



Relaciones entre humanos y otros animales en Uruguay

Miradas, experiencias y debates abiertos

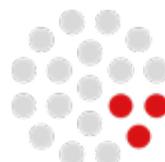
Editores: Juan Martín Dabezies y Magdalena Chouhy



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY



COMISIÓN SECTORIAL DE
INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA



CURE
Centro Universitario
Regional del Este

Relaciones entre humanos y otros animales en Uruguay

Miradas, experiencias y debates abiertos

Editores: Juan Martín Dabezies y Magdalena Chouhy

Relaciones entre humanos y otros animales en Uruguay.
Miradas, experiencias y debates abiertos, 2024
ISBN: 978-9915-42-548-1

Centro Universitario Regional del Este y Comisión Sectorial
de Investigación Científica, Universidad de la República.

Editores: Juan Martín Dabezies y Magdalena Chouhy

Corrección de estilo: Lucía Dutto

Diseño editorial: ESTUDIO DI CANDIA | estudiodicandia.com

Fotografía de tapa: Pau Delgado

Se autoriza la reproducción total o parcial del contenido citando la fuente.

Contenido

- 7 **INTRODUCCIÓN. Estudios interdisciplinarios sobre las relaciones entre humanos y otros animales en Uruguay**
Magdalena Chouhy y Juan Martín Dabezies
- 17 **Sección 1**
Debates interdisciplinarios en torno a la caza
- 19 **CAPÍTULO 1. Andanzas por los mundos multiespecies y pluridisciplinarios de la cacería**
Celeste Medrano y Felipe Vander Velden
- 43 **CAPÍTULO 2. La caza para consumo humano en Uruguay desde la perspectiva de los sistemas socioecológicos**
Enrique M. González
- 67 **CAPÍTULO 3. Impactos del jabalí (*Sus scrofa*) en Uruguay y caza de control**
Facundo Rodríguez Iroldi
- 89 **CAPÍTULO 4. La necesidad de adecuar la forma de apropiación legal de animales no humanos: la caza en el Uruguay**
José Sciandro
- 113 **CAPÍTULO 5. Perros de caza: representaciones y conflictos desde una mirada antropológica**
Leticia Poliak
- 135 **Sección 2**
Gestión de la fauna silvestre en clave de pasado, presente y futuros posibles
- 137 **CAPÍTULO 6. Gestión animal indígena en el sudeste de Uruguay durante el Holoceno tardío**
Federica Moreno Rudolph
- 159 **CAPÍTULO 7. Una etnografía retrospectiva y multiespecie para el abordaje de la relación humano-pinnípedo**
Leticia D'Ambrosio e Inti Clavijo

- 187 **CAPÍTULO 8. En la línea de fuego:
vigilancia activa de zoonosis en fauna silvestre**
Santiago Mirazo, Florencia Cancela y Gustavo Castro
- 203 **CAPÍTULO 9. Diálogos y tensiones en torno al tráfico
de fauna en Uruguay. Una primera aproximación**
Magdalena Chouhy, Lucía Bergós y Juan Martín Dabezies
- 229 **CAPÍTULO 10. Otros ojos en el campo: las cámaras trampa en Uruguay**
Alexandra Cravino Mol
- 257 **CAPÍTULO 11. Tras las huellas del venado:
De un animal misterioso a niñas, niños y jóvenes cambiando el mundo**
María Alicia Martínez Pradere
- 275 **EPÍLOGO. Animales humanos pensando sobre otros animales**
Valentina Pereyra-Ceretta y Antonio di Candia

Capítulo 1

Andanzas por los mundos multiespecies y pluridisciplinarios de la cacería

Celeste Medrano

Instituto de Ciencias Antropológicas (UBA),
Laboratorio de Antropología Especulativa, Argentina.
celestazo@hotmail.com

Felipe Vander Velden

Universidade Federal de São Carlos, Brasil.
fvander@ufscar.br

Presentación

Corridas, olores, sonidos, disparos, sangre, tripas desparramadas por doquier, cueros estirados al sol y carne humeante son las postales que uno imagina cuando la palabra *cacería* es convocada al pensamiento. Sin embargo, tras esta escena dramática, hay un conjunto de vínculos desplegándose. Hay, incluso, una profusión de formas diferentes de componer las posiciones materiales y semiótico-simbólicas en las que se ubican l*s human*s y los animales en estos escenarios. Por introducir solo un ejemplo, queremos contarles el que describió el antropólogo Mario Blaser. Blaser (2009) se abocó a estudiar un programa de caza sustentable que involucraba a los Yshir —un colectivo indígena, de lengua Zamuco, que vive a orillas del río Pilcomayo en el noreste del Chaco paraguayo—, al Prodechaco —una ONG ambientalista— y al Estado paraguayo, entre otros actores. Dicho programa intentaba frenar la caza de algunas especies vulnerables. Sin embargo, no se contaba con que en el mundo Yshir la disponibilidad de fauna no está exclusivamente relacionada con el manejo humano, sino que se inserta en una trama relacional expansiva compuesta por animales, indígenas —legos y chamanes—, seres más-que-human*s, etc. Incluso, no cazar puede vulnerar la relación recíproca entre los human*s y los más-que-human*s y atentar contra la presencia de animales: “Si los animales no están disponibles significa que en ciertos puntos de la red el flujo de reciprocidad está fallando” (Blaser, 2009: 89-90), y esta falla incluye no tomar los regalos que aportan los más-que-human*s al intercambio, es decir, no cazar. En este contexto, cuando el Estado explicitó uno de los principales objetivos del programa de caza sustentable, vinculado a que la abundancia de animales no disminuya debido a la cacería, los Yshir no entendieron “dejar de cazar”, sino “fortalecer la red de reciprocidades”. En el texto del antropólogo, que documenta el fracaso del programa de caza sustentable, puede leerse que esto se debe a la existencia de distintos ambientes —el Yshiro, el del Estado, el de los biólogos, el de la ONG, etc.—, de distintas conservaciones y de distintas formas (a veces radicalmente diferentes) de “lo animal”. Así, esta escena de cacería en particular y muchas en general, implican vínculos entre l*s human*s y los animales —entre otras agencias presentes—. Lo que está en juego, menciona Blaser, “no son perspectivas

culturales diferentes acerca del mundo, sino el propio presupuesto de que este mundo de una naturaleza y varias culturas –y no un mundo relacional de humanos y no-humanos plenos de agencia– es la realidad última” (2009, p. 99). Esta idea de muchos mundos, algunos de ellos profundamente multiespecies, implica también la de muchas formas de ser o devenir animal (cf. Medrano y Vander Velden, 2018), clave para entender a la cacería.

