

## Sahumando relaciones entre plantas, humos y sahumeras para conectar parcialmente mundos multispecies

Celeste Medrano<sup>1</sup> y N. David Jiménez-Escobar<sup>2</sup>

Recibido: 31 de octubre de 2022 / Aceptado: 27 de diciembre de 2022

“[I]a botánica es política” (Sacchi 2019: 66)

**Resumen.** Este trabajo versa sobre los sahumos, unos entretejidos de plantas que se queman con fines curativos. Dichos artefactos son confeccionados a mano, principalmente por mujeres —las sahumeras— quienes viven en áreas urbanas asociadas al litoral fluvial del río Paraná (Argentina). Previamente al abordaje de campo, nuestras nociones instalaban a dichas sahumeras en contextos *new age*. Habitados, pero en disconformidad con estas ideas previas, desplegamos una práctica etnográfica que nos comenzó a hablar de una praxis en la que el cuerpo vegetal posee una potencia capaz de afectar a los cuerpos humanos. Aprendimos que el alma vegetal, porta una intensión que es transmutada a través del humo cuando se quema la materia botánica, ligando a quiénes se sumergen en dicho ejercicio de diálogo multispecies. El objetivo de este texto radica así en navegar hacia esos terrenos con el ánimo de narrar relaciones que burlan el desagenciamiento de la naturaleza urbana y conectan —al menos parcialmente— las prácticas desplegadas por las sahumeras con las propias de mundos relacionales.

**Palabras clave:** plantas; sahumos; etnografía multispecies; ontología; equivocaciones controladas.

### [en] Smudging Relationships between Plants, Smoke and Smudge Stick Makers to Connect Partially Multispecies Worlds

**Abstract.** This work deals with smudge, interweaving of plants that are burned for healing purposes. These artifacts are made by hand, mainly by women —the smudge stick makers— who live in urban areas associated with the river basin of Paraná River (Argentina). Prior to the field approach, our notions installed these smudge stick makers in new age contexts. Inhabited, but in disagreement with these previous ideas, we unfolded an ethnographic practice that began to speak to us of a praxis in which the vegetable body possesses a power capable of affecting human bodies. We learned that the vegetable soul carries an intention that is transmuted through smoke when the botanical matter is burned, linking those who immerse themselves in said multispecies dialogue exercise. The objective of this text thus lies in navigating towards these lands with the aim of narrating relationships that circumvent the disintegration of urban nature and connect —at least partially— the practices deployed by the smudge stick makers with those of relational worlds.

**Keywords:** plants; smudge stick; multispecies ethnography; ontology; controlled mistakes.

**Sumario.** 1. Presentación. 2. Sahumos y sahumeras. 3. Alma vegetal, alma humana. 4. Algunas palabras finales. 5. Epílogo multiplicador. 6. Referencias.

<sup>1</sup> CONICET, Instituto de Ciencias Antropológicas/Universidad de Buenos Aires. [zoocosmologia@gmail.com](mailto:zoocosmologia@gmail.com).

<sup>2</sup> Instituto de Antropología de Córdoba, CONICET, Museo de Antropología, FFyH, Universidad Nacional de Córdoba. [ndjimenez@gmail.com](mailto:ndjimenez@gmail.com).

**Cómo citar:** Medrano, Celeste y N. David Jiménez-Escobar. 2023. “Sahumando relaciones entre plantas, humos y sahumeras para conectar parcialmente mundos multiespecies”. *Revista Española de Antropología Americana* 53 (2): 373-388.

## 1. Presentación

Caminábamos junto a dos mujeres por un camino sinuoso que, enmarcado por hierbas y arbustos, conducía a un monte donde se ubica el Santuario del Embolsadito<sup>3</sup> —una ermita milagrosa, ícono de las historias trágicas de la época portuaria—. Indi se detuvo frente a una pequeña planta florecida y enunció: “Que linda es”. Se agachó y tocó suavemente una de sus hojas. Luego cortó un pequeño trozo y lo olió después se lo puso en la boca y lo saboreó. El autor y la autora de este texto —el botánico y la etnógrafa— consultamos: “¿La conoces?”. “No” —dijo ella—, “pero voy a llevar un par de hojitas a mi casa”. Y nos narró que siempre que “una planta se le presenta”, ella lleva una muestra del vegetal, comienza preparando una infusión con una mínima fracción de la misma y luego va sumando raciones. “Así nos vamos conociendo”, señaló, enseñándonos una botánica de mutua afectación, los esbozos de una ciencia de lo concreto donde “las especies animales y vegetales no son conocidas más que porque son útiles, sino que se las declara útiles o interesantes porque primero se las conoce” (Lévi-Strauss 1964: 24).

Tras esta escena, ¿cómo no repetir el mantra “Nunca fuimos modernos”? Este pregón, que nos legó Bruno Latour (2007), nos demanda desentramar un mundo —el moderno— 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: 71). Entonces, recogiendo la provocación del filósofo francés y la de la viñeta etnográfica que inaugura este texto, nos preguntamos: ¿Qué fuimos? ¿Qué estamos siendo? Donna Haraway respondería enseguida que “(s)omos humus, no Homo, no ántropos; somos compost, no posthumanos” (Haraway 2019: 94), situada en medio de un enredo multiespecies. Pues bien, dispuestos/dispuestas en el juego de hilos que evoca la autora nos dedicaremos en este ensayo a caminar por la cornisa de una etnografía que propone la composición de una socialidad más-que-humana. Abordaremos el ejemplo que comenzamos a describir en el párrafo inicial en pos de repensar las emergentes propuestas multiespecistas (Kirksey y Helmreich 2010; Van Dooren *et al.* 2016), dado que necesitamos de historias de vida menos binarias y más tentaculares (Haraway 2019: 77), en pos de una habitabilidad en las ruinas antropocénicas (Tsing 2019).

Concretamente, este texto versa sobre los sahumos, unos artefactos confeccionados a partir de plantas, principalmente atados por mujeres —las sahumeras<sup>4</sup>—

<sup>3</sup> De acuerdo con las historias orales de la zona (Barrio Colastiné Sur, Santa Fe), el Embolsadito era un antiguo marinerio francés que llegó a estas tierras en 1886, en pleno apogeo portuario. Este hombre “fue encontrado descuartizado en una bolsa arpillera colgada a un árbol a la orilla del río”, “el francés tenía muy buena presencia y estirpe. Trabajaba en el puerto y solía arrimarse a los bares, les pagaba un par de copas a los parroquianos y visitaba luego a sus señoras. Hasta que aquel día visitó a la señora del carnicero de la zona, y lo descubrió”, narran los vecinos. Hoy, bajo el árbol donde fueron encontrados sus restos, hay un altar; las personas colocan allí velas y ofrendas e instalan pequeños exvotos. Se menciona que su alma hace milagros (Loyarte 2021).

