastro en el campo” (2018, p. 75). De manera similar, como he podido registrar en nuestras investigaciones etnográficas (2005-2024) en los valles interandinos en el noroeste de San Juan, los baqueanos rastreadores “salen a huellear” para conocer los movimientos en la cordillera (reconociendo los rastros de humanos, animales y seres no humanos) implicando también prácticas y conocimientos medicinales-religiosos nativos (Jofré, 2018, 2024). Estas conexiones entre “la cosmopolítica del rastreo” aquí planteada y “las espectrografías nómades” de la etnografía filosófica de Katzer (2019, 2020) tienen notorios puntos de encuentro que permiten ampliar la crítica onto-epistémica que encierra la temática.

En la antropología norteamericana, el rastreo también ha sido una posibilidad de indagación rastrera en los entretejidos del antropoceno, así como lo ha propuesto la antropóloga Anna Lowenhaupt Tsing (2021) en su proyecto de *rastrear en las ruinas del capitalismo* desde la perspectiva sensible e inadvertida de los hongos que florecen en los intersticios oscuros de la vida expuesta al capitaloceno —capitalismo como una ecología-mundo de poder y re/producción en la red de la vida— (Moore, 2020). Recientemente también el filósofo Emanuel Biset (2023) utilizó la figura del rastreo, en un sentido filosófico especulativo, para rastrear una serie de figuras en la escena posttextual de las teorías filosóficas contemporáneas⁷, tratando de vislumbrar la tarea del pensamiento en tiempos actuales. “Si se trata de espesar desde el rastreo especulativo de las huellas trabajadas lo que se entiende por pensamiento, esto no puede ser sino también un espesamiento de las condiciones de existencia” (p.11).

Sin dudas, no hay nadie que haya capitalizado más —en el mercado editorial y académico— la *filosofía del rastreo* que Baptiste Morizot. El rastreo como “geopolítica, como el arte de investigar, el arte de habitar de los demás

referirme a ese uso moderno-colonial del término, asumiendo además que también hay comunidades y personas warpes que también continúan usando la h para designar las voces nativas procedentes del antiguo allectiac y millcayac.

⁷ En el texto referido Biset (2023) rastrea algunas figuras tales como: la recursividad desde Marilyn Strahern, el entrelazamiento desde Donna Haraway, la perplejidad desde Vinciane Despret, la polifonía desde Anna Tsing, el diferir desde Eduardo Viveiros de Castro, Martin Holbraad y Morten A. Pedersen y el ruido desde Elizabeth Povinelli.

vivientes” (2020) ha sido recientemente puesto de moda por este autor en los círculos de filosofía ambiental, biólogos y conservacionistas “amantes de la naturaleza” a través de una serie de libros publicados por este filósofo francés de la Universidad de Aix-Marsella; con mucha resonancia también en países europeos y sudamericanos, y en el ámbito antropológico y filosófico⁸. Morizot (2020) ha propuesto, lo que él denomina, “el rastreo enriquecido filosóficamente”, también planteado “como práctica eco-sostenible”, una forma, entre otras, “de construir relaciones diplomáticas con los otros vivientes”. En su libro *Tras el rastro animal* (2020) relata cómo a través de su estilo de vida citadina europea busca reconectar con la naturaleza indagando en experiencias reveladoras para conocer la naturaleza, lo cual devela un estilo de investigación filosófica de autoayuda, con recetas que encubren perversas dinámicas neocoloniales de conservación verde⁹.

El rastreador Calíbar en la invención nacional

⁸ Ver por ejemplo las colaboraciones y diálogos entre Philippe Descola y Baptiste Morizot publicada en el diario *Le Monde* (Truong, 2023).

⁹ Un aspecto poco conocido en Sudamérica es que Morizot es uno de los filósofos propositivos del “*rewilding*” en Europa, un modelo de conservación conocido como “producción de naturaleza” o “de reasilvestramiento”, que plantea conceptos de la conservación ambiental conciliados con la producción capitalista a partir de propuesta de restauración (producción) de servicios ecosistémicos para la sociedad (Jiménez Pérez, 2018). Pero en contextos poscoloniales y a nivel mundial, el *rewilding* es una ambiciosa estrategia de restauración ecológica que persigue convertir (al menos al 30% del planeta) en áreas protegidas a través de estrategias a gran escala de compra y donación de territorios adquiridos por fundaciones millonarias en Sudamérica, Centroamérica, África y Europa. En Sudamérica, y sobre todo en países como Argentina, Chile y ahora Uruguay, el modelo del *rewilding* ha desembarcado desde finales de los años 90 del siglo XX y su expansión se ha incrementado luego del 2010 a través de la creación de numerosos parques nacionales y reservas silvestres adquiridas por fondos procedentes de millonarios como Douglas y Cristine Tomkins, Hansjörg Wyss y Leonardo Di Caprio, administrados a través de Ong’s como Conservation Land Trust ahora Rewilding Argentina y Natura Argentina (esta última no es la empresa de cosméticos). El desembarco del *rewilding* en Argentina implicó fuertes debates y hasta demandas entre estas fundaciones y ong’s y científicos/as, en especial del campo de la biología (ver críticas al *rewilding* en Argentina, en Guerisoli *et al.*, 2023). Provoca conflictividades sociales, sobre todo en territorios indígenas, campesinos y rurales, donde estas disposiciones globales de la conservación mundial no respetan si quiera los procesos de consulta libre previa e informada (Convenio 169 de la OIT), desarticulan e interfieren en las organizaciones sociales que defienden los territorios contra los neo-extractivismos y, en muchos casos, hasta se apropian de consignas de protección de territorios para conseguir fondos y difundir sus estrategias de conservación proactiva (Jofré, 19 de marzo de 2022).

El rastreo en la Región de Cuyo y en particular en la Provincia de San Juan, en el actual centro oeste argentino, ha sido concebido durante estos últimos dos siglos, como “una profesión”, “oficio” o “trabajo” ligado estrechamente al servicio de los cuerpos indígenas subalternizados por la nación. Es decir que los rastreadores han sido alteridades producidas por el signo de la dominación en la historia argentina. Hacia el siglo XIX, el proyecto nacional liberal de las elites morales criollas había decretado la extinción de los indígenas en la antigua región colonial de Cuyo (comprendido por las actuales provincias de Mendoza, San Juan y San Luis), y el emergente estado nacional libraba guerras intestinas con los caudillos federales fortalecidos por las montoneras —agrupamientos militares de extracción rural sublevados contra las milicias de los gobiernos provinciales y el régimen unitario liberal—. En aquel contexto de extrema violencia política en el siglo XIX, la definición de los aliados y enemigos era fundamental en el trabajo de escritura del proyecto nacional argentino reflejado en algunos géneros literarios, en particular en el género de “la gauchesca”.

El rastreador es un personaje grave, circunspecto, cuyas aseveraciones hacen fe en los tribunales inferiores. La conciencia del saber que posee le da cierta dignidad reservada y misteriosa. Todos le tratan con consideración: el pobre, porque puede hacerle mal, calumniándolo o denunciándolo; el propietario porque su testimonio puede fallarle. Un robo se ha ejecutado durante la noche: no bien se nota, corren a buscar una pisada del ladrón, y encontrada, se cubre con algo para que el viento no la disipe. Se llama en seguida al rastreador, que ve el rastro y lo sigue sin mirar sino de tarde en tarde, el suelo, como si sus ojos vieran de relieve esta pisada, que para otro es imperceptible. Sigue el curso de las calles, atraviesa los huertos, entra en una casa y, señalando un hombre que encuentra, dice fríamente: “¡Éste es!”