En este capítulo nos dedicaremos, entonces, a explayarnos acerca de quiénes estudiaron a la animalidad y cómo la misma idea de “lo animal” se fue transformando para luego realizar un rodeo por los mundos multiespecies de la cacería. Nuestra intención, finalmente, es sostener que sólo afrontando desafíos pluridisciplinarios –que incluyan a las disciplinas de la academia pero también a la ciencia indígena, a la campesina, etc.– podremos alcanzar otros entendimientos sobre la caza y los actores (human*s y más-que-human*s) asociados.

Los estudios human*-animal, una historia posible

Para iniciar este capítulo vamos a brindarles una muy breve historia de quiénes y cómo se han desplegado los estudios que contemplan, dentro de sus preocupaciones, a los animales. Se encuentran, en primer lugar¹ y por su tradición disciplinar, los biólogos y zoólogos. Mucho antes de que dichas tradiciones emergieran como tales, en el siglo XVIII, el profesor, médico y naturalista sueco Carolus Linnaeus sentó las bases de la taxonomía moderna que, de manera jerárquica, dividiría para siempre la plétora de formas de vida existentes. Nació entonces el reino Animalia, un conjunto que incluye a “organismos multicelulares que requieren de sustancias orgánicas complejas para alimentarse; [e] ingieren habitualmente alimento” (Curtis y Barnes, 1993, p. 429), según pregonaba uno de los principales manuales con el que los estudiantes se entrenan actualmente en biología. En el siglo XX, la propuesta de tres reinos de Linnaeus –animales, plantas y

1 Reconocemos, no obstante, que los primeros en preguntarse por el animal han sido los filósofos. Incluso, el mismo Aristóteles, en el siglo IV a.c., escribió *Historia de los animales*, dedicando un libro entero a dicha noción.

minerales— cambió por una de cinco, donde lo característico del reino Animalia es la presencia de un sistema nervioso, frecuentemente complejo en organismos multicelulares y heterótrofos (*ibid.*, p. 443). Y es, con esta noción sintética, que los representantes de las ciencias naturales emprendieron la clasificación del conjunto de las formas de vida animal que existen sobre la faz de la tierra. Los human*s modernos, englobados en el género *Homo sapiens*, entraron y salieron varias veces del reino y tuvieron que esperar a que Charles Darwin, en 1859 y con la publicación de *El origen de las especies*, ratificara las hipótesis que ubicaban al *Homo sapiens* entre el millar de especies animales existentes (*cf.* Ingold, 1995). Así, los human*s —al principio sólo los nobles e ilustrados, hombres blancos y europeos— pasamos de liderar la humanidad, en contraste con la animalidad, a liderar ambas. Por aquel entonces éramos al mismo tiempo los únicos capaces de organizarse en sociedad y la forma de vida más evolucionada². Sobre estas bases filosóficas crecieron las inquietudes de biólogos y zoólogos sobre los animales.

El segundo colectivo que dirigió sus preocupaciones hacia los animales fue el de los etnozoólogos, nacidos y criados en el seno de otra disciplina, la etnobiología, que se robusteció como ciencia a finales del siglo XIX, aunque dio sus primeros pasos, aún torpes, muchos siglos antes (Svanberg y Łuczaj, 2014). Clément (1998) menciona que en el proceso de formación y consolidación, tanto de la etnobiología en general como de la etnozoología en particular, pueden distinguirse tres fases: la preclásica, la clásica y la posclásica. Concretamente, la etnozoología surge en 1914 —hace ciento y pocos años—, cuando Junius Henderson, un zoólogo, y John Peabody Harrington, un lingüista, publican “Ethnology of the Tewa Indians” (Henderson y Harrington, 1914). A partir de ahí, los estudios etnozoológicos preclásicos se centraron en cómo las sociedades catalogadas como “primitivas” aprovechaban sus recursos

2 Esta idea sigue rigiendo los manuales de biología. Por ejemplo, en el manual citado arriba (Curtis y Barnes, 1993), el capítulo titulado “El animal vertebrado: introducción”, menciona que “En esta sección del libro consideraremos con más detalle los principios de la anatomía y la fisiología de los vertebrados, usando al *Homo sapiens* como organismo representativo. Dado que somos parte de un continuo natural, es lógico estudiar al animal humano (actualmente el mejor comprendido) para obtener una mayor comprensión de la vida animal en general” (*ibid.*, p. 715).

animales. Para ello, los científicos elaboraban listados descriptivos con nombres vernáculos de animales y sus equivalentes en la taxonomía académica. En la fase clásica, un nuevo movimiento antropológico de tendencia cognitivista junto con la sociolingüística renovó el carácter de las investigaciones y las nuevas inquietudes comenzaron a girar en torno a cómo los sujetos nombraban y ordenaban los elementos de su ambiente en sistemas clasificatorios. Brent Berlin (Berlín et al., 1973; Berlin, 1992) fue uno de los grandes exponentes de esta época y, gracias a sus contribuciones, muchos se abocaron a comprender taxonomías *folk* vinculadas a los animales. Estos estudios, de tendencias universalistas —que pretendían encontrar en toda forma de clasificación esquemas invariantes—, recibieron críticas que provenían de los llamados “relativistas”, quienes pensaban que las clasificaciones no pueden ser estudiadas más que en su contexto natural. Específicamente Harold Conklin (1954), luego de la publicación de un artículo derivado de su tesis doctoral acerca de la agricultura de los indígenas Hanunoo de Filipinas, inaugura una etapa más holística del pensamiento en torno a la naturaleza incluyendo, por primera vez el término etnoecología. En función de estos desarrollos, y a partir de 1980, comienza la fase posclásica, en la que los estudios pretenden contemplar la perspectiva de los sujetos de la investigación. Es sustancial en esta etapa la contribución de Víctor Toledo, quien menciona que las tres dimensiones que la investigación etnoecológica explora son el *kosmos* (o conjunto de creencias), el *corpus* (o conjunto de conocimientos) y la *praxis* (o conjunto de prácticas) (*ibid.*, 1990)³.