<sup>4</sup> El término “sahumo” es un localismo que se emplea para referirse al atado de plantas que describiremos conforme avance este texto. Sahumeras es una categoría que empezamos a usar para referirnos a ellas, y que paulatinamente fue siendo incorporada por las mismas mujeres.

quienes 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 Colastiné, en la provincia de Santa Fe, Argentina. Para nosotros/nosotras, las sahumeras eran *hippies*, mujeres que aprovechaban árboles, hierbas y yuyos en un montaje *new age* encarnando “formas vaciadas de contenido” (Descola 2016: 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” (*ibíd.*). Habitados y habitadas, pero en disconformidad con estos pre-conceptos de partida, y entrenados y entrenadas por Isabelle Stengers, quién supo tomar en serio la necesidad de reclamar el oficio de la crianza de lo que está “llegando a existir” —pensando con la ayuda de la bruja neopagana Starhawk (Stengers 2008)—, decidimos resistirnos a la herencia de la “erradicación” (*ibíd.*: 40) de todo lo que contradiga la constitución moderna (Latour 2007). Y 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<sup>5</sup>.

Comenzamos entonces —en plena pandemia, vale mencionarlo<sup>6</sup>— una etnobotánica<sup>7</sup> con las sahumeras. Participamos de un taller para armar los sahumos, hicimos caminatas al monte para recolectar las plantas que se utilizan en los entretejidos, fuimos a comprar estos artefactos a las ferias de emprendedoras locales, nos sahumaron, nos sahumamos, y en el proceso recolectamos plantas con las cuales elaboramos nuestro propio herbario. Con cada paso de esta errática etnografía —pues no contábamos con un plan previo, ni habíamos realizado una documentación con lecturas iniciales sobre el tema, tampoco teníamos objetivos o una hipótesis clara—, nuestros entusiasmos se redoblaron. No sabíamos nada. Estábamos siendo entrenados y entrenadas, como a niños/niñas 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.

Concretamente, desarrollamos el trabajo de campo en la ciudad de Santa Fe (Provincia de Santa Fe, Argentina), en el barrio Colastiné Sur y en el llamado Corredor de

---

<sup>5</sup> Este texto brinda también un aporte a las discusiones disciplinares sobre los antropólogos y antropólogas nativas. El despliegue etnográfico que presentamos se aventura en la vida de nuestra propia comunidad de pertenencia desafiando los cánones “malinowskianos” de acuerdo con los que el conocimiento del otro resulta “siempre que se observen ciertas premisas: distanciamiento geográfico y cultural; soledad de sentidos familiares; tabla rasa valorativa y una (casi) completa resocialización para acceder al punto de vista del nativo” (Guber 1996: 47). No obstante, a pesar de que las interlocutoras pertenecen a nuestro mismo contexto social, y parafraseando a Rosana Guber (1996: 62), no fue en virtud de nuestra común pertenencia que pudimos entender la relación humano-vegetal que estábamos aprendiendo, sino poniéndola en cuestión.

<sup>6</sup> Particularmente, quiénes escribimos este manuscrito debimos interrumpir nuestros viajes de campo —sitos en comunidades campesinas de Catamarca e indígenas de Formosa— debido a las restricciones de circulación que se dictaron durante las primeras fases de la pandemia de Covid-19. Reconvertimos esta obligada inmovilidad cuando comenzamos a vincularnos asiduamente con nuestros vecinos y nuestras vecinas; fueron dichas circunstancias las que permitieron el despliegue de la curiosidad etnobotánica que nos motivó a vincularnos con las sahumeras y originó un impensado desarrollo de investigación que transformó nuestros derroteros académicos.

<sup>7</sup> La Etnobotánica podría definirse como la ciencia que estudia como otros/otras se vinculan, conocen, utilizan, piensan y simbolizan a las plantas; aunque a nosotros/nosotras, nos gusta describirla como el diálogo de diferentes puntos de vista botánicos, recogiendo la provocación que enuncian Medrano y Vander (2018: 19) cuando mencionan que la Etnozoología se presenta actualmente como el “diálogo de diferentes puntos de vista zoológicos” (véase también Furlan *et al.* 2020 para una ampliación de estas definiciones a la Etnobiología en general).

la Costa santafesina, que incluye localidades urbanas tales como: Colastiné Norte, San José del Rincón y Arroyo Leyes, circunscriptas entre el arroyo Ubajay, el río Colastiné y el sistema de lagunas La Setúbal-El Capón (valle de inundación del río Paraná). Realizamos cinco campañas de campo, entre marzo de 2021 y marzo de 2022, desplegando herramientas propias de la etnografía, que fueron combinadas con recolecciones e identificaciones botánicas. Nuestras interlocutoras principales fueron siete mujeres entre los 23 y los 42 años de edad, sahumeras<sup>8</sup> que confeccionan y comercializan atados de plantas.

Así, el objetivo de este texto radica en navegar hacia esos terrenos de diálogos multiespecies con el ánimo de narrar relaciones que burlan el desagenciamiento de la naturaleza urbana y que conectan —al menos parcialmente— las prácticas desplegadas por las sahumeras con las propias de mundos relacionales. Partiremos de preguntas tales como qué es un sahúmo y cómo se teje, para terminar indagando acerca del alma vegetal y su conexión con el alma humana. Ansiamos ubicarnos en una zona plagada de incomodidades, aquella donde la botánica académica y la botánica de las sahumeras entran en diálogo para desdibujar la inconmensurabilidad de los mundos en diálogo.

## 2. Sahúmos y sahumeras

La sanación con plantas —dentro de la que podemos inscribir las prácticas y saberes que aprendimos en campo (aunque esto será discutido más adelante)—, incluye un amplio espectro de experiencias entre las que encontramos el hervido, el machacado, el tostado, los baños, los mates o infusiones, las friegas o emplastos, y también el sahumado, a través de sahumeros. Estos últimos artefactos están conformados por una variedad de especies vegetales que liberan sus propiedades medicinales y purificadoras a través de la combustión y la liberación de su humo (García *et al.* 2018). El sahumero es definido por Palma *et al.* (2006), como el conjunto de elementos vegetales, animales, minerales y biológicos de carácter curativo que se queman en el acto terapéutico.