El delito está probado, y raro es el delincuente que resiste a esta acusación. Para él, más que para el juez, la deposición del rastreador es la evidencia misma: negarla sería ridículo, absurdo. Se somete, pues, a este testigo, que considera como el dedo de Dios que lo señala. Yo mismo he conocido a Calíbar, que ha ejercido, en una provincia, su oficio, durante cuarenta, años consecutivos. Tiene ahora, cerca de ochenta años: encorvado por la edad, conserva, sin embargo, un aspecto venerable y lleno de dignidad. Cuando le hablan de su reputación fabulosa, contesta: “Ya no valgo nada; ahí

están los niños” (Sarmiento, [1845] 2009, pp. 89-90. Los entrecomillados son del original).

El anterior es un fragmento del libro: *Facundo. Civilización o Barbarie* publicado en 1845 por el reconocido estadista y escritor sanjuanino Domingo Faustino Sarmiento. En posteriores novelas y cuentos de la literatura gauchesca, la descripción literaria de Sarmiento sedimentó, la imagen del *rastreador Calíbar* y de la práctica del rastreo ligándose a la resolución de delitos. Algunos ejemplos de ello son, por ejemplo, la novela *El rastreador de Eduardo Gutiérrez* (1884) y el cuento de Juan Dragui Lucero, *El crimen del rastreador* (1964).

En *Facundo*, Domingo F. Sarmiento clasificó a los gauchos “argentinos” — su némesis/ su alteridad radical— en cuatro tipos: *el baqueano, el rastreador, el cantor y el gaucho malo*. El rastreador y el baqueano están más cerca de la naturaleza y por ende del indio, en especial *el rastreador* cuyo don es para Sarmiento un verdadero *misterio divino*. “¿Qué misterio es este del Rastreador? ¿Qué poder microscópico se desenvuelve en el órgano de la vista de estos hombres? ¿Cuán sublime criatura es la que Dios hizo a su imagen i semejanza!” (Sarmiento, [1845] 2009, p. 91).

Tanto *el rastreador* como *el baqueano* sirven a una causa, sirven a la nación, tienen un “oficio” “profesión” o “trabajo” que contribuye a los intereses de la sociedad criolla, cuyo proyecto moderno y liberal persigue el progreso y la asimilación de la población nativa a los cánones de civilización europea. El rastreo como oficio ubica a estos sujetos en una relación de lealtad que se corresponde con los ideales morales del momento: el servicio a la nación, y más precisamente al proyecto liberal. Mientras que el gaucho cantor y el gaucho malo, representaban la clase ociosa que se resistía al trabajo y al progreso por (y para) la nación, y que debía ser eliminada, al igual que el gaucho y el indio —malo/ inservible y enemigo al proyecto nacional—. No hay dudas de que aquel proyecto político y literario (narrativo) de Sarmiento era, ante todo, de tipo moral, puesto que estaba basado en el anhelo del reemplazo de la población nativa por inmigración europea “deseable”.

La admiración de Sarmiento por *El rastreador Calíbar* se asemejaba a la expresada por el *Tigre los Llanos*, el mismo caudillo riojano Facundo Quiroga líder de las montoneras en Cuyo. El filósofo Pablo Feinmann ha dicho con justa razón que *Facundo* es una de los libros centrales del pensamiento filosófico de occidente. Según Feinmann, el *Facundo* representa los sentidos laterales a la modernidad burguesa y la racionalidad occidental. “Sarmiento pinta como pocos o como nadie ese sentido lateral que los grandes filósofos

extrañan en la historia de la modernidad” (2009, p. 22). Esta habilidad literaria, la de fijar los sentidos de aquello que el escritor reconoció como *la barbarie* a través de la exaltación de esos elementos que diferencian al Facundo, y al rastreador Calívar, de los atributos racionales propios de la civilización, es lo que hace de este libro una de las piezas más significativas de la escritura del proyecto modernizador de la Argentina del siglo XIX.

Dice Feinmann: “Ningún texto colonialista escrito en un país central podrá superar a Facundo” (p.15). Fue esa hábil estrategia político-poética-literaria, la que sirvió a Sarmiento para inmortalizar con su pluma la imagen de sus enemigos inscribiendo en ellos el proyecto moral para la nueva nación emergente. Esto fue lo que llevó también a un grupo de escritores, en particular poetas, periodistas y artistas plásticos a constituir cien años después (en 1953) el denominado *Grupo Calívar*¹⁰. Un movimiento de transformación cultural modernista en las artes que tuvo como epicentro a la provincia de La Rioja, cuna de origen del famoso caudillo Facundo Quiroga. La figura de *El rastreador Calívar* luego de una centuria, como catalizador de la imaginación poética artística en las tierras del *Tigre de los Llanos*, pero siguió siendo a la sombra de la escritura de Sarmiento.

El rastreador Calívar, era un indígena —de linaje warpe/diaguita— que sirvió en el esclarecimiento de delitos en el siglo XIX¹¹. En esos años, los rastreadores, entre los cuales se encontraban también mujeres como *La Martina Chapanay* procedentes de las montoneras federales, servían eventualmente al gobierno, rastreando ganado, personas o ayudando a perseguir crímenes, en especial robos, etc. Esto fue así hasta, por lo menos 1869, cuando bajo la Gobernación del mismo Domingo F. Sarmiento se creó la Intendencia General de Policía de San Juan, de la cual dependía el Cuerpo

¹⁰ En su libro Orecchia (2009), cuenta que el Grupo Calívar nació en *La Opera* (un local restaurant café de La Rioja) y que fue Pedro Herrera quien propuso el nombre de Calívar, el rastreador de *El Facundo* sarmientino.

¹¹ Existe una discusión entre historiadores locales que sostiene que Domingo F. Sarmiento imaginó al personaje de Calívar emulando la figura de su padre fallecido, quien había tenido oficio de peón de cargas con mulas que atravesaban la cordillera desde San Juan a Chile en el siglo XIX. Esta versión solo se apoya en la supuesta inexistencia de actas de nacimiento y defunción de Calívar. La ausencia de un acta escrita no necesariamente prueba la inexistencia de una persona, más bien es signo de las omisiones del archivo estatal en la representación de la población indígena y mestiza en el siglo XIX. Por otra parte, si el personaje fuera parte de la ficción literaria del autor, la misma está inspirada en las prácticas de rastreo ejercidas por indígenas y criollos conocidos por el autor. Calívar es un nombre de linaje indígena diaguita-warpe y su continuidad en el tiempo llega hasta nuestros días. Varias familias y autoridades indígenas diaguistas y warpes de San Juan y La Rioja llevar este apellido y reconocen las prácticas de rastreo como parte de una identidad cultural compartida.

de Vigilantes y Serenos. En la actualidad las colaboraciones de los rastreadores y/o baqueanos —como también suelen llamarse— siguen siendo requeridos en casos de desapariciones de personas y esas colaboraciones son muy apreciadas por las fuerzas policiales del Estado.

La distinción entre rastreadores y baqueanos era muy clara en el siglo XIX, cuando eran oficios o tareas claramente diferenciables. El baqueano era quien guiaba la campaña con soldados, carretas y animales (en especial ganado vacuno) durante los traslados de las milicias. Con el tiempo y pasadas las guerras civiles, esos roles diferenciados quedaron desdibujados.