3 En etnobiología las fases siguieron multiplicándose. Por ejemplo, Hunn menciona que “Se pueden reconocer cuatro etapas dentro de la etnobiología: I, II, III, IV. La fase etnobiología I comenzó mucho antes de que se acuñara el término etnobiología a finales del siglo XIX. Esta etapa inicial se caracterizó por su enfoque simple y esencialmente utilitario. La segunda fase, etnobiología II, se desarrolló durante los años sesenta del siglo XX bajo la influencia de la antropología cognitiva/lingüística. Posteriormente, la etnobiología III se interesó por la integración de conocimientos y prácticas, haciendo hincapié en las consecuencias ecológicas que tiene la aplicación de los conocimientos para la subsistencia. Por último, la fase etnobiología IV pone énfasis en el derecho que tienen los pueblos indígenas de controlar sus propios conocimientos tradicionales” (Hunn, 2007, p. 1). Ludwig y Weiskopf (2019), retomando esta propuesta, proponen un programa etnoontológico que logre reunir las investigaciones empíricas en etnociencias con los debates ontológicos en filosofía, lo que podría conformar —de acuerdo a nosotros—, una quinta fase; la de la etnobiología ontológica.

Dos conclusiones parciales podemos elaborar luego de esta reconstrucción disciplinar. La primera se vincula a la imposibilidad de introducir una definición de etnozooloía, dado que la misma ha ido transformándose conforme su devenir histórico y, si antes se podía definir como “la rama de la ciencia que estudia la utilización de los animales”, hoy podría tratarse de “el diálogo de diferentes puntos de vistas zoológicos” (Medrano y Vander Velden, 2018). La segunda conclusión se vincula a la imposibilidad, hasta superada la fase posclásica, de eclipsar la gran división naturaleza/cultura en la que los datos etnozoológicos eran acomodados. Para esto último fue clave la participación de los antropólogos, quienes –conformando el tercer colectivo de interesados y entre otros científicos sociales (especialmente filósofos y sociólogos)– se preguntaron directamente por la cuestión animal o, indirectamente, por la relación entre la naturaleza y la cultura, permitiéndonos repensar los conceptos de humanidad y animalidad y desbaratar los esquematismos de las herencias dicotómicas. Finalmente, también permitieron la relativización de las categorías con las que operan los biólogos y etnobiólogos, y la formulación de la pregunta que guía esta discusión: ¿qué es un animal?

Aunque no siempre han estado mencionados de forma explícita, invariablemente los animales han sido de interés para la antropología debido a que han estado presentes en las relaciones diarias que despleaban los grupos human*s interesantes para la antropología. También debe mencionarse, lo que rara vez se reconoce, que la sociología (especialmente en Estados Unidos) ha estado preocupada por las relaciones humano-animales en una serie de estudios centrados principalmente en la caza (Dizard, 1994) y el maltrato animal (Arluke, 2006). Pero para comenzar la discusión en el campo de la antropología mencionaremos a André-Georges Haudricourt, un investigador atípico, a la vez lingüista, etnólogo, agrónomo, botánico, tecnólogo, geógrafo, “por lejos el hombre más sabio que conocí”, describe Descola (2016, p. 48-49). Este personaje, en un corto pero contundente trabajo titulado “Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d’autrui”, concluye que la domesticación y el manejo de rebaños no son operaciones ni puramente técnicas ni puramente sociales, se trata más bien de un movimiento simultáneo hacia human*s y no-human*s que simplemente son tratados de la misma manera (Haudricourt, 1962).

Este cambio de perspectiva en el tratamiento de esos otros —podría ser un animal— los coloca en un esquema relacional provocador.

No obstante, no todos los antropólogos han reconocido a los animales como copartícipes del devenir social. Marvis Harris (2007[1980]), por ejemplo, cabal representante de la escuela determinista ambiental de los años 1980, explica el vínculo de los hindúes con las “vacas sagradas” a través de curiosas ecuaciones económicas. Para el autor, las vacas son proveedoras de estiércol sustancial como combustible y para el recubrimiento del suelo de los hogares, entre otros servicios. “Desde el punto de vista de la agricultura mecanizada, una vaca seca y estéril es una abominación económica. Desde el punto de vista del agricultor campesino, la misma vaca seca y estéril puede constituir la última y desesperada defensa contra los prestamistas [...]. Así empezamos a vislumbrar poco a poco por qué una vaca vieja y flaca parece hermosa a los ojos del propietario”, menciona Harris (*ibid.*, p. 23), echando por la borda siglos de afectos que, entre otros enmarañamientos, han forjado la relación entre las vacas y los human*s en India (*cf.* Robbins, 1998).

En la vereda de enfrente, los grandes representantes de la antropología simbólica integraban a los animales en complejos sistemas de símbolos y significados (*cf.* Douglas, 1957; Tambiah, 1969; Leach, 1964; Sahlin, 1976). Así dispuestos —como objetos del pensamiento—, las sociedades humanas elaboraron ideas, valores, discursos y opiniones sobre diversos temas (género, nación, raza, parentesco, moralidad, jerarquía, escatología). Podríamos cuestionar estos abordajes a la luz de otros que reconocen a los animales como legítimos sujetos, seres coconstitutivos de las colectividades humanas, copartícipes en la vida social dondequiera que se manifieste. Resulta notorio que esta división, tal vez, se refleja en otra paralela que distingue, por un lado, a las sociedades capitalistas occidentales, en la que los artefactos (e incluso los animales) son tratados como objetos; y por otro, a los colectivos indígenas, en los que los animales y ciertos artefactos operan como personas.

Fue Claude Lévi-Strauss (1972 [1962]), el fundador del estructuralismo, quien argumentó que los animales no sólo son buenos para comer, también son buenos para pensar y para pensar con: “el verdadero problema no estriba en saber si el contacto de un pico de pájaro

carpintero cura las enfermedades de los dientes, sino la de si es posible que, desde un cierto punto de vista, el pico del pájaro carpintero y el diente del hombre ‘vayan juntos’” (*ibid.*, p. 24). Dicho argumento, que da cuenta del poder del “pensamiento salvaje” al explorar signos en su doble aspecto —el intelectual y el afectivo—, señala que la materialidad de las cosas del mundo que se ofrecen como signos para el pensamiento humano solo puede captarse en la experiencia sensible de este mundo, en contacto real con animales, plantas y otros fenómenos de la naturaleza. Se sabe, sin embargo, que Lévi-Strauss dejó un poco de lado esta “dimensión afectiva” de la relación humana con los signos, tarea que una antropología más reciente se ha dedicado a cumplir (Govindrajan, 2018).