Sahumar es una actividad que se mantiene presente y vigente en diversos contextos indígenas y campesinos en Latinoamérica. En la actualidad, para las sociedades andinas existen humos diversos, derivados de plantas específicas o combinaciones de éstas. Los mismos pueden segregarse en dos ámbitos principales de uso: los sahumeros ligados a la salud y el bienestar de las personas; y los empleados con fines ceremoniales, que se prenden con el objeto de promover el diálogo con las entidades proveedoras/protectoras como, por ejemplo, con la *Pachamama*, cuando se celebran las fiestas que la invocan (Villagrán *et al.* 2003; García *et al.* 2018). Por otra parte, Aguirre (2020) menciona cómo los pobladores de Antofagasta (Catamarca, Argentina) seleccionan ciertas plantas para realizar el sahumado o *kovacha* del ganado, donde el humo que se expande por los corrales, además de ser utilizado para sacar el

---

<sup>8</sup> Las interlocutoras, a las que nos referimos en este manuscrito con sus nombres y apellidos verdaderos, nacieron en áreas urbanas y periurbanas del área de estudio. Las mismas cuentan, en su mayoría, con incipientes estudios en ámbitos universitarios, a los que se le suman diversos recorridos de capacitación extra académicos (talleres de fabricación de tinturas madre, extracción de aceites vegetales, elaboración de cosméticos naturales, entre otros), y han incorporado conocimientos que las vinculan fuertemente a mundos botánicos, representando esto una novedad en las trayectorias de los saberes familiares. En relación con sus prácticas laborales actuales, la venta de sahumos conforma un pequeño porcentaje de sus ingresos económicos, completándolos con múltiples actividades, como participación en ferias y circuitos comerciales alternativos, venta de productos orgánicos, elaboración de panificados, cuidado de niños y niñas, entre otros.

moquillo de los animales, ahuyenta los comentarios ofensivos que enuncian las personas. Asimismo, se ha documentado el uso medicinal del sahulado con plantas en comunidades campesinas del altiplano de Puno (Perú), tanto para procesos terapéuticos relacionados con parálisis de extremidades, como para traumatismos o trastornos en órganos internos (Jahuirá 2005). Por otro lado, en las comunidades rurales de México, sahumar es parte de la limpia inicial en el tratamiento del susto y del mal de ojo (Mata-Pinzón *et al.* 2018). Es importante aclarar que no siempre se usan plantas durante el sahumado. Por ejemplo, en la farmacopea de las comunidades andinas de la puna —tanto en el noroeste argentino, como en el sur de Bolivia—, partes de picos, plumas, nidos y heces de diversas aves (águilas, cóndores, cuervos, flamencos, entre otras) son incluidas en diferentes tratamientos terapéuticos (Barbarán 2004).

En Argentina, la comercialización y venta de plantas para sahumar y de sahumeros es frecuente en mercados, ferias y tiendas naturistas de grandes ciudades como Buenos Aires, Córdoba, Rosario y Santa Fe. En la actualidad, muchos de estos sahumeros comercializados corresponden a objetos elaborados con varillas de madera que contienen un empaste solidificado compuesto —entre otras cosas— por nitrato de potasio, fécula de maíz, harina de madera, colorantes y diversas esencias (observación personal). Estos objetos difieren de los sahumos, cuya elaboración parte de la recolección de plantas frescas, donde los conocimientos se vinculan tanto a la flora nativa como a la introducida (Jiménez-Escobar y Medrano 2022), según relataremos a continuación.

El primer paso para confeccionar sahumos, de acuerdo con nuestra propia etnografía, es cosechar la materia vegetal. Esta actividad discurre según el ciclo lunar: si las partes de la planta que se van 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 (ver Mafferra 2019: 91). Para recolectar coexisten varias estrategias. La principal radica en explorar las selvas en galería, los montes y los pastizales propios del litoral fluvial del río Paraná en busca de las plantas, para lo que se emprenden caminatas —cómo las que acompañamos— donde las mujeres, generalmente solas, recorren senderos agrestes, muñidas de una bolsa de recolección y unas tijeras de poda o algún cuchillo; un sombrero, un poco de agua para soportar el calor, o un té de hierbas si hace frío, y el teléfono móvil, con el que fotografían aquellas especies botánicas que les llaman especialmente la atención.

Asimismo, especies vegetales de especial relevancia son ubicadas y recolectadas en veredas, parques, jardines y patios, “el pino [*Casuarina cunninghamiana*] lo saco de mi casa materna, pino de otro [lado] no saco”, nos enseña Mai. Por su parte, Indi relata: “encontré al níspero [*Eriobotrya japonica*] en la misma cuadra en la que vivo, así que bueno, me parece que está rebueno ver que plantitas nos rodean”. Algunas plantas como la lavanda, la ruda y el romero (*Lavandula angustifolia*, *Ruta chalepensis* y *Rosmarinus officinalis*, respectivamente) se pueden cultivar en el hogar para luego ser recolectadas. En muy pocos casos se compra material vegetal. María relata: es “muy importante cuando recolectas primero pedir permiso, (...) que la recolección sea amorosa, que la planta esté con otras, cuando la vas a sacar rezarle a su elemental, a su espíritu. Hay que hablarle, pedir permiso, un sahumo empieza en ese momento de rezo”. Así, cada vez que salíamos con las sahumeras a recolectar, escuchábamos frases como “permiso, voy a llevar unas hojitas” o “permiso bebita” enunciadas con ternura y recogimiento<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Resultó interesante, durante las caminatas que emprendimos con las sahumeras, el diálogo que se produjo entre la recolección etnobotánica y la propia de estas mujeres. Mientras que nosotros/nosotras, tras cada es-

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 (*Cantinoa mutabilis*) y la marcela (*Achyrocline satureioides*)— completan, hasta el momento, un repertorio conformado por cerca de 58 especies (Jiménez-Escobar y Medrano 2022). Pero también, es necesario aclarar que esta recolección no es sólo humana: “a veces creemos que necesitas y a veces te encontrás con otra [planta] que es la que verdaderamente necesitas”, nos dice María, dando cuenta de un proceso, donde los vegetales también participan en ese encuentro exhibiéndose ante quiénes se encuentran recolectando; mostrándose ellos mismos preferencialmente necesarios. Así, un acto al que habíamos llamado inicialmente “recolectar plantas” se nos presentó como un cruce de intenciones que nos comenzó a hablar sobre como tejer un sahumo es una acción de camaradería entre mujeres y plantas, un “encuentro”, tal como ellas mismas mencionan. Para pensar-con, deseamos traer las palabras de Martínez-Medina *et al.* (2022) quiénes mencionan que:

[T]enemos que enlentecer un poco la rapidez con la que la ciencia hace del *ethos* y el *oikos* generalizaciones parcialmente no situadas. En ese sentido, tenemos que pensar en términos *cosmoecológicos* —si se nos permite ese término—, de tal manera que cada vez que digamos *oso*, cada vez que digamos *páramo*, cada vez que digamos *vaca* y *campesino*, [los científicos, incluso quiénes firmamos este artículo] tengamos que situar radicalmente el sentido de lo que hablamos (Martínez-Medina *et al.* 2022: 39).

Así, aprendimos, que cada vez que decimos sahumo, al menos dos botánicas se actualizan —la que componen los académicos y académicas y la que componen las sahumeras— y es menester pensar en términos cosmoecológicos para habitar la posibilidad de afectaciones mutuas de esta “composición heterogénea de la cual las personas son solo una parte” (Pazzarelli 2016: 65).

Sigamos en el camino hacia montar un sahumo. Al acto de recolectar vegetales, que describimos hasta el momento, le sigue el de secarlos. “El secado es importante para poder armar y no desperdiciar el crecimiento de la planta, su tiempo”, relata Mai para enseñarnos que éste debe hacerse en un lugar ventilado y oscuro, y que se debe prestar especial cuidado para no desperdiciar material. No sería respetuoso recoger material vegetal en vano, como ya nos habían enseñado durante las caminatas. Algunas sahumeras prestan atención al tiempo del secado. Indi, por ejemplo, nos indica que es mejor que “no pase más de un mes [entre la recolección y el armado del sahumo], hay gente que las deja un tiempo colgadas, pero yo no dejo que pase un mes, me parece importante para la conservación de la medicina”. Una vez atravesado este paso ya se puede comenzar a tejer<sup>10</sup>. Nótese especialmente esta última palabra pues, cuando iniciamos

---

pecie indicada por ellas, procedíamos a una recolección exhaustiva (intentando recolectar tres especímenes o réplicas con flores, frutas, hojas y tallos que nos dieran la mayor información botánica), nuestras interlocutoras realizaban una extracción en extremo medida. Incluso, si el vegetal resultaba desconocido hasta ese momento, sólo se llevaban un par de hojas para comenzar la experimentación (tal como se lee en el primer párrafo de este manuscrito) y una fotografía. Si la planta resultaba útil para tejer sahumos, sopesaban el tiempo que iban a tener para confeccionarlos luego, o el objetivo de dichos artefactos, entre otros cálculos mentales que las llevaban a recolectar cantidades sumamente premeditadas de material vegetal.

<sup>10</sup> Nos enseñaron que también es factible recolectar vegetales y tejerlos cuando los mismos están verdes para luego dejar secar los sahumos en su formato definitivo.

el trabajo de campo solíamos preguntar: “¿Cómo se ata un sahumo?” Paulatinamente fuimos aprendiendo que estábamos morando parcialmente en una etnografía multiespecies y que atar era un verbo demasiado violento para referirse a existentes —vegetales— con los cuáles se devenía; nos encontramos así, habitando una equivocación (Viveiros de Castro 2004). Viveiros de Castro menciona:

“El perspectivismo indígena es una teoría de la equivocación [*equivocation*], es decir, de la alteridad referencial entre conceptos homónimos. La equivocación aparece aquí como el modo de comunicación por excelencia entre distintas posiciones perspectivistas, y por tanto como condición de posibilidad y límite de la empresa antropológica” (2004: 5, traducción nuestra).

En nuestro caso, si bien no estábamos usando términos homónimos —ellas “te-jían”, nosotros “atábamos”—, si sentíamos hacer lo mismo. No obstante, con el correr de la etnografía fuimos aprendiendo dicha equivocación en el acto: tejer no es lo mismo que atar, y poder tejer plantas es habitar una botánica otra situada en un mundo en el que vegetales y humanos se vinculan afectivamente.

Continuando con el proceso vemos que la confección del sahumo (Figura 1) se suele realizar en solitario; algunas sahumeras prefieren tejerlos en silencio, otras cantar o escuchar música. Para tejer las plantas se utilizan hilos blancos o de colores. El proceso de confección es completamente manual, se encienden velas, se prenden otros sahumos, se seleccionan y ordenan cuidadosamente las plantas según lo que dicho artefacto va a acompañar, se monta una suerte de ritual —una secuencia de actividades idénticas ejecutadas con circunspección—, donde las palabras, los gestos y los actantes, humanos y vegetales, parecen concurrir expectantes, ansiando la posibilidad de los vínculos que tejer un sahumo inaugura.



Figura 1. Sahumos del litoral fluvial del Paraná. Fotografías de N. David Jiménez-Escobar.

Si bien, hay sahumos que acompañan vicisitudes domésticas —existen, por ejemplo, los tejidos con paico (*Dysphania ambrosioides*) para ahuyentar mosquitos—, los más frecuen-

tes se vinculan con el acompañamiento de planos emocionales, tales como los de sangre de drago (*Croton urucurana*) para procesos de duelo, o los de laurel (*Laurus nobilis*) para la ira y los miedos, pero también se acompañan afectos y sentimientos de alegría, amor, dulzura y entusiasmo cuando se teje con chilca (*Austroeupeatorium inulifolium*), clavo de olor (*Syzygium aromaticum*), parietaria (*Parietaria debilis*), santa Rita (*Bougainvillea spectabilis*) o verbena (*Verbena bonariensis*). Al menos 12 especies “se hacen presentes [se colocan]” en los sahumos para activar procesos de limpieza, protección y purificación tanto a nivel físico como energético: aguaribay (*Schinus molle*), altamisa (*Ambrosia tenuifolia*), lavanda (*Lavandula angustifolia*), ruda (*Ruta chalepensis*), o tabaco (*Nicotiana glauca*), entre otras.