Después del Rastreador, viene el Baqueano, personaje eminente, i que tiene en sus manos la suerte de los particulares i la de las provincias. El Baqueano, es un gaucho grave i reservado que conoce a palmos veinte mil leguas cuadradas de llanuras, bosques i montañas! Es el topógrafo más completo, es el único mapa que lleva un jeneral para dirigir los movimientos de su campaña. (Sarmiento, [1845] 2009, p. 91)

Aquella diferenciación entre baqueanos y rastreadores, fue diluyéndose, aunque la figura del rastreador siguió de alguna manera ligada a la imaginación de los crímenes policiales, mientras que el baqueano se inscribió en la experticia del guía de tropas y posteriormente de científicos, en especial naturalistas y arqueólogos.

Rastro, curación y recomposición de mundos rotos

En la actualidad, como también en el pasado, los guías baqueanos son hábiles rastreadores¹², destreza que, además, en los relatos locales, se asocia a las artes mágicas y a una relación oculta/da con “el diablo”. Durante unas conversaciones realizadas para mis estudios doctorales (entre 2005-2010) con familiares y vecinos/as/es de la villa ubicada en las periferias del Gran San Juan en el antiguo territorio de Puyuta —donde se asentó mi familia luego de la diáspora rural del primer tercio del siglo XX¹³— las historias de rastreo se

¹² Durante estos últimos veinte años tuve oportunidad de conversar y relacionarme desde hace muchos años con varios rastreadores que también oficiaban de guías baqueanos y colaboran en casos resonados de desapariciones. Con algunos de ellos, como Juan Díaz y Alberto Ramírez, hemos realizado en colaboración creaciones artísticas sonoras con el propósito de difundir sus relatos y conocimientos (ver *Tiempo de San Juan*, 2014).

¹³ En la introducción del libro *“Memorias del útero, conversaciones con el Amta Paz Argentina Quiroga”* (Jofré, coord., 2014), se retrata esta diáspora rural de las familias que se asentaron en las villas periféricas de Rivadavia (antiguo Puyuta). Estas familias son

mezclaban con las narraciones aparentemente fantásticas, muchas veces desconcertantes.

“El rastreador nato, el que es de sangre india, sabe rastrear las huellas del diablo”, aseguró mi tío-abuelo Franklin una vez que recordaba los misterios de esos seres “aparecidos” en el antiguo campo donde nació. Su padre “un baqueano” le contó que una vez “andando a caballo una mujer, de repente, se le montó detrás de la yegua”. Según relata, se trataba de “una bruja”. Su padre huelló¹⁴ los rastros de este ominoso ser hasta que logró atraparla en el horno de barro. “Desde el horno ella gritaba con chillidos y gritos y le pedía que la libere”. “¿Quién puede rastrear las huellas del diablo?” Se preguntaba Franklin aquella vez.

El antropólogo Diego Escolar (2007) registró también varios relatos similares entre baqueanos en Calingasta, en el oeste cordillerano de San Juan, entre quienes se contaban historias que relacionaban a los indios —y lugares antiguos, ruinas, tumbas y cementerios— y al “pacto con el diablo”¹⁵ como origen de estos dones mágicos para el rastreo y la curación. “Algunos de ellos son considerados ‘brujos’, poseedores de capacidades de curar o provocar enfermedades o incluso la muerte, adivinar el futuro, producir fenómenos climáticos, hacer aparecer animales u objetos o volar” (pp. 51-52).

El centenario Ramón Castillo contaba que el diablo era ‘bueno’ y lo ayudaba, que le hablaba cuando estaba en su rancho, limitándose él a tomar la precaución de no mirarlo ni contestarle. Esta relación, comentaba, había surgido cuando Castillo se dedicaba al rastreo de ganado en la Cordillera. Durante semanas vagaba solo por la montaña; los rastros del ganado ya estaban borrados, pero Castillo seguía la voz del diablo que lo acompañaba durante todo ese

protagonistas del proceso de reemergencia indígena que llevó a la constitución de la primera comunidad warpe en la región de Cuyo y el país, entre 1993 y 1996: la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum.

¹⁴ Huellear es un verbo muy empleado en las comunidades locales, para referirse a la práctica de seguir el rastro a través de las huellas de personas, animales y otros seres. De ahí que el rastreo supone para algunos un conocimiento “sobrenatural”.

¹⁵ Reflexionando sobre “la naturaleza del mal estos pactos diabólicos” en su etnografía sobre el diablo y el fetichismo en Sudamérica, Michael Taussig ([1980] 2020) reparó en que la figura del diablo es si misma es una evocación del tabú y la transgresión. Dice el autor: “Incluso hablar de estas cosas parece hacernos correr el riesgo, por mínimo que sea, de vernos contaminados por los poderes en cuestión; y es precisamente la fusión del peligro y de la inmortalidad hacia donde me interesa dirigir la atención, a un foco específico de religión práctica, a saber, el lugar común mal entendido del tabú y por lo tanto de la transgresión” (p. 320).

trayecto indicándole que ríos, pasos y quebradas había que seguir hasta dar con las vacas en algún recóndito valle. (Escolar 2007, p. 52)

Reymundo Luna, mi abuelo decía que el diablo le había otorgado varios dones por ser el séptimo hijo varón de su familia. Entre estos dones le dio la posibilidad de curar enfermedades y contrarrestar maleficios, de tocar la guitarra solo “por oído” y sin ninguna instrucción previa. Recuerdo de pequeña las veces que el viejo caminaba sobre sus propios pasos, “curándose el rastro”; apoyado en su bastón y en los hombros de mi pequeña abuelita. Ese fue mi primer contacto con el rastreo como práctica y como conocimiento de curación.

Mi abuelo y su hermana Rosalba, *nos curaban a través del rastro de las huellas del pie*. Así se curan todavía algunas enfermedades y dolencias cuyo origen se reconoce como externo al cuerpo. Desde la perspectiva del rastro, la enfermedad puede ser ocasionada por agentes externos, inclusive por seres no humanos “que desean mal” a las niñeces y producen un desequilibrio evidente en el estado de ánimo y en el cuerpo causando fiebres, tos, y dolencias físicas. La curación a través de las huellas también se emplea con los animales (caballos, vacas, mulas, perros y cabras) y denota una íntima relación entre cuerpo y territorio, en las huellas del pie se observa el rastro y se diagnostica la dolencia o enfermedad causal del desequilibrio.

La planta del pie se imprime sobre cenizas, por lo general, cerca de un fogón, horno de barro o brasero —como se usaban y siguen usando en las casas humildes de los puestos, barrios, villas y pueblos rurales—, luego *se invierte la huella con un cuchillo*. El cuchillo o tijera cumplen una función simbólica mimética y también performática, su propia intervención refiere a la posibilidad de *cortar con la enfermedad o dolencia*. La huella del pie también puede imprimirse en la palma de una hoja (de vid, o similar) donde se recortan los contornos de la huella de la persona capturando aquello que la aqueja. Estos atados luego cuelgan de un techo o puerta —de forma invertida— hasta que la hoja se seca¹⁶. Esto ha sido reconocido como curación o magia mimética, aunque la antropología clásica también la denominó “magia simpática”. Al respecto Michael Taussig (2022) exploró las historias de las

¹⁶ Estas prácticas de curación por el rastro han sido conocidas y registradas por médicos, antropólogos y etnobotánicas en las Sierras de Córdoba (centro oeste argentino) (Martínez y Planchuelo, 2003), en el Gran Chaco (noreste argentino) (Scarpa, 2000), y el suroccidente colombiano, donde los *Jaibanás* practican esos métodos curación, entre muchos otros (Morales, 1994).

facultades miméticas involucradas en las relaciones de curación con objetos entre indígenas, ahondando en las profundas relaciones entre mimesis y alteridad, entendiendo que allí se pone en juego “la construcción y naturalización de identidades” (p. 19).