Lo que podemos sugerir entonces, repasando y adelantando un poco el argumento que sostendrá este capítulo, es que —al menos en los abordajes antropológicos— no es necesario elegir entre tratar al animal como signo-símbolo o como agente; no es necesario decidir si se trata de un objeto o un sujeto: siempre son ambos al mismo tiempo y lo pueden ser en perfecta intersección o en pronunciada disidencia (y todos sus gradientes). Si los animales son buenos para vivir con, o para convivir, como han dado cuenta los estudios más recientes entre human*s y animales (Haraway, 2007), ciertamente también son buenos para pensar o entender. Los gallos balineses de pelea de Geertz (1989) hablan mucho de sus dueños y de la isla de Bali (algo de lo que el autor se dio cuenta, por supuesto), pero también hablan mucho (y tal vez más) de y por sí mismos. Y debemos reconocer, finalmente, que la antropología ha intuido que este contraste, entre el animal tomado como agente y el animal visto como un signo-símbolo, no tiene sentido y que los animales son buenos para comer, para maldecir, para prohibir, para pensar, para pensar con y son buenos para convivir. Al respecto ha sido más que elocuente la conocida y discutida monografía de Evans-Pritchard (1978) —marco fundador del linaje de estudios sobre las relaciones humano-animal—, sobre los Nuer de Sudán. Para estos indígenas la intensa convivencia e intimidad corporal entre human*s y ganado conforma una dimensión crucial de la vida diaria y el ritual, mientras que, como signos, el ganado no solo sirve para que los Nuer piensen en su mundo, sino también para que Evans-Pritchard piense en el mundo de los Nuer.

Luego de este recorrido se aprecia que las definiciones mismas de lo que sería un animal están profundamente entrelazadas con las definiciones de lo que un animal efectivamente es. En el contexto de la caza, por ejemplo, un animal es lo que cazas, matas y comes. Esto demuestra cómo tratar el tema de la cacería implica, en muchos, muchos casos, tratar simultáneamente la figura del animal, como hicimos hasta aquí. Vayamos ahora, entonces, al mundo de la cacería.

El mundo de la cacería: multiespecista y pluridisciplinar

Aunque se cazan muchas cosas y seres —como, por ejemplo, trufas (Fanaro, en prensa)—, la definición del fenómeno está generalmente relacionada con la figura del animal. Cazar, por tanto, es matar animales. A esto se suma la fuerte tendencia de considerar la caza como una práctica primera y primitiva destinada a dar lugar, con el paso del tiempo, a formas más civilizadas de producción y consumo, como la agricultura y la ganadería (que luego se conectan con todos los contextos de producción y consumo de los mercados y el sistema capitalista global). Asimismo, los estudios sobre cacería, al menos en América Latina, estuvieron durante mucho tiempo restringidos a las prácticas de los pueblos indígenas de tierras bajas, cazadores por excelencia. En tanto que, en las zonas del continente donde florecieron las llamadas grandes civilizaciones —como en Mesoamérica y los Andes— las prácticas de caza, que existen y son sumamente importantes, sobre todo simbólicamente (*cf.* Olivier, 2015), fueron prácticamente ignoradas hasta muy recientemente.

Emplear cazadores para imaginar los inicios de una humanidad que vivía de manera precaria y aún incapaz de inventar formas más racionales de producir se vincula, seguramente, con una narrativa histórica fuertemente evolucionista (Cartmill, 1996). Esto se refuerza con el hecho contemporáneo de que la caza es vista de manera completamente negativa por los —cada vez más influyentes— movimientos ambientales y de defensa animal. Los estudios sobre la cacería como fenómeno social, asimismo, estuvieron durante mucho tiempo restringidos a poblaciones aún no alcanzadas por la modernidad económica (y a situaciones de hambre y privación) o, en el caso de

las sociedades europeas o euroamericanas, quedaron relegados a los abordajes arqueológicos, folklóricos o históricos. Los cazadores, por lo tanto, fueron concebidos como criaturas del pasado, destinados a desaparecer a medida que surgían modalidades económicas más productivas y civilizadas y el control estatal sobre la vida social se hacía cada vez más estricto (Baptista, 2004).

Pero este argumento de la obsolescencia de cacería es falso, al menos por dos razones. Primero porque, contrariamente a lo que se piensa, hay mucha cacería, en todas partes, desplegada por una diversidad de personas, incluida la “gente común”, por así decirlo. En Brasil, por ejemplo, si bien la actividad está totalmente prohibida por la legislación ambiental (ley 9.605/98, de 12 de febrero de 1998), la caza es un hábito arraigado en diferentes segmentos de la población nacional, como lo demuestran estudios recientes, realizados no sin dificultades dada la evidente desconfianza de los interlocutores en compartir información sobre una práctica ilegal (Castro, 2011; Aguiar y Barbosa, 2013; Sússekind, 2014; Teixeira, 2019). Segundo, porque es un error pensar en la cacería como una práctica destinada a extinguirse y superarse por su falta de conexión con lo que podemos llamar economías formales. Bien sabemos que, a lo largo del siglo xx, y aun con las leyes de protección de fauna silvestre, se desarrolló un importante comercio de animales y sus derivados (carne, pieles, cueros, dientes y otros) en diversas partes de la región, con cifras asombrosas (Duarte, 2013; Antunes, Shepard Jr. y Venticinque, 2014). Estos vínculos entre la caza y los circuitos comerciales continúan hasta el día de hoy y es un hecho que los cazadores, indígenas o no, no están desconectados de las redes comerciales (Vander Velden, 2018). Esto se suma a la tesis –controvertida, es cierto, pero con la potencia de visibilizar a la caza como un fenómeno contemporáneo– de que los auténticos defensores de la naturaleza y la conservación del medio ambiente son, al fin y al cabo, precisamente los cazadores. Se menciona que estos actores seguramente se sumergen en el paisaje e interactúan de manera íntima con los animales –haciéndonos eco aquí de los argumentos de Willerslev (2007)–, que aman a la naturaleza y quieren vivir en ella el mayor tiempo posible y que persiguen, matan y comen animales salvajes justamente porque aman y respetan a estos seres, a diferencia de los vegetarianos y veganos que

repudian el contacto íntimo con los animales al rechazar la comida carnívora; argumento que esgrime Dominique Lestel (2011).

Es cierto que la etnología indígena (al menos la sudamericana) adoptó como prerrogativa la caza. Incluso, después de la especialmente influyente formulación de Viveiros de Castro (1996), el operador central en las sociocosmologías amerindias es la relación entre depredador y presa, lo que sitúa a dicha actividad como eje central, tanto material como (y, sobre todo) simbólico de estas sociedades. Pero esta asociación entre indígenas y cazadores ha vuelto a convocar a los dos efectos criticados anteriormente: por un lado, el poco análisis de la cacería como práctica no indígena o criolla y, por otro, la carencia de estudios que dan cuenta de las actividades cinegéticas indígenas en relación con los mercados regionales, e incluso con las economías nacionales contemporáneas.