No obstante, si bien las sahumeras conocen un repertorio de plantas que producen tales o cuales efectos, también los sahumos pueden ser “intencionados” para determinados fines. Esto determina que a la hora de tejerlos se piense en el proceso que se pretende que el sahumo acompañe. Dicha intención puede incluso ser reforzada exponiendo los sahumos a la lluvia, el rocío o la luna. “Yo soy la amante de la luna llena para convertir sahumos”, menciona Indi, y Mai completa: “yo lo dejo a la lluvia dos días o un día, luego al sol, es un tiempo, es una dedicación, también se pueden cargar con la luna llena”. Esto último, nos comenzó a hablar de que el proceso mediante el que se hace un sahumo transforma a las plantas en otra cosa. Más que un mero proceso técnico o suma de ingredientes, estos artefactos “siempre apuntan a algo más: una conexión con el ‘afuera’ y con lo indeterminado” (Pazzarelli 2022: 128); tal como ocurre con las sopas en los Andes, por medio de los tejidos que elaboran las sahumeras, “entran fuerzas, humores, otras vidas”. Pensemos sobre esto a continuación.

### 3. Alma vegetal, alma humana

Lo que íbamos enlazando junto a las sahumeras 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, 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<sup>11</sup>. Así, en medio de intrincados

<sup>11</sup> Lo que aprendimos en nuestra etnografía resuena con la forma como los agricultores y las agricultoras y las plantas se vinculaban durante la modernidad temprana en España y en Europa occidental, de acuerdo al análisis de Mafferra (2019). Según este autor, “el reconocimiento de semejanzas entre la anatomofisiología en distintos órdenes de seres es una forma de explicación (...) muy común en los modos de conocer de sociedades muy diversas. En el caso medieval y renacentista, es significativa la correspondencia entre árboles y personas” (2019: 87). Y agrega que la “complejidad de los intercambios podría comenzar a explicarse con base en la teoría humoral, ampliada a una física que incluye a todos los existentes. En donde, las sustancias contenidas o producidas por los diferentes seres conforman un orden general que dichos intercambios procuran ordenar basándose en la contraposición de calidades humorales (cálido/fresco, húmedo/seco), temperamentos (melancólico, sanguíneo, flemático y colérico), así como toda aquella cualidad o atributo físico, social o actitudinal susceptible de analogía potencial que pueda asirse por medio de su contrario” (2019: 92). Mafferra enfatiza así las analogías entre las fisicalidades vegetales y humanas, y pone en jaque el dualismo sujeto/objeto mediante el que se organizó luego la botánica moderna. Estos aspectos señalados por el autor entran en diálogo directo con lo propuesto en el presente manuscrito, como se lee hasta aquí y como se profundizará a continuación.



sistemas de clasificación taxonómica (que están en proceso de análisis), María, 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”, como ya mencionamos arriba.

De tal forma, recorriendo el litoral, caminando en el monte, aprendiendo de plantas, una mañana de otoño India pronunció: “¿Sabían que los insectos no tienen alma?” Y remarcó: “yo llegué a esa conclusión evaluando energías, y creo que el insecto no llega a este plano como alma, sino que sólo 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 esta alma vegetal es la que porta la intención. La misma, transmutada a través del humo cuando se quema la materia vegetal, afecta a quiénes se sumergen en dicho ejercicio de diálogo multiespecies. O tal vez tendríamos que decir multicosas, porque aquí el humo “que hace presente el espíritu de la planta” (India), se posiciona como existente 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: 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: 341), “hacer de tripas corazón” (*ibid.*: 360) y entrenar la escucha hacia el interior de mundos que parecen nunca haber sido pensados y afectados sólo por humanos.

Detengámonos a pensar nuevamente sobre el vínculo entre los cuerpos/almas humanas y vegetales. En el campo que exploramos, la etnografía nos enseñó que tanto humanos como plantas tienen un cuerpo físico y un cuerpo sutil (o energético). Los vegetales actúan sobre el cuerpo sutil, encuentran allí su espacio para el diálogo y actúan luego en el cuerpo físico. No obstante, debemos resistirnos a pensar que esta noción podría ser equiparada a la de alma. La noción de cuerpo-persona que nos propusieron las sahumeras supera la tradicional dicotomía cuerpo/alma, pues es el cuerpo físico el que tiene conciencia: “es mucho más condicionado, (...) condicionado por el razonamiento”, expresa Caro, una sahumera. Por su parte, el cuerpo sutil se encuentra componiendo un campo alrededor del cuerpo físico —una suerte de esfera que lo engloba—, por fuera de la injerencia directamente humana. Tal como relata Indi:

“Yo lo que vengo haciendo y lo que en este último tiempo decanté, es que según las propiedades medicinales que tengan [las plantas] a nivel físico son lo mismo para el cuerpo energético, entonces las plantas que son desparasitantes hacen una relación para hacer desparasitaciones energéticas. Viste que hay otras plantas que son más protectoras, purificadoras, otras serían para acompañar registros emocionales, la claridad de la palabra”.

Esto resuena fuertemente en las conclusiones plasmadas en las etnografías vinculadas a la noción de cuerpo-persona en las tierras indígenas y en las pre-modernas, tal como señala Mafferra (2019). Se menciona, por ejemplo, que:

“nuestra cosmología [y su andamiaje ontológico] postula una continuidad física y una discontinuidad metafísica entre humanos y animales. En contraste, los amerindios postulan una continuidad metafísica y una discontinuidad física entre los seres del cosmos” (Gutiérrez 2010: 10).

Así, las disposiciones corporales que nos enseñaron las sahumeras desafían los escenarios modernos. Ellas se fugan hacia regímenes de corporalidad que elaboran danzas entre humanos y plantas; las mismas que se actualizan como “manifestaciones diversas y posibles de un cuerpo pensado como una multiplicidad metamórfica” (Tola 2012: 34), tal como se presentan los cuerpos en los contextos indígenas amerindios.

Podríamos enfatizar lo dicho arriba subrayando que es el vínculo lo que hace a sahumeras y sahumos devenir en tales. En el acto de tejer plantas, las sahumeras adoptan circunstancial y parcialmente un cuerpo humano, y el sahumo una posición —circunstancial y parcial— de artefacto-objeto. Cuando el sahumo es prendido y comienza a modificar el régimen corporal de las sahumeras, esta situación se invierte. El humo —sin perder su lugar de cosa, pero participando cual agente—, transforma al cuerpo/artefacto<sup>12</sup> de la sahumera. Estos procesos de transformación corporal, experimentados tanto por mujeres como por plantas, nos susurran nuevamente aspectos de una ontología relacional donde las categorías de objeto y sujeto, más que exhibir un contenido invariable, van llenándose y vaciándose de vitalidades de acuerdo con relaciones específicas, tal como ocurre en los contextos amerindios.