Estas facultades miméticas de la curación por el rastro alcanzan a las propias huellas, a la sombra, el nombre, la imagen o reflejo (en espejo y fotografías) y las pertenencias materiales (ropa, objetos) de una persona o animal; todos estos se consideran una extensión de su cuerpo (físico) y el reflejo de su estado interior. En este universo rastrero, las almas de los muertos también tienen un cuerpo no físico que interactúa con el mundo de los vivos y con los seres no humanos.

El rastro es una extensión del cuerpo de la persona o animal pero también expresa los caminos andados, *la trayectoria telúrica de un cuerpo*. El rastro expresa una relación mimética entre el cuerpo físico y el territorio habitado, y allí se involucra con las historias de las personas y sus territorios. La facultad mimética “también es una historia y así como las historias entran en el funcionamiento de la facultad mimética, la facultad mimética entra en las historias” (Taussig, p. 19). Desde esa ontología política del rastro y su compromiso con el pluriverso de seres y relaciones que lo asisten en sus relatos y performances, a través del rastreo como práctica en el campo o como curación, se pone en acto, el territorio como una multiplicidad de relaciones entre humanos y no humanos —seres animales, plantas, duendes, brujas-pájaro, hombres-cabra, seres-montaña etc.—(Jofré, 2011, 2019). Es importante aquí reconocer que esas relaciones no siempre son de armonía y comunión, también son conflictivas y teñidas por la envidia, la codicia, la traición, la vergüenza, el odio, la mezquindad, el olvido, etc.

Aquí quiero ser enfática en mi planteo, el rastreo como una práctica búsqueda y conocimiento de sanación tiene la capacidad potencial de *recomponer mundos rotos*. En Jachal, durante mis estadías de investigación en 2010, una mujer me contó que una niña de seis años que había sido *robada por un duende* en un paraje dejó una dolencia social en su comunidad, y a través del rastro de la pequeña no sólo pudo encontrarse su paradero, también fue posible curar su rastro recomponiendo las relaciones rotas con su familia y comunidad. El origen de esa dolencia, me explicó la mujer, era *la mezquindad del duende*, quien quería jugar con la niña alejándola de los afectos de sus familiares. “El duende era un niño extraviado que alguna vez perdió su familia, su comunidad y sus afectos”. Estas interpretaciones locales identifican en estos relatos *una dolencia* interna a la comunidad social, a la

vez que señalan la extrema vulnerabilidad de las infancias en las relaciones vinculares de ayer y hoy.

En una visita a la difunta “*Médica de la Alfalfa*”¹⁷, ella me aseguró que no curaba maleficios, y que solo curaba con santos. Su método principal de curación era leer las huellas de dolencias en “los orines de las personas”, aunque también conocía y eventualmente practicaba la curación por el rastro (la huella del pie) de la persona enferma. La mayoría de estas prácticas se acompañan de rezos y *palabras redobladas* del antiguo testamento bíblico, reforzadas con figuras de santos del credo cristiano. Para esas curanderas, aceptar el maleficio implicaría aceptar la existencia del mal. Esta aparente contradicción, en realidad expresa el conflicto ontológico entre, por un lado, los mandatos de la tradición judeo-cristiana y, por otro lado, las ontologías políticas nativas donde el rastreo, como vimos, emerge como modo de relación entre indígenas, mestizos, criollos, involucrando también a seres no humanos —diablos, brujas-pájaro, duendes, montañas, animales, ríos, etc.—. El maleficio es conocido localmente como *gualicho* o *gualichu* y es una alteración de las relaciones que componen el mundo de una persona, alma o animal —alguna desgracia, accidente, la curación significa revertir los daños que provocó esta alteración—. Por lo tanto, la curación es la recomposición de mundos rotos o dañados, la restauración de las relaciones alteradas por la acción del *gualicho*. *Gualicho* en la cosmovisión warpe antigua es un ser, una entidad que actúa doblegando la voluntad de *Hunuc War*, el héroe mitológico padre de los/as huarpes o warpes, un ser identificado con la montaña en la alta cordillera, donde nace el agua dulce en los altos glaciares.

En los relatos locales, el rastreador, el brujo y el indio son parte de una misma entidad, están indisociablemente ligados a la magia y a las memorias del misterio. No obstante, es importante recordar en este punto algunos llamados de atención sugeridos por Mario Blaser.

Las diferencias ontológicas puede que se yuxtapongan con ciertos grupos identitarios pero no necesariamente son lo mismo. Las prácticas, no la pertenencia a un grupo, son la clave a la que se debe atender para evaluar si estamos ante un conflicto ontológico (2019, p. 78).

¹⁷ Durante varios meses del 2007 y del 2008 realicé una larga estancia en localidades de Iglesia y Jachal, en el norte de San Juan, como parte de mis investigaciones etnográficas arqueológicas para mi tesis doctoral. En ese contexto residí varias semanas en el poblado de Tudcum, donde pude visitar y entrevistarme con la Doña Felipa Rojas, conocida popularmente como la “*Medica de la Alfalfa*” (ver Diario La Provincia San Juan, 2025).

Y agrego, en el terreno de la producción de diferencias, las ontologías políticas son herramientas conceptuales valiosas para reconocer la inestabilidad, arbitrariedad y la contingencia de las “clausuras” del sentido político de nuestras identidades (Stuart, 2015).

¿Quién puede curarle las huellas al diablo? Rastreo de dolencias en los territorios

Vuelvo a la pregunta que se hiciera mi tío-abuelo Franklin cuando reflexionaba cómo habría sido aquella aventura de su padre cuando pudo rastrear la bruja-pájaro. En este caso empleo aquel relato para interrogar las huellas que deja la destrucción representada por la avanzada neoextractivista de la minería a gran escala en nuestros territorios, un tema que ha ocupado buena parte de mis investigaciones en las últimas dos décadas (Jofré, 2010, 2015b, 2022a, 2022b, 2022c, 2022d, 2025b). El arqueólogo español, Alfredo González-Ruibal (2018) acertadamente propuso cuestionar las perspectivas despolitizadas y biologicistas del Antropoceno bautizando esta era, desde una perspectiva arqueológica contemporánea, como la Era de la Destrucción. Este término me parece un nombre adecuado para describir el contexto local.