Sin embargo, separar la cacería indígena de la practicada por otros grupos sociales nos parece un error no sólo empírico, sino también teórico. Esto se debe a que las prácticas de caza de animales y las edificaciones simbólico-semióticas erigidas a su alrededor parecen constituir notables recurrencias en todo el mundo, sugiriendo, tal vez, que se trata de un rasgo común de la relación entre los colectivos human*s y un conjunto diverso de otros-que-human*s. El contenido agonístico de la relación entre cazador y presa parece ser uno de los elementos comunes a todos los pueblos, segmentos sociales e incluso individuos que cazan —y aquí nuestra sugerencia es que nos centremos, como ya mencionamos, en la figura del animal. Así, si bien es cierto que el argumento “cazar y comer carne es lo que nos hace humanos” (cf. Cartmill, 1996) puede ser y es criticado como un modo arcaizante (e incluso con potentes tintes sexistas, de acuerdo a Carol Adams, 2018) de pensar la actividad, la discusión también puede ser vista con un bias de universalidad que empaña las manifestaciones involucradas en el encuentro fatal entre depredador y presa. En este sentido, la forma en la que entendemos a los animales puede sugerirnos mucho sobre la muerte —implícita (y en muchos casos también explícita) en todo fenómeno de caza— y, sobre todo, sobre el dar muerte o el matar.

Quizás el primero en esbozar conexiones entre la caza tradicionalmente pensada como una práctica exclusivamente indígena y la manzanza de animales en otros tiempos y lugares fue Stephen Hugh-Jones en su texto “*Bonnes raisons ou mauvaise conscience*” (Hugh-Jones, 1996),

cuyo argumento, al mismo tiempo que ofendía a la “gran división” (cf. Viveiros de Castro, 1996) que separa a América de Europa, fue criticado como un tanto “sentimentalista” (Descola, 1998). Sin embargo, el autor llamó la atención sobre un conjunto de manifestaciones que, tiñendo la relación entre human*s y animales, se agrupan, en general, en los términos de una ética de la caza o del cazador: no matar demasiado, no matar lo que no se va a utilizar, hacer de la acción cinegética una lucha justa y nunca desigual, respetar en todos los sentidos a la presa, dotar de un buen destino a los despojos y, sobre todo, no hacerle sufrir, mediante un tiro certero o la búsqueda casi incansable hasta que el animal herido se pueda abatir. Nos parece, por tanto, que estamos ante un sustrato común: siempre se debe morir una “buena muerte”, una muerte productiva, una muerte sin dolor ni sufrimiento, una muerte rápida, quizás una muerte cuidada. Esta profunda relación, si podemos expresarnos así, entre las formas indígenas y no indígenas de cazar (y pensar acerca de la cacería) aún necesita mucha más investigación y reflexión. En cualquier caso, podemos detectar una notable constancia en los modos y técnicas de caza y en los conocimientos necesarios para cazar (conocimiento sobre los animales, atención a las huellas, olores, sonidos, silencio, propietarios/maestros/padres de la caza) en todas partes, y no sólo en las Américas. Esto último debe motivar un esfuerzo –claramente y siempre pluridisciplinar– por esclarecer qué se entiende por caza.

Quizás la discusión pueda ir en la dirección de enfrentar cierto malestar con lo que podríamos llamar la banalización de la muerte del animal. La gente mata porque caza y caza porque necesita comer, divertirse, entrar en circuitos de reciprocidad o exhibir sus habilidades y ganar prestigio. Nada más. De hecho, uno tiene la sensación de que fue solo después de que los etnógrafos comenzaron a reflexionar sobre las nociones vernáculas de “vida” o “vitalidad” (y su valor intrínseco) aplicadas a seres más-que-human*s que se hizo posible reflexionar sobre la “muerte” de los animales (Johnston y Probyn-Rapsey, 2013). No se trata de la muerte como concepto general o incluso como acontecimiento de enormes implicaciones sociocosmológicas –un tema clásico que, sabemos, interesó a Robert Hertz hace más de un siglo–, sino de la muerte en su materialidad, la muerte como matar, como experiencia en su esencia más directa posible: el impacto del arma, el

derramamiento de sangre, el último suspiro, la interrupción del flujo vital más elemental, del movimiento, de crecimiento, cuyo efecto sobre la biografía de un animal es fatal. Las formas de la muerte, por así decirlo, en contraste con las formas de la vida.

Parece, entonces, que las investigaciones antropológicas sobre la caza han ignorado en gran medida la acción depredadora, el enfrentamiento, la muerte y cómo estos elementos se entrelazan con una ética o moral que parece regular las relaciones violentas entre human*s y animales en todo el mundo. Sin embargo sabemos, como enunció el antropólogo francés Bertrand Hell (1999, p. 209), que “ningún derramamiento de sangre es banal”. Y, siguiendo a Donna Haraway, que el fluido rojo es potente y que las deudas de sangre son demasiado altas para ser ignoradas, aunque sean muy comunes (Haraway, 2004, p. 272). Por todas partes, entonces, vemos una ética que regula la relación entre cazadores y presas, una ética profundamente involucrada en la elaboración de ciertas técnicas para dar una buena muerte: la muerte justa, limpia, rápida y con el mínimo sufrimiento. Existe, por tanto, una relación intrínseca entre técnica y moral (que implica relaciones de poder). Se trata, entonces, de documentar y discutir pluridisciplinariamente las “técnicas de causar o dar la muerte” (entendiendo a la muerte como un proceso sociotécnico), pero de matar de ciertas formas éticamente regladas —que integran necesariamente los procedimientos y herramientas para interactuar fatalmente con los animales y la biología (o, mejor, la biografía) de estos mismos animales—. Sin olvidar, por supuesto, que, entre el arma y el animal, hay un cazador (o una cazadora; cf. Medrano, 2012).

Solo un ejemplo para ilustrar esta conexión entre la caza y la moralidad, pero sobre todo para demostrar que este mismo vínculo no restringe sólo a los cazadores indígenas. Al contrario de lo que ocurre en Argentina y Uruguay (Dabezies, 2019; Di Candia Cutinella y Dabezies, 2020), en Brasil el jabalí (*Sus scrofa*) es la única caza legalmente permitida en todo el territorio nacional. Sin embargo, en rigor, lo que está permitido no es la cacería del jabalí, sino su exterminio o erradicación por considerársele una especie exótica e invasora⁴, en suma,

4 El jabalí está categorizado legalmente como una plaga y, por lo tanto, debe ser buscado y sacrificado sin tregua, tal como acontece con las plagas agrícolas como las langostas, las hormigas y las malas hierbas.

una plaga. Pero al margen de las múltiples confusiones semánticas que suscita esta extraña clasificación de un mamífero como plaga (similar, por tanto, a lo que solemos pensar de los insectos), e igualmente al margen de que esta clasificación ignora por completo los paisajes multiespecíficos que los jabalíes han venido componiendo desde su introducción en el cono sur de América (Sordi, 2017), los “erradicadores” de jabalíes insisten en proceder siguiendo su propia ética, una ética de cazadores. Éstos afirman, por tanto, que se trata de cazar, no de exterminar. Regulan armas y tiempos de caza, salvan hembras y crías, disecan cabezas como trofeos, procesan y comen o distribuyen la carne porque argumentan que es absurdo dejar pudrir los cadáveres (Sordi, 2017; Guillard, 2019). Se comportan, por tanto, como cazadores, desafiando la ley y, así, han venido haciendo de la supuesta lucha contra esta “plaga” un rotundo fracaso.