Dicho esto, es menester volver sobre el supuesto de que los sahumos son artefactos con fines aromáticos y medicinales, como sosteníamos —y suponíamos— al inicio de este trabajo. Para pensar-con, Francisco Pazzarelli menciona en sus trabajos entre los habitantes de la puna argentina y sus sopas que “ninguno de los platos que me ofrecían era simple materia nutricional” (Pazzarelli 2022: 129), podemos decir que estos entretejidos vegetales no son simple materia medicinal. Evocan el exceso (de la Cadena 2010a) de un mundo<sup>13</sup> —el de las sahumeras— que se compone tejiendo los devenires de humanas y plantas. Las mismas sahumeras hablan de sus prácticas como “medicinales”, pero se refieren a un tipo de medicina que opera en el vínculo mutuo e interespecie entre humanos y más-que-humanos: las plantas cuidan a las sahumeras, las sahumeras cuidan a las plantas, humanas y plantas se acompañan. Marisol de la Cadena, menciona que, en los paisajes andinos, “la distinción ontológica dominante entre humanos y naturaleza no funciona. Las prácticas terrestres [entre las que se encuentran la política] promulgan el respeto y el afecto necesarios para mantener la condición relacional entre humanos y otros-que humanos” (2010a: 341). Si la política puede ser otra cosa que la política

<sup>12</sup> Usamos la noción de artefacto en diálogo con el trabajo de Fausto (2020), quién, mediante diversos abordajes etnográficos (entre los parakanã y los kuikuro, dos sociedades indígenas brasileñas), demuestra la artefactualidad del cuerpo y cómo este es transformado y produce transformaciones poniendo en diálogo agencias humanas y más-que-humanas.

<sup>13</sup> Podemos equiparar la noción de mundo a la de cosmología, que es definida por Descola como una “forma de distribución en el espacio de los componentes de una ontología y los géneros de relación que los unen” (2016: 170). De acuerdo a nuestras consideraciones, el de las sahumeras no es una visión del mundo, sino un mundo en sentido propio en tanto ellas expresan formas particulares de objetivación (que son las narradas a lo largo de este manuscrito).

(moderna), la medicina puede ser otra cosa que la medicina (moderna); tanto la política como la medicina en éxodo de las composiciones de occidente pueden reclamar relaciones y fuerzas más allá de lo humano, pueden mostrar la insistencia de mundos multiplicadores de cuidadores/cuidadoras que son ciudadanos/ciudadanas cuidadas<sup>14</sup>.

Uno de los últimos días de campo nos encontrábamos preparando nuestras propias colecciones de referencia, secando al sol algunas de las plantas recolectadas y los sahumos que nosotros/nosotras habíamos confeccionado durante el taller de sahumos que tomamos como parte de nuestro abordaje. Ese día llegó de visita Merlina, una de las conocedoras de las plantas y sus aplicaciones médicas. Al ver nuestro despliegue técnico se espantó. Ella no podía concebir que estuviéramos exponiendo esos “cuerpos vegetales” a la luz solar; para Merlina, las plantas y los sahumos deben secarse en un lugar oscuro y ventilado, tapados con un trapo negro; merecen un trato especial, pues están “muriendo”, y esa muerte los ubica (a humanos y a más-que-humanos) en un duelo. Recordamos entonces las palabras de Indi cuando nos dijo: “vi plasmado en el sahumo un cuerpo como el de nosotros”. El sahumo deviene entonces una entidad viva que transita un deceso/transformación. Percibimos entonces que esos atados de plantas nos habían empujado al terreno de las “materialidades elusivas” propuestas por Santiago Martínez-Medina (2016). Mientras nosotros/nosotras habíamos atado un conjunto de especies vegetales, ellas —las sahumeras— entrelazaban y tejían poderosos cuerpos verdes que, resistiéndose a toda traducción, nos presentaban otra botánica, una que burla el límite entre los humanos, las cosas y las plantas. Estábamos de nuevo en pleno terreno de las “equivocaciones controladas” (Viveiros de Castro 2004), o más bien de las “equivocaciones fuera de control” (Blaser 2016), ya que los sahumos que habíamos atado no eran la misma cosa que los sahumos tejidos 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.

#### 4. Algunas palabras finales

¿Qué aprendimos de los sahumos y entre las sahumeras? ¿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 purificación imposible de hallar (intenten buscar un ejemplo). No obstante, los estudios sociales o las humanidades recién se están asomando a este “campo emergente” (Van Dooren *et al.* 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

---

<sup>14</sup> El presente trabajo evoca un modo de relacionamiento andino según el cual 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: 61).

también se involucran en largas historias de pensamiento sobre las relaciones y las agencias de los pueblos indígenas” (Van Dooren *et al.* 2016: 41).

Pero, tal como sintetizan estos autores y probamos en este ensayo, 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, y reconociéndolo podemos empezar a inmunizarnos contra nuestro propio excepcionalismo en pos de tomar en serio las danzas de las vitalidades. La provocación que enunciamos 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” (Latour 2022: 62).

Devenir con las 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.

En segundo lugar, nos interesa llamar la atención sobre las fronteras de los estudios multiespecies. Sabemos que inicialmente éstos se concentraron en formas de vida no humanas como plantas, hongos y animales. Posterior y paulatinamente, se fueron abriendo hacia otras vitalidades “que muchos, pero no todos, consideramos seres no vivos: desde rocas y sistemas meteorológicos hasta inteligencias artificiales y especies químicas” (Van Dooren *et al.* 2016: 42). Visiblemente, ésta fue una propuesta que emanó de los propios campos de estudio 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 los sahumos y las sahumeras nos enseñó que el humo danza entre una indeterminación de cuerpos humanos y vegetales que se producen en complicidad.