La provincia de San Juan actualmente posee cientos de proyectos extractivos en proceso de exploración solo algunos de ellos, como Mina Veladero (Barrick Gold-Shandon Gold), Mina Gualcamayo (Yamana Gold) y el Proyecto Minero de cobre Josemaría (Grupo Lundig) y Filo del Sol (BHP), ahora fusionados en el Proyecto Minero Vicuña, lograron instalar el poderoso negocio minero, haciendo gravitar la economía local y regional en torno a ellos. Esto ha generado gran resistencia social debido a los graves efectos de la actividad minera y sus gigantes proyectos ubicados en la cordillera andina —origen de las reservas de agua dulce en los glaciares de la cordillera de Los Andes—. Sucesivos derrames de sustancias tóxicas —cianuro y metales pesados como mercurio— fueron vertidos a los ríos y cuencas hídricas de Jáchal entre 2015 y 2017 y actualmente estos delitos ambientales siguen en proceso de judicialización por parte de la justicia federal argentina. La población dio pelea en distintas instancias y bajo diferentes modalidades de resistencia en el ámbito público, educativo, judicial y académico, etc., y a través de las articulaciones de luchas sociales llevadas adelante por colectivos organizados en asambleas socioambientales, como es la *Asamblea Jáchal No se Toca*¹⁸, y comunidades indígenas que denuncian convivencia con la

¹⁸ Ver el sitio web *Asamblea Jáchal no se toca* <https://jachalnosetoca.com/>

minería en “territorios de sacrificio” (Jofré y Gasetúa, 2022; Jofré, *et al.* 2025).

La minería a gran escala o megaminería como se la denomina localmente desde las luchas resistentes, ha significado una herida abierta que supura, no sólo en las fracturas y pozos excavados en los cerros y montañas. El vestigio o rastro dejado por estas huellas impresas por la minería a gran escala desborda lo visible y las propias marcas infligidas en las montañas, son verdaderas fracturas eco-bio-políticas (Machado Aráoz, 2013) con implicancias traumáticas para las comunidades de vida afectadas.

La destrucción antropogénica deja a su paso una cantidad de huellas y escombros. En otro trabajo, he reservado el término escombros para estos restos de destrucción contemporáneos que agencia el neoextractivismo minero en los territorios del norte de San Juan (Jofré, 2022c). Esos escombros son particularmente dañinos, ya que son producidos por la acción de trituración y cianuración de la roca para la separación química de minerales —proceso minero altamente tóxico y pernicioso para la vida— que como resultado produce montañas de escombros de roca cianurada a los costados de las minas y poblados. Escombros y territorios cianurados son el equivalente de destrucción tangible en los territorios afectados por la minería a gran escala, un tipo de extractivismo empresarial financiero terriblemente destructivo de la vida.

Me pregunto entonces, como lo hacía Franklin: *¿Quién puede curarle las huellas al diablo?* Como ya lo ha explicado Michael Taussig ([1980] 2020), el diablo expresa —en sí mismo como figura y como relación— la presencia de una transgresión. En este caso, la trasgresión es la destrucción que representan las actividades de la minería de gran escala desarrollada a través de numerosos proyectos en la cordillera argentina. *Las huellas del diablo* son las huellas mineras, ellas comparten la misma ontología moderna civilizatoria del progreso, de la ciencia y la tecnología. Comparten la ontología política que produce a las huellas hídricas y las huellas de carbono, esas nuevas formas de medición y supuesta compensación ambiental que las empresas o capitales privados y estatales realizan celebratoriamente mientras que, al mismo tiempo entregan a la destrucción enormes territorios y poblaciones. Las huellas del diablo se develan entonces como esas *huellas de la hipocresía* que ostentan signos de una enfermedad infligida externamente por estos nuevos extractivismos.

Seguir la huella del diablo y curarle el rastro no es fácil, en este caso, implica poner en práctica la cosmopolítica como política pluriversal (de la Cadena, 2022) de articulación entre comunidades indígenas, asambleas

antiextractivistas, colectivas feministas, organizaciones sociales e instituciones —como universidad, escuelas, etc.— que logren revertir las huellas de la destrucción. En este sentido, en los últimos cinco años, realizamos algunos proyectos colaborativos entre comunidades indígenas y asambleas antiestractivistas¹⁹, buscando crear articulaciones resistentes a la fractura de vínculos y relaciones en las luchas resistentes contra el neoextractivismo minero. Con nuestro proyecto de extensión “*Hacer Comunidad. Consulta, libre previa e informada en territorios amenazados por minería en San Juan y La Rioja*” recorrimos territorios en busca de la sanación en compañía de luchadorxs de asambleas antiextractivistas, estudiantes e investigadorxs (Jofré *et al.*, 2024; Jofré *et al.*, 2025). Mientras que también hemos intentado *seguir la huellas del neoextractivismo* en su forma patrimonial, identificando a los artefactos patrimoniales que la arqueología y las políticas de conservación estatal y científicas ponen al servicio de la expansión de las fronteras extractivistas (Jofré *et al.*, 2025).

Así, por ejemplo, nuestra etnografía de procesos patrimoniales en San Juan y La Rioja —proyecto de investigación desarrollado entre 2023-2025— dio cuenta de que las áreas protegidas, reservas de biósfera, sitios y monumentos históricos y arqueológicos, son parte importante del proceso de colonización onto-epistémica que ha transformado las relaciones vinculares con los lugares, cerros, montañas, lagunas, bosques, etc. Esto ocurre mediante una cosificación patrimonial que, primero, desactiva los derechos de las poblaciones locales antes que reforzarlos, puesto que pone en manos de agentes del Estado la decisión sobre los territorios, y segundo, posibilita la mercantilización de la vida a través de transacciones que antes no existían en estos territorios y que facilitan las operaciones extractivistas empresariales y financieras. De este modo, los procesos patrimoniales colaboran en la transformación de todo aspecto de la vida —abarcando todas las categorías del discurso global del patrimonio, como patrimonios culturales, naturales, mixtos, intangibles, seriados, etc.— en un nuevo espacio de reproducción capitalista (Jofré, 2022a, 2022b, 2022c, 2022d, 2025b). En ese escenario descrito es usual que las empresas más dañinas del mercado extractivista financiero internacional se asienten localmente prometiendo —en sus

¹⁹ En este punto cambio a la tercera persona del plural (nosotres) para referirme a una serie de proyectos de investigación realizados en los últimos cinco años en colaboración activa con diferentes compañeros y compañeras de lucha, estudiantes e investigadores del Centro de Estudios e Investigaciones en Antropología y Arqueología (CEIAA), de la Universidad Nacional de San Juan y Universidad Nacional La Rioja, en colaboración con organizaciones de Asambleas Antiextractivistas y Comunidades Indígenas.

estudios de impacto ambiental y en el marco de sus políticas de responsabilidad social empresarial— “cuidar y acrecentar el patrimonio local” mediante su apoyo económico a las investigaciones arqueológicas, activaciones patrimoniales, políticas de reforestación de vegas altoandinas, etc. Por ejemplo, nuestras descripciones etnográficas de los procesos patrimoniales neoextractivistas que dieron forma al *Sistema Vial Andino Qhapac Ñan* en Argentina mostraron con detalle las operaciones por las cuales los antiguos caminos usados por los incas se convirtieron progresivamente en los nuevos caminos del despojo al ser ingresados en el mercado patrimonial de la humanidad (Jofré 2022a, 2022b, 2022c, 2025b). De este modo, el agente destructor se convierte rápidamente en “un protector” y “mecenas” para “mitigar el daño” creando nuevos patrimonios (Jofré, 2015), adormeciendo así las conciencias y desactivando los conflictos sociales —esta es la lógica básica de lo que las empresas y el Estado llaman “construcción de la licencia social”—. Estas operaciones maniqueas demuestran que *seguirle el rastro al diablo* también implica arriesgarse a la persecución ideológica, política, social, laboral y económica, como lo viven a diario las y los luchadores sociales en las pequeñas comunidades entumecidas por la “fiebre extractivista” del oro, cobre y ahora del litio en nuestros territorios inmediatos.