Todo esto no significa, por supuesto, que todavía existan problemas para una definición precisa de lo que es la caza y que los estudios pluridisciplinarios no sean fundamentales para definir el alcance y la caracterización del fenómeno. Parece necesario, siguiendo los pioneros pasos de Heonik Kwon (1988), ampliar el significado de lo que constituye la caza más allá del acto de matar. ¿Dónde comienza la cacería y dónde finalmente termina? Algunos estudios sugieren que la caza comienza mucho antes de la búsqueda de presas, a veces en los sueños de los cazadores, por ejemplo (Surrallés, 2009), y termina mucho después de que el animal es asesinado, en la cocina o durante una comida, y en la búsqueda del destino adecuado de restos o despojos (huesos, pieles, plumas, etc.). En este último caso, las mujeres serían también participantes fundamentales del fenómeno de la caza en varias partes del proceso, y no sólo cuando fabrican y manejan armas, buscan y matan animales, como se sabe que hacen, y mucho más de lo que se suele pensar (García, 2016).

Pero, manteniendo el foco en los animales cazados, la pregunta que queda es: por mucho que incorporemos diferentes procesos, agentes y operaciones vinculadas a la caza de animales en un sentido amplio –incluso aunque vaya mucho más allá de la descripción más materialista de la cacería como producción o trabajo–, ¿todos estos movimientos no están dirigidos hacia un solo fin que es precisamente el acto de la muerte? Si no es para matar, ¿para qué cazar? ¿No es,

después de todo, matar/dar muerte lo que otorga la definición mínima de la caza de animales? Es una operación sobre lo vivo, con lo vivo, pero ¿no podríamos decir, también, contra lo vivo? Porque la reunión en el bosque no es feliz para todos. La pregunta a plantearse, por tanto, sería: ¿cuál es la especificidad del objeto que llamamos “caza”? Y, en este caso, ¿no sería necesario que empezáramos a diferenciar caza de captura, por ejemplo? Esta diferencia puede ser interesante para que pensemos en el estatuto de la caza con trampas, pensando en la distinción que hace, por ejemplo, el idioma inglés, entre *hunting* y *trapping* (y el idioma español: cazar y trampear). Cazamos para capturar (cazar pájaros) y capturamos cuando cazamos (lo que luego será abatido), es un hecho. Pero, ¿no son, en otros contextos, dos operaciones distintas? Los Karitiana —un colectivo indígena de lengua Tupí en la Amazonía Brasileña— dicen, cuando salen a cazar, que van a “matar caza” (hay una “voluntad” y una “disposición” de cazar/matar, conforme Bechelany, 2017), y esto no siempre tiene que ver, por ejemplo, con la captura de animales vivos (como mascotas), aunque puede ser consecuencia de la matanza de animales adultos —para lo que podríamos, también, repensar el “doble vínculo” entre la caza y la cría de animales, lo que supone, una vez más, articular la reflexión sobre la caza con muchas otras prácticas relacionadas con los animales—⁵.

Creemos necesario, por tanto, no olvidar nunca las relaciones de poder y asimetría que configuran las prácticas cinegéticas, pero también incluir la relación con los animales y entre animales (y no sólo entre agentes human*s). En este sentido, la atención al juego entre las posiciones de sujeto y objeto —que se extraen, según Viveiros de Castro (1996), de la oposición entre depredador y presa, respectivamente— se vuelve algo más compleja, ya que no basta simplemente con rechazar la dicotomía; hay que matizarla con precisión y, nosotros diríamos, con alguna justicia.

En todo caso, si la caza debe ser analizada como un encuentro entre sistemas (un cazador, una presa y un conjunto de otros agentes, en un escenario siempre multiespecífico), ¿cómo definir la variación local

5 Al respecto aún existe un debate abierto, como muestra la ya vieja controversia entre Erikson (1987) y Descola (1998 y 1999) sobre el estatuto de la tenencia de mascotas en la Amazonía —pero también en otros lugares, como sugiere el mismo Erikson, en otro texto (2000)—.

del fenómeno, incluso partiendo del supuesto de que existen mecanismos estructurales comunes que conectan la caza indígena con la caza no indígena, por ejemplo, y que permiten ubicar ciertas constantes del fenómeno en todo el planeta? ¿Parte de esta variación depende de la “naturaleza” de la especie cazada? ¿Se trata de “especies”? ¿Consiste en observar a los animales, atender a sus anatomofisiologías, a sus comportamientos? Pero, ¿desde qué perspectiva? ¿Sirve encuadrado todo en la zoología como disciplina o, por así decirlo, en las etnozoo- logías nativas? ¿Cómo articular las dos perspectivas? En resumen, parece que seguimos con una pregunta, centrada en los animales, ya que todavía no hallamos una respuesta satisfactoria: ¿cómo, después de todo, podemos integrar a los animales en esta discusión, sin reducirlos a la condición de presa/objeto a la espera del tiro fatal del cazador? Pero, también, y de eso se trata, sin necesidad de recurrir a teorías (nativas o científicas) sobre la interioridad del animal. Es decir, pensar en el momento en que se desarrolla la cacería, en el que las teorías parecen importar menos que las prácticas y las acciones (y la fisicalidad⁶ de los implicados). Y, finalmente: ¿vale la pena separar acción y teorización?