Una vez hechas estas declamaciones nos volvemos a hacer las preguntas que bocetamos al inicio: ¿Qué hacer con todo esto en las ruinas? ¿Cómo danzar con otros/otras en pos de una habitabilidad que devuelva a los mundos —especialmente al moderno— sus vitalidades? Y entonces, en un último rodeo, nos remitimos a un texto que Eduardo Viveiros de Castro 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: 298). “En el Antropoceno ningún modo de existencia puede ser descartado como ilegítimo” (*ibid.*) pero ¿Cómo hacerle espacio a los modos y formas de los/las demás? Este antropólogo brasileño, 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 ensayo,

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), funcionan —si logran sobrevivir a los “modelos”— 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: 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: 69), vayamos en busca de esos ejemplos que nos permitan danzar las cosmoecologías porosas de la multiplicidad. Enredémonos parcialmente<sup>15</sup> (Strathern 2004) —sin reducir los mundos a una sólo versión, sin intentar hibridarlos ni caricaturizarlos— gestando relaciones entre plantas y humos para devenir con los compañeros/compañeras más-que-humanos del compost terrano, un holobionte y su constelación “ni singular ni plural, ni uno ni muchos, un circuito de conexiones en lugar de partes conjuntas” (Strathern 2004: 54, traducción nuestra). Militemos los “ejemplos” inacabados, no-binarios/binarias y bellamente monstruosos/monstruosas que titilan de indeterminación, tal como nos enseñaron las sahumeras. Tal vez entre estas danzas la vida pueda rearmar los mundos de su coreografía.

## 5. Epílogo multiplicador

En marzo de 2022, dos sahumeras nos avisaron de que irían a sahumar la marcha del 8M; ése sería su aporte más genuino, nos comentaron. Sahumar representaba para ellas la inclusión, en una jornada trascendental, de un componente que amplificaba la potencia femenina al ponerla en diálogo con la agencia vegetal. Luego las plantas sabrían qué hacer políticamente a través del humo. Nos dispusimos así a acompañarlas. Durante la caminata fuimos charlando sobre diversos tópicos que integran la escena política actual: las tensiones entre los feminismos, la Ley de Humedales, las quemadas y desmontes en las islas del litoral. Entonces, todos nuestros preconceptos de partida, con los que habíamos iniciado este trabajo, se terminaron de desmoronar. Las habíamos imaginado transitando una espiritualidad *new age*, pero ellas desafiaron nuestra ingenuidad practicando un “‘activismo espiritual’, un activismo que está comprometido con un grupo diverso de personas con diferentes prácticas espirituales, o mestizaje espiritual” (Anzaldúa 2021: 63). A su vez, dicho activismo asume compromisos con más-que-humanos proyectando una “ontología política” (Blaser 2009); una política que implica el concurso de fuerzas que “proviene de humanos, animales y sus entornos sensibles interactuando entre ellos” (de la Cadena 2010b: 161); una botánica política —¿qué botánica no lo es?— tal como reza el epígrafe de este manuscrito.

---

<sup>15</sup> Esta enunciación se vincula con la propuesta de las “conexiones parciales” que, esbozadas por Strathern (2004) han sido descritas por de la Cadena como “una formación compleja, una articulación histórica-política de más que uno, pero menos que dos mundos sacionaturales” (2010a: 347).

Las sahumeras y sus artefactos, o podríamos decir sus arte-afectos —pues tejen plantas con el fin de afectar (*sensu* Favret-Saada 1990) mutuamente a los cuerpos humanos y a los vegetales—, nos enseñan la necesidad de ampliar lo político, de reensamblar el mundo de los modernos, de torcer su derrotero apocalíptico. Nuestra política, advierte Davi Kopenawa “se presenta como una retórica vaciada de potencia y, sobre todo, despoblada” (Kopenawa y Albert 2015: 390). Sigamos el ejemplo de las sahumeras: ¡Brotamos contra el Estado! ¡Brotamos contra el Estado! (Cabral de Oliveira 2020: 77), pues “si hay algo que corresponde de derecho a la Antropología no es la tarea de explicar el mundo de los otros, sino la de multiplicar nuestro mundo” (Viveiros de Castro 2010: 211).

## Agradecimientos

A las sahumeras India Soinam, Caro De Filippo, María Quintero, Maira Piaggio y Merlina Medrano, por amarrarnos a otros mundos posibles con amor vincular. A Francisco Pazzarelli por la lectura multiplicadora, amorosa y por estar en nuestra constelación, siempre. A los/las revisores/revisoras externos que nos ayudaron a extender la discusión de este manuscrito. Este proyecto contó con los subsidios del PICT 2019-4032 y PICT 2018-2469.

## 6. Referencias

- Aguirre, María Gabriela. 2020. “Combustibles leñosos empleados en la localidad de Antofagasta de la Sierra (Catamarca, Argentina)”. *Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica* 55 (2): 311-325. <https://doi.org/10.31055/1851.2372.v55.n2.26419>.
- Anzaldúa, Gloria. 2021. *Luz en lo oscuro*. Buenos Aires: Hekht.
- Barbarán, Francisco Ramón. 2004. “Usos mágicos, medicinales y rituales de la fauna en la Puna del Noroeste Argentino y Sur de Bolivia”. *Contribuciones al manejo de vida silvestre en Latinoamérica* 1: 1-26.
- Blaser, Mario. 2009. “The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program”. *American Anthropologist* 111 (1): 10-20.
- . 2016. “Is Another Cosmopolitics Possible?”. *Cultural Anthropology* 31 (4): 545-570.
- Cabral de Oliveira, Joana. 2020. “Agricultura contra o Estado”, en *Vozes Vegetais, diversidade, resistências e histórias da floresta*, Joana Cabral de Oliveira, Marta Amoroso, Ana Gabriela Morim de Lima, Karen Shiratori, Stelio Marras y Laure Empeaire, eds., pp. 77-96. São Paulo: Ubu.
- De la Cadena, Marisol. 2010a. “Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond ‘Politics’”. *Cultural Anthropology* 25 (2): 334-370.
- . 2010b. “Política indígena: un análisis más allá de ‘la política’”. *World Anthropologies Network (WAN), Red de Antropologías del Mundo (RAM)* 4: 139-171.
- Descola, Philippe. 2016. *La composición de los mundos. Conversaciones con Pierre Charbonier*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Fausto, Carlos. 2020. *Art Effects: Image, Agency, and Ritual in Amazonia*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Favret-Saada, Jeanne. 1990. “Être affecté”. *Gradhiva. Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie* 8: 3-9.