Las patrimonializaciones de territorios bajo la novedad de las filosofías del *rewilding*, o de la producción de naturaleza —mencionadas más arriba en este trabajo—, también han sido reconocidas como uno de focos de conflictos en los territorios de San Juan, La Rioja, Mendoza y Catamarca, asediados por las ambiciones de la minería a gran escala y que ahora quieren convertirse en áreas protegidas bajo el mecenazgo de Ong’s. Estas últimas buscan “convertir los territorios en tierras salvajes” para la recuperación de especies y ecosistemas, y para eso se sirven de las luchas antimineras para generar nuevas narrativas de conservación orientadas a otro tipo de explotación capitalista ahora en manos de la filantropía internacional. ¿Qué nuevas formas de colonialidad ambiental encierran estas prácticas del *rewilding* en estas áreas protegidas consensuadas entre los poderosos? De este modo, este *rastreo de dolencias* en los territorios deviene también en un rastreo de las invisibles transformaciones que opera la modernidad y sus proyectos neocoloniales produciendo nuevas geografías de desigualdad y conflicto (Harvey, 2014). Por ejemplo, en La Rioja, donde el proyecto de creación del Parque Nacional Sierras de Famatina, desde 2017 tiene en vilo a las defensoras del agua del Famatina y la Asamblea por la vida de Chilecito, quienes buscan defender los territorios de vida repudiando las supuestas

“bondades de la conservación verde” patrocinadas por los millonarios del mundo (ver Jofré, marzo 2022).

A modo de cierre: *Seguir la huella* en la investigación

En su crítica a la investigación como un proyecto imperialista, Linda Tiwahi Smit (2016) advierte que los/as/es investigadores cualitativos se forman profesionalmente para “ver en la investigación”, hecho que obtura otras formas de conocer que no están mediadas por la estructura empírico materialista desde donde se pretende representar el mundo. Las versiones del mundo “real” no dependen de una lógica de descubrimiento, sino que se producen desde una relación social y en conversaciones cargadas de poder, por las cuales se reconoce que los seres y las cosas tienen carácter de actores y propia agencia. A decir de Donna Haraway (2021), ninguna doctrina de representación, ni decodificación o descubrimiento garantiza nada; lo importante es la finalidad de una epistemología y política de posicionamientos responsables y comprometidos que buscan construir una mejor versión de los mundos que habitamos.

Esta inquietud por el rastreo fue creciendo al mismo tiempo que mi conciencia política indígena warpe y ha ido enredándose con mi profesión de investigadora arqueóloga (Jofré, 2018, 2025a). La memoria del cuerpo-territorio habitado, la conciencia de las dolencias y la necesidad de curar mis propias dolencias familiares en mis rastros y en los rastros de mis abuelos/as y ancestros/as me arrojaron a la profesión de arqueóloga y a la pasión por la investigación.

Vuelvo al rastro como conocimiento y curación, y *me transformo en rastreadora- curandera*. Pongo mi pie en las cenizas de lo que quedó de mí y de mi pueblo, imprimo la huella de mis pies que caminan con dolores antiguos que no me pertenecen, pero que aún duelen. Para curar invierto la relación, corto con mi cuchillo filoso la maldición, el maleficio del *gualichú*, y doy vuelta la huella en las cenizas. Volveré a hacerlo tres veces hasta que el dolor desaparezca hasta que la aflicción me abandone, hasta que recomponga las relaciones alteradas que me infligieron ese dolor. Toda relación puede ser invertida, puede ser curada, puede ser recompuesta. Como el compositor de huesos que recompone el hueso salido que se hincha provocando asfixiante dolor. (De mis notas de campo-vida. Marzo, 2023)

En este trabajo he señalado también el problema político ontológico implicado en el trabajo clásico antropológico y literario que obturó —en un sentido de clausura— al rastreo como una diferencia cultural, como una expresión de la otredad radical de los/las/es indígenas —en este caso warpes y diaguitas—, como una esencia heredada que fue perdiéndose a medida que se disipaban los rasgos culturales y fenotípicos que construyeron al estereotipo del indio o la india. Por su parte, como se ha advertido antes, la práctica de rastreo en el campo, al igual que la arqueología de campo, ha sido relegada a un mundo eminentemente masculinizando desde el patrón hetero-patriarcal moderno.

Aquella mimesis entre el rastreo y la masculinidad, fue posible a partir de la construcción histórico-literaria del rastreo como profesión al servicio del proyecto moderno de la nación y del progreso. De este modo, el rastreo —como práctica y como relato— fue desacoplado del terreno de la cosmopolítica, donde el rastreo como práctica de conocimiento e investigación también es (o habilita a) una recomposición o restauración de relaciones entre seres, entre hombres, mujeres y seres no binarios. Los cuerpos híbridos y mestizados copan el mundo rastreo —las mujeres-pájaro, los hombres-cabra, el guanaco-duendes—. En este sentido, sostengo que el supuesto antagonismo binario entre machos y hembras, ha sido también construido por la historia de alterización de los sujetos y relaciones edificadas desde la colonialidad del género (Lugones, 2008) y la sexualización de los oficios y las prácticas. El reconocimiento de las mujeres, por ejemplo, practicando el rastreo como forma de curación o sanación, ha sido posible solo en el ámbito doméstico, fuera del ojo público, donde la curandera cura el rastro en la intimidad del patio de su casa y asistida —a veces— por la imagen de la virgen. Como he mostrado brevemente en una parte de este artículo, la literatura gauchesca del siglo XIX contribuyó a folclorizar esos relatos e imágenes de los rastreadores suturando las “diferencias culturales”, desterrando la comprensión de la cosmopolítica del rastreo hasta nuestros días. *Seguir las huellas para curar el rastro en la investigación* supone abandonar la necesidad de producir conocimiento para comprender que ahí en la teoría local hay conocimiento y que ese conocimiento nos ha modificado para siempre (Kusch, 2000). También es un llamado a abrazar la política de la diferencia como política de reflexividad. Esto es, reconocer las narrativas del desplazamiento del “sí mismo” y su naturaleza ficcional (Hall, 2015). Por último esta es una propuesta que resitúa la producción de conocimientos en la investigación, pero desde una concepción de relacionamientos entre seres

humanos y no humanos en los territorios. Y desde esta situacionalidad que también admite la perspectiva parcial feminista (Haraway, 2021), nacida en y desde el/la cuerpo/a” en la frontera y en los márgenes, la disidencia re-define los contornos de nuestra práctica en la investigación científica (hooks, 2020). Produciendo, además, contactos interculturales, diálogos y conversaciones que expanden una forma de ver desde los cuerpos experimentados como territorios y de los territorios vividos por esos cuerpos. Seguir el rastro en la investigación, entonces, presume reconocer también que la potencia del pensamiento siempre tiene cuerpo y que ese cuerpo “ensambla experiencias, expectativas recursos, trayectorias y memorias” (Gago 2019, p.11).

Me aproximo al rastreo con los pies y el cuerpo en el territorio, me aproximo a la investigación desde el rastreo como teoría y praxis de frontera, intentando descentrar el objeto-sujeto y las lógicas de descubrimiento que nublan la perspectiva científica. Así, por ejemplo, si reestablecemos la práctica-pluriversal del rastro como acción (*seguir el rastro*) reinstalamos el movimiento como acción que está siendo en relación entre seres humanos y no humanos, entre seres, cosas y objetos. Desde esta perspectiva, la investigación como práctica de rastreo es una forma de relación vincular entre cuerpos y territorios, mientras que, como cosmopolítica indígena es una posibilidad de sanación y recomposición de mundos rotos con potencial para agenciar resistencias cotidianas y silenciosas, autonomías y articulaciones políticas pluriversales para el entendimiento en el disenso.

Finalmente, distanciándome de la *filosofía del rastreo* popularizada desde Europa por Morizot y cuestionada en este trabajo, mis indagaciones sobre el rastreo en la investigación etnográfica arqueológica son exploraciones epistémicas-ontológicas situadas políticamente en un suelo radicalmente distinto. ¿En dónde radica esta disidencia? En el ensamble de experiencias y trayectorias de nuestras memorias inscriptas en los cuerpos-territorios que habitamos y en los cuales hemos devenido seres actantes. Al *seguir la huella para curar el rastro de la destrucción* puedo ver claramente que nuestras *vidas precarias* son también oportunidades para *mirar el mundo desde abajo*. Por eso sostengo que *el rastreo* es ante todo una perspectiva “desde abajo” producida desde cuerpos-territorios fronterizos en el Sur Geopolítico.

Bibliografía

Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands / La Frontera. La nueva mestiza*, traducido por Carmen Valle. Capitan Swing Libros.

- Biset, E. (2024). Rastreo especulativo. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* Vol. 27, 1-12.
- Blaser, M. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica* 3(2), 63-79. <http://dx.doi.org/10.13125/americanica/3991>.
- Diario La Provincia San Juan (9 de agosto de 2025). “La médica de la alfalfa”: la historia de la sanjuanina que diagnosticaba con solo mirar la orina. <https://diariolaprovinciasj.com/sociedad/la-medica-de-la-alfalfa-la-historia-de-la-sanjuanina-que-diagnosticaba-con-solo-mirar-la-orina-250734/>
- Dragui Lucero, J. ([1964] 2003). *El crimen del rastreador*. <https://silo.tips/download/el-crimen-del-rastreador>
- Echagüe, P. (1884). *La Chapanay*.
- Echagüe, J. P. (1945). *Tierra de huarpes*.
- Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la nación. Identidades huarpes y modos de producción de soberanías*. Prometeo.
- Feinmann, P. (2009). Estudio Preliminar. Un texto de la filosofía de Occidente. En *Facundo. Civilización o barbarie* (pp. 11-25). 1era ed. Colección Letras y Pensamiento en el Bicentenario. Editorial Universitaria de Villa María.
- Gago, V. (2019). *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Tinta Limón. Traficantes de sueños.
- González-Ruibal, A. (2018). Time to destroy: an archaeology of supermodernity. *Current anthropology* 49 (2), 247-279.
- Guerisoli, M. et al. (2023). Reflexiones acerca del «reasilvestramiento» en la Argentina. *Mastozoología Neotropical*, vol. 30,1-12. <https://doi.org/10.31687/saremMN.23.30.1.06.e0946>
- Gutiérrez, E. (1884). *El rastreador*. <https://www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=7958>
- Haber, A. (2017). *Al otro lado del vestigio. Políticas del conocimiento y arqueología indisciplina*. Universidad del Cauca. Ediciones del Signo.
- Haber, Alejandro (2011) *La casa, las cosas y los dioses: arquitectura doméstica, paisaje campesino y teoría local*. Encuentro Grupo Editor.
- Hall, S. (2015). Los sí mismos al mínimo. *Intervenciones en estudios culturales*, N°2, 12-17.
- Haraway, D. (2021). Conocimientos situados: La cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En D. Valdés

- Vargas, Cometa Stange, P., Cáceres Diaz, L and Sotomayor Van Rysseghem, S. (Eds.). *Lastesis. Antología Feminista* (pp. 27- 63). Debate.
- hooks, b. (2020). *Teoría feminista: de los márgenes al centro*. Traficantes de Sueños.
- Infoterritorial (23 de noviembre de 2023). *Resistiendo a los parques nacionales y al modelo neocolonial de la conservación verde*. <https://infoterritorial.com.ar/resistiendo-a-los-parques-nacionales-y-al-modelo-neocolonial-de-la-conservacion-verde/>
- Jiménez Pérez, I. (2018). *Producción de naturaleza. parques, rewilding y desarrollo local*. The Conservation Land Trust.
- Jofré, I. C. (2025a). Coming Home with a Vengeance. Indigenous Activism on the Margins of Archaeology. En George Nicholas and Joe Watkins (Eds.), *Working as Indigenous Archaeologists. Reckoning New Paths Between Past and Present Lives* (pp. 204-217). Springer.
- Jofré, I. C. (2025b). La crítica feminista antiextractivista del Qhapaq Ñan y la propuesta despatrimonializadora. *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 52 (2) Año 2023, publicado en febrero de 2025 <https://doi.org/10.4000/135p6>
- Jofré, I. C. (2024). Seguir las huellas y curar el rastro: ontologías políticas y cosmopolítica del rastreo en territorios cordilleranos del Kuyum. Ponencia [no publicada] presentada en el Congreso Indigeneidades: tierra, trabajo, deseo organizado por Instituto Tepoztlán para la Historia Transnacional de las Américas y realizado en Tepoztlán (México) del 24 al 31 de julio 2024.
- Jofré, I. C.; Dreidemie, P.; Revuelta, C. (2025). Etnografías de procesos patrimoniales: aportes conceptuales para pensar el presente en crisis. Mesa “El patrimonio en cuestión. Problemáticas, políticas y estrategias de gestión, conservación y puesta en valor en contextos regionales”. Ponencia realizada en el XLIV Encuentro De Geohistoria Regional, UNNE (Resistencia, 3-6/Septiembre).
- Jofré, C; Revuelta, C.; Dreidemie, P. y Altamira, G. (26 de abril de 2024). La megaminería avanza sobre parques nacionales y áreas protegidas de San Juan y La Rioja. *Agencia de Noticias Tierra Viva*. <https://agenciaterraviva.com.ar/la-megamineria-avanza-sobre-parques-nacionales-y-areas-protegidas-de-san-juan-y-la-rioja/>
- Jofré, I. C., (2022a). Los caminos de servidumbre megaminera y narrativas del despojo en los procesos de patrimonialización

- neoextractivistas del Qhapac Ñan. En I. C. Jofré y C. Gnecco, (Eds.), *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica* (pp. 193-234). Editorial de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNICEN).
- Jofré, I. C. (2022b). El “retorno de lo andino” en las políticas de integración regional sudamericanas y su relación con el proyecto de patrimonialización del Qhapac Ñan. En I. C. Jofré (Ed.), *Cartografía de conflictos en territorios indígenas del Cuyum (Región Cuyo, República Argentina)* (pp. 539- 593). Editorial de la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ).
- Jofré, I. C. (2022c). Interrumpiendo el discurso patrimonial: crítica y resistencia al neoextractivismo minero en Argentina. *Revista Heterotopías*, 5 (9). Disponible en <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/38162>.
- Jofré, I. C. (2022d). Patrimonializaciones neoextractivistas: nuevas formas de despojo en Abya Yala. En C. Pazos-Justo, B. Busto Miramontes & S. Sotelo Docío (Eds.), *Comunidades locais e caminhos de Santiago. Alianças e ameaças* (pp. 35-67). Edições Húmus. <https://doi.org/10.21814/1822.79820>
- Jofré, I. C. (19 de marzo 2022). Resistencias contra el Parque Nacional Famatina. *Agencia de Noticias Tierra Viva*. <https://agenciaterraviva.com.ar/resistencias-contr-el-parque-nacional-famatina/>
- Jofré, I. C. (19 de marzo 2022). Resistencias contra el Parque Nacional Famatina. *Agencia de Noticias Tierra Viva*. <https://agenciaterraviva.com.ar/resistencias-contr-el-parque-nacional-famatina/>
- Jofré, I. C. y Heredia, D. (2022). Habitando los bordes de las antropologías y arqueologías periféricas en Argentina. *Runa: archivo para las ciencias del hombre*, Vol. 43, N°. Extra 3 (Número Especial 70 Aniversario), 291-306. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8934661>
- Jofré, I. C. y F. E., Gasetúa (2022). Hacer comunidad en territorios de sacrificio. En I. C. Jofré, *San Juan Cartografía de conflictos en territorios indígenas del Cuyum (Región de Cuyo, Rep. Argentina)* (pp. 261-201). Editorial de la Universidad Nacional de San Juan.
- Jofré, I. C. (2019). ¿Por qué pena el mineral? Teorías mestizas fronterizas y ontologías de lo real con relación al extractivismo minero en San

- Juan, Argentina. *Antípoda. Revista de Arqueología* N°. 37, 75-94.
<https://doi.org/10.7440/antipoda37.2019.04>
- Jofré, I. C. (2018). Seguir la huella y curar el rastro. Memorias de una experiencia colectiva de investigación y militancia en el campo de Arqueología argentina. En H. Tantaleán y C. Gnecco (Eds.), *Arqueologías vitales*, (pp. 19-60). JAS Arqueología.
- Jofré, I. C. (2015a). The mark of the Indian still inhabits our body. In Nick Shepherd and Alejandro Haber (eds.). *After ethics: ancestral voices and postdisciplinary worlds in archaeology*, (pp. 55-78). Springer.
- Jofré, I. C. (2015b). Mega-mining, Contract Archaeology, and Local Responses to The Global Order in Argentina. *International Journal of Historical Archaeology*, 19 (4), 764-774.
<https://www.jstor.org/stable/24572815>
- Jofré, I. C. (Coord.) (2014). *Memorias del útero. Conversaciones con Amta Paz Argentina Quiroga*, Colectivo Cayana. Ediciones de Autor.
- Jofré, I. C. (2011). Riquezas que penan, hombres oscuros y mujeres pájaro entre “las cosas de indios”: Relaciones otras asechando los sentidos de la experiencia moderna en el norte de San Juan, República Argentina. *Jangwa Pana Revista de Antropología*, vol. 10, núm. 1, 68 – 96.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=588069651012>
- Katzer, L. (2020). *Huellas en la arena. Memorias de la cultura lavallina*. EDIUNC. Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Katzer, L. (2018). Espectrografías nómades del “desierto” del NE de Mendoza, República Argentina. *Plural. Antropologías desde America Latina y El Caribe*, 1 (2), 55-90.
- Kusch, R. (2000). La negación en el pensamiento popular (1975). En *Obras completas, Tomo II* (pp. 567- 587). Editorial Fundación Ross.
- Liebenberg, L. (2021). *The Origin of Science. The Evolutionary Roots of Scientific Reasoning and its Implications for Tracking Science*. Second edition. Cybertracker. www.cybertracker.org
- Liebenberg, L. (1990). *The Art of Traking. The Origin of Science*. David Philip.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, (9), 73-102.
<https://www.redalyc.org/pdf/396/39600906.pdf>

- Machado Araóz, H. (2013). Extractivismo y “Consenso Social”: Expropiación – consumo y fabricación de subjetividades (capitalistas) en contextos neocoloniales. *Revista Cuestiones de Población y Sociedad*, 29 (3). <https://horizontescomunitarios.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/10/machado-araoz-extractivismo-y-consenso-social.pdf>
- Martínez, G. J. y Planchuelo, A. M. (2003). La medicina tradicional de los criollos campesinos de Paravachasca y Calamuchita, Córdoba (Argentina). *Scripta Ethnologica*, 25, 83-116.
- Morales, D. M. (1994). Enfermedad, curación y jaibanismo. Concepciones embera sobre las enfermedades más comunes. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 23 (2), 317- 357. <https://doi.org/10.3406/bifea.1994.1152>
- Moore, J. ([2015] 2020). *Capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación del capital*. Traficantes de Sueños.
- Morizot, B. (2023). *El rastreador*. Traducción de Silvia Moreno Parrado. Errata Naturae Ediciones.
- Morizot B. (2021). *Maneras de estar vivo. La crisis ecológica global y las políticas de lo salvaje*. Traducción de Silvia Moreno Parrado. Errata Naturae.
- Morizot, B. 2020). *Tras el rastro animal*. Traducción Francisco Gelman Constinin. Ediciones Isla Desierta.
- Orecchia, L. (2008). *Calíbar. En pos de la utopía*. Edición del autor.
- Hamilakis, Y. (2007). Archaeology ethnography: a multitemporal meeting ground for archaeology and anthropology. *Annual Review of Anthropology* 40, 399-414. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-081309-145732>
- Sarmiento, D. F. ([1845] 2009). *Facundo. Civilización o barbarie*. 1era ed. Editorial Universitaria de Villa María.
- Scarpa, G. F. (2000). *Estudio etnobotánico de la subsistencia de los “Criollos del Chaco noroccidental argentino”*. [Tesis presentada para obtener el grado de Doctor en Ciencias Biológicas de la Universidad de Buenos Aires].
- Smith, L. T. (2016). *A descolonizar las metodologías: Investigación y pueblos indígenas*. LOM.

- Stengers, I. (2005). The Cosmopolitical Proposal. En B. Latour & P. Weibel (eds.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy* (pp. 994-1004). MIT Press.
- Taussig, M. (2022). *Mimesis y alteridad. Una historia particular de los sentidos*. Traducido por Cristóbal Gnecco. Editorial Universidad del Cauca.
- Taussig, M. ([1980] 2020). *El diablo y fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. Traficantes de Sueños.
- Tiempo de San Juan (14 de junio 2014). Los relatos de alta montaña de don Alberto Ramírez
ahora se pueden escuchar en CD.
<https://www.tiempodesanjuan.com/sanjuan/2014/6/30/relatos-alta-montana-alberto-ramirez-ahora-pueden-escuchar-59660.html>
- Truong, N. (9 de junio de 2023). Phillippe Descola et Baptiste Morizot en “Face aux bouleversements écologiques, il est temps de bifurquer et d’aménager le monde pour la vie”. *Le Monde*.
https://www.lemonde.fr/idees/article/2023/06/09/philippe-descola-et-baptiste-morizot-face-aux-bouleversements-ecologiques-il-est-temps-de-bifurquer-et-d-amenager-le-monde-pour-la-vie_6176849_3232.html
- Tsing, A. L. (2021). *La seta del fin del mundo. Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas*. Traducción de Francisco J. Ramos Mena. Ediciones Capitán Swing.