Por último, la relación entre la ciencia occidental y las ciencias nativas, para ser mejor comprendida tanto teóricamente como desde un punto de vista metodológico, requiere una reflexión sobre otro conjunto de fenómenos comunes a los cazadores de todo el mundo: los sentidos corporales (visión, oído, tacto, olfato). Los cazadores –tanto human*s como animales–, involucran en la caza el aparato perceptivo que informa parte de lo que estos no dicen, lo que podría integrar una genuina etnografía de las prácticas cinegéticas más allá de lo verbal. Creemos que aún está fuertemente vigente la necesidad de investigaciones más detalladas sobre qué son estos sentidos y cómo operan en diferentes contextos, para no tratar con modalidades de percepción que son extrañas a otros mundos. Cabe entonces preguntarse: ¿qué es oler? O, ¿qué es un olor? Y, ¿cómo es percibida y comprendida la presencia de un olor por los cazadores en diferentes lugares y, por el contrario, por los animales cazados? Las discusiones en torno a la sinestesia, muy adelantadas por Tim Ingold (2000), por ejemplo,

6 Pensamos en las nociones de interioridad y fisicalidad *sensu* Philippe Descola.

apuntan en la dirección de repensar qué son los sentidos, más allá de su fisiología. ¿Qué sentidos corporales actúan en la caza activando diferentes partes del cuerpo? ¿Cuáles son los sentidos relevantes: el olfato, la vista, el oído? ¿Es el oído mucho más efectivo que el olfato en el bosque (del mismo modo que parece ser más efectivo que la vista)? En muchos casos, incluso, tenemos combinaciones sinestésicas entre los sentidos que separamos, difíciles de conceptualizar o, incluso, de percibir, como sonidos que tienen olores, zumbidos-olores, y otras combinaciones que nos sugieren todo un conjunto de modalidades de percepción que, fundamentales en la práctica cinegética, también hablan sobre la rica variedad de compromisos sensoriales y afectivos entre los grupos human*s y la inmensa variedad de seres otros-que-human*s que habitan el mundo.

Todas estas consideraciones sobre significados, percepciones, formas y actos de matar y sobre la ética en el encuentro entre los cazadores human*s y sus presas animales, aunque sólo se hayan esbozado anteriormente, siempre deben recordarnos que la caza es, por definición, una “relación multiespecie” (Kirksey y Helmreich, 2010). Por ello, conforma una invitación a investigaciones interdisciplinarias que integren, además de la Antropología y la Etnobiología o la Etnozootología, también, obviamente, a las Ciencias Biológicas (incluidas la Etología y la Ecología), además de a otras Ciencias Humanas, como la Historia, la Sociología, la Economía y todas las demás disciplinas que puedan aportar teorías, métodos e interpretaciones que nos permitan avanzar en la comprensión de este fenómeno cuya simpleza –el encuentro mortal entre cazado y cazador– es sólo aparente.

Palabras finales

Para cerrar estas reflexiones, estamos convencidos de que el comportamiento animal tiene mucho que ver con la variación y las elecciones sociotécnicas vinculadas a la caza. Sin embargo, es este “comportamiento” el que necesita ser matizado, pues entendemos que no surge sólo de lo que nos dice la biología, sino que deviene, en sí mismo, un producto material-semiótico de relaciones que, por eso mismo, está abierto a cambios, adaptaciones y transformaciones constantes.

Llegado este punto, encarar estudios pluridisciplinarios pareciera ser la llave que abre las múltiples puertas hacia las mutuas comprensiones humano-animal/animal-humano.

Finalmente es a una coreografía ontológica (para hablar con Donna Haraway (2003), una vez más) interpretada por la inseparable pareja cazador-presa (mínimamente) a la que debemos mirar. Y las respuestas de los animales a las acciones de los cazadores y a los procedimientos e innovaciones sociotécnicas siempre deben importarnos. Las técnicas cambian, los cazadores cambian y los animales también cambian, porque tienen “ciencia” o “comprensión”, porque los animales piensan, algunos son incluso “muy inteligentes”. La pregunta es, entonces: ¿qué quieren decir exactamente nuestros interlocutores e interlocutoras cuando dicen que los animales piensan o entienden suponiendo, claramente, que no piensan o entienden exactamente de la misma manera como alguna zoología dice que los animales piensan y entienden? ¿Estamos preparados y preparadas para escuchar lo que los indígenas, campesinos, cazadores urbanos, etc. tienen para contarnos sobre sus vínculos afectivos con las presas? Cerrando estas reflexiones, Tim Ingold respondería:

[...] más que tratar lo que otros dicen como evidencia de disposiciones tácitas ya programadas en ellos por fuerza de la tradición, estamos más dispuestos a ser educados por ellos. Reconocemos que las personas cuyos estudios se basan en una prolongada experiencia de compartir la vida con los animales tienen mucho para enseñarnos, sólo si estamos preparados para prestar atención a lo que tienen para decir. Entonces, de hecho, los animales hacen ellos mismos, una vez que se reconozca que también pueden estar presentes para nosotros humanos como los seres que son, con sus propias vidas que dirigir e historias que contar, en vez de meramente como sustitutos semióticomateriales para proyectos humanos o como objetos de una clasificación (2018, p. 13).

Vamos, entonces, a circunnavegar los mundos multiespecies y pluridisciplinarios de la cacería con la brújula de un devenir plural.

Esto último, tal como menciona Juliana Fausto, “exige un esfuerzo conceptual” (2023, p. 15), claramente, pero es el esfuerzo que producirá los entendimientos mutuos –entre human*s y más-que-human*s–, para el florecimiento de la vida, aunque estemos hablando de matar y morir.

Referencias

- Adams, Carol. 2018. *A política sexual da carne: uma teoria crítica feminista-vegetariana*. São Paulo, Editora Alaúde.
- Aguiar, José y Barbosa, José. 2013. Ouvindo os caçadores do semiárido: natureza, cultura, memórias e percepções acerca da caça no agreste paraibano. En R. Dias y J. Araújo (orgs.), *Representações do sertão: poder, cultura e identidades* 403-429. São Paulo, Humanitas/PPGH-USP.
- Antunes, André Pinassi; Shepard Jr., Glenn y Venticinque, Eduardo. 2014. O comércio internacional de peles silvestres na Amazônia brasileira no século XX. *Boletim do Museu paraense Emílio Goeldi - Ciências Humanas*, 9(2): 487-518.
- Arluke, Arnold. 2006. *Jus a dog: understanding animal cruelty and ourselves*. Philadelphia, Temple University Press.
- Baptista, Jean. 2004. *Jesuítas e guarani na pastoral do medo: variáveis do discurso missionário sobre a natureza (1610-1650)*. Tesis de Maestría PUCRS, Porto Alegre.
- Bechelany, Fabiano Campelo. 2017. *Suasêri: a caça e suas transformações com os Panará*. Tesis de Doctorado, Universidad de Brasília, Brasília.
- Berlin, Brent. 1992. *Ethnobiological classification. Principles of categorization of plant and animals in traditional societies*. Princeton, Princeton University Press.
- Berlin, Brent; Breedlove, Dennis E. y Raven, Peter. H. 1973. *General Principles of Classification and Nomenclature in Folk Biology*. *American Anthropologist*, 75: 214-249.
- Blaser, Mario. 2009. La ontología política de un programa de caza sustentable. *World Anthropologies Network (WAN)/Red de Antropologías del Mundo (RAM)* 4: 81-108.
- Cartmill, Matt. 1996. *A view to a death in the morning: hunting and nature through history*. Harvard, Harvard University Press.
- Campos, Marilena Altenfender. 2011. *Cruzando saberes: etnoecología e caça no rio Cuieiras*. São Paulo, Annablume.
- Castro, Sádía. 2011. *O elogio do cotidiano: a educação ambiental e pedagogia silenciosa da caatinga no sertão do Piauí*. Fortaleza, Edições UFC.

- Clément, Daniel. 1998. The historical foundations of ethnobiology (1860-1899). *Journal of Ethnobiology*, 18(2): 161-187.
- Conklin, Harold. 1954. An Ethnoecological approach to shifting agriculture. *Academy of Sciences*, 17: 133-142.
- Curtis, Helena y Barnes, Sue. 1993. *Biología* (5ta. edición). Buenos Aires, Editorial Médica Panamericana.
- Dabezies, Juan Martín. 2019. Discursos y tensiones entre caza, conservación y derechos de los animales en Uruguay. *Revista Etnobiología*, 17(2): 11-24.
- Descola, Philippe. 1998. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, 4(1): 23-45.
- Descola, Philippe. 1999. Des proies bienveillantes. Le traitement du gibier dans la chasse amazonienne. En F. Héritier (org.), *De la violence II*: 19-44. Paris, Editions Odile Jacob.
- Descola, Philippe. 2016. La composición de los mundos: conversaciones con Pierre Charbonnier. Buenos Aires, Capital Intelectual.
- Di Candia Cutinella, Antonio y Dabezies, Juan Martín. 2020. Identidad y Comunidad en la Fiesta del Jabalí de Aiguá. Tekoporá. *Latin America Review of Environmental Humanities and Territorial Studies*, 2(2): 60-75.
- Dizard, Jan. 1994. *Going wild: hunting, animal rights, and the contested meaning of nature*. Amherst, University of Massachusetts Press.
- Douglas, Mary. 1957. Animals in Lele Religious Symbolism. *Journal of the International African Institute*, 27(1): 46-58.
- Duarte, Regina Horta. 2013. "Birds and scientists in Brazil: in search of protection, 1894-1938". En M. Few y Z. Tortorici (eds.), *Centering animals in Latin American history*: 270-301. Durham, Duke University Press.
- Erikson, Philippe. 1987. De l'appropriation à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarization en Amazonie amérindienne. *Techniques et Cultures*, 9: 105-140.
- Erikson, Philippe. 2000. The social significance of pet keeping among Amazonian Indians. En A. Podbersceck, E. S. Paul y J. Serpell (eds.), *Companion animals and us*: 7-26. Cambridge, Cambridge University Press.
- Evans-Pritchard, Edward. 1978. *Os Nuer*. São Paulo, Perspectiva.

- Fanaro, Luisa. En prensa. La caza de trufas negras (*Tubermelanosporum*) en Chile: aproximaciones y distanciamientos con otras prácticas cinegéticas. Mimeo.
- Fausto, Juliana. 2023. La cosmopolítica de los animales. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus.
- Garcia, Uirá. 2016. Caçar, um verbete. *Teoria e Cultura*, 11(2): 124-135.
- Geertz, Clifford. 1989. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro, ltc.
- Govindrajan, Radhika. 2018. Animal intimacies: interspecies relatedness in India's Central Himalayas. Chicago, University of Chicago Press.
- Guillardi, Bruno. 2019. Invasor (in)conveniente: o manejo de javali como política pública. Tesis de Maestría, UFSCar.
- Haraway, Donna. 2004. Race: universal donors in a vampire culture. It's all in the family: biological kinship categories in the twentieth-century United States. En *The Haraway Reader*: 251-293. London/New York, Routledge.
- Haraway, Donna. 2007. When species meet. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Harris, Marvin. 2007[1980]. Vacas, cerdos, guerras y brujas. Madrid, Alianza Editorial.
- Haudricourt, André-Georges. 1962. Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui. *L'Homme*, 2(1): 40-50.
- Hell, Bertrand. 1999. Enraged hunters: the domain of the wild in north-western Europe. En P. Descola y G. Pálsson (eds), *Nature and society: anthropological perspectives*: 205-217. London/New York, Routledge.
- Henderson, Junius y Harrington, John Peabody. 1914. Ethnobiology of the Tewa Indians. *Bureau of American Ethnology Bulletin*, 56: 1-76.
- Hugh-Jones, Stephen. 1996. Bonnes raisons mauveine conscience? De l'ambivalence de certains amazoniens envers la consommation de viande. *Terrain*, 26: 123-148.
- Hunn, Eugene. 2007. Ethnobiology in Four Phases. *Journal of Ethnobiology*, 27(1): 1-10.
- Ingold, Tim. 1995. Humanidade e animalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28: 1-15.
- Ingold, Tim. 2000. The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling, and skill. New York, Routledge.

- Ingold, Tim. 2018. ¿Qué es un animal en la América del Sur indígena? En C. Medrano y F. Vander Velden (eds.), ¿Qué es un animal?: 9-13. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Rumbo Sur.
- Johnston, Jay y Probyn-Rapsey, Fiona (eds.). 2013. *Animal death*. Sidney, Sidney University Press.
- Kirksey, S. Eben y Helmreich, Stefan. 2010. The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, 25(4): 545-576.
- Kwon, Heonik. 1998. The Saddle and the Sledge: Hunting as Comparative Narrative in Siberia and Beyond. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(1): 115-127.
- Leach, Edmund. 1964. Anthropological aspect of language: animal categories and verbal abuse. En E. Lenneberg (ed.), *New Directions in the Study of languages*: 23-63. Cambridge, MIT Press.
- Lestel, Dominique. 2011. *Apologie du carnivore*. Paris, Fayard.
- Lévi-Strauss, Claude. 1972[1962]. *El pensamiento salvaje*. D. F. México, Fondo de Cultura Económica.
- Ludwig, David y Weiskopf, Daniel A. 2019. Ethnoontology: Ways of world-building across cultures. *PhilosophyCompass*. 2019. [<https://doi.org/10.1111/phc3.12621>, capturado el 25 de octubre de 2019]
- Medrano, Celeste y ValderVelden, Felipe (eds.). 2018. ¿Qué es un animal? Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Rumbo Sur.
- Medrano, Celeste. 2012. Cazando a la cazadora: cuestiones sobre la posición de la mujer toba en los ámbitos políticos