- Furlan, Violeta, N. David Jiménez-Escobar, Fernando Zamudio y Celeste Medrano. 2020. “‘Ethnobiological Equivocation’ and other Misunderstandings in the Interpretation of Natures”. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 84: 1-9. <https://doi.org/10.1016/j.shpsc.2020.101333>.
- García, Magdalena, Francisco Gili, Javier Echeverría, Eliana Belmonte y Valentina Figueroa. 2018. “K’oa, entidad andina de una planta y otros cuerpos. Una posibilidad interpretativa para ofrendas funerarias en la arqueología de Arica”. *Chungara* 50 (4): 537-556. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562018005001901>.
- Gell, Alfred. 2016. *Arte y agencia. Una teoría antropológica*. Buenos Aires: SB.
- Guber, Rosana. 1996. “Antropólogos nativos en la Argentina. Análisis reflexivo de un incidente de campo”. *Revista de Antropología* 39 (1): 39-81.
- Gutiérrez Estévez, Manuel. 2010. “Esos cuerpos, esas almas. Una introducción”, en *Retóricas del cuerpo amerindio*, Manuel Gutiérrez Estévez y Pedro Pitarch, eds., pp. 9-55. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana Vervuert. <https://doi.org/10.31819/9783954879168-001>.
- Haraway, Donna J. 2019. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni.
- Holbraad, Martin. 2015. “¿Puede hablar la cosa?”, en *Tecnología en los márgenes: Antropología, mundos materiales y técnicas en América Latina*, Piergiorgio Di Giminiani, Sergio González Varela, Marjorie Murray y Helena Risør, coords., pp. 339-364. México: Bonilla Artigas Editores.
- Jahuira Huarcaya, Viviana Rita. 2005. *Uso y consumo de plantas medicinales en comunidades campesinas del altiplano de Puno-Perú*. Tesis de Maestría. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales en Quito (FLACSO, sede Ecuador).
- Jiménez-Escobar, N. David y Celeste Medrano. 2022. “Plantas que acompañan: Etnobotánica de sahumos y sahumeras en el litoral fluvial del río Paraná (Santa Fe, Argentina)”. *Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica* 57 (3): 535-552. <https://doi.org/10.31055/1851.2372.v57.n3.37624>.
- Kirksey, Eben y Stefan Helmreich. 2010. “The Emergence of Multispecies Ethnography”. *Cultural Anthropology* 25 (4): 545-576.
- Kopenawa, Davi y Bruce Albert. 2015. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Latour, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- . 2022. *¿Dónde estoy?* Buenos Aires: Editorial Taurus.
- Lema, Verónica. 2014. “Hacia una cartografía de la crianza: domesticidad y domesticación en comunidades andinas”. *Espaço Amerindio* 8 (1): 59-82.
- Lévi-Strauss, Claude. 1964. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Loyarte, Nicolás. 2021. “Con la aparición de los restos del puerto de Colastiné resurgió la leyenda del ‘Embolsadito’”. *El Litoral*, Miércoles 1 de septiembre 2021. [https://www.ellitoral.com/area-metropolitana/aparicion-restos-puerto-colastine-resurgio-leyenda-embolsadito\\_0\\_K9A4A2lj5R.html](https://www.ellitoral.com/area-metropolitana/aparicion-restos-puerto-colastine-resurgio-leyenda-embolsadito_0_K9A4A2lj5R.html).
- Mafferra, Luis Eduardo. 2019. “‘El libro de los secretos de la agricultura’ del Fray Agustín y las relaciones humano-plantas durante la modernidad temprana”. *Revista del Museo de Antropología* 12 (3): 85-96.
- Martínez-Medina, Santiago. 2016. “Sobre el cuajo y el descuajo, materialidad elusiva, manos de sobandera y traducción”. *Nueva Revista Colombiana de Folclor* 8: 75-87.

- Martínez-Medina, Santiago, Hanne Cottyn, Ana María Garrido Corredor y Joshua Kirshner. 2022. "Osos vaqueros en el páramo incomún: hacia una conservación cosmopolítica del oso andino en el páramo de Chingaza, Colombia". *Debates en Sociología* 54: 15-47.
- Mata-Pinzón, Soledad, Gimena Pérez-Ortega y Ricardo Reyes-Chilpa. 2018. "Plantas medicinales para el tratamiento del susto y mal de ojo. Análisis de sus posibles efectos sobre el sistema nervioso central por vía transdérmica e inhalatoria". *Revista Etnobiología* 16 (2): 30-47.
- Medrano, Celeste y Felipe Vander Velden. 2018. "Introducción: al final, ¿Qué es un animal?", en *¿Qué es un animal?*, Celeste Medrano y Felipe Vander Velden, eds., pp. 15-41. Buenos Aires: Rumbo Sur.
- Palma, Néstor Homero, Graciela F. Torres, Mirta E. Santoni y Liliana Madrid de Zito Fontán. 2006. *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Andina. Del Noroeste Argentino al Conurbano Bonaerense*. Salta: Instituto de Investigaciones en Antropología Médica y Nutricional.
- Pazzarelli, Francisco. 2016. "La equivocación de las cocinas: humos, humores y otros excesos en los Andes meridionales". *Revista de Antropología* 59 (3): 49-72.
- . 2022. "La sopa, la vida, el afuera", en *Vitalidades. Etnografías en los límites de lo humano*, Juan Martín Dabezies y Aníbal Arregui, eds., pp. 125-141. Madrid: Nola.
- Sacchi, Duen. 2019. *Ficciones patógenas*. Buenos Aires: Rara Avis.
- Stengers, Isabelle. 2008. "Experimenting with Refrains: Subjectivity and the Challenge of Escaping Modern Dualism". *Subjectivity* 22: 38-59.
- Strathern, Marilyn. 2004. *Partial Connections*. Nueva York: AltaMira Press.
- Tola, Florencia. 2012. *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-Personas múltiples entre los tobas del Chaco Argentino*. Buenos Aires: Biblos/Culturalia.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2019. *Viver nas ruínas: paisagens multiespecies no Antropoceno*. Brasília: Mil Folhas.
- Van Dooren, Thom, Eben Kirksey y Ursula Münster. 2016. "Estudios multiespecies: cultivando artes de atentividade". *Incertezas* 3 (7): 39-66.
- Villagrán, Carolina, Marcela Romo y Victoria Castro. 2003. "Etnobotánica del sur de los Andes de la Primera Región de Chile: un enlace entre las culturas altioplánicas y las de quebradas altas del LOA superior". *Chungara* 35 (1): 73-124.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti* 2 (1): 3-22.
- . 2010. *Metafísicas canibales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.
- . 2019. "On Models and Examples Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene". *Current Anthropology* 60 (20): 296-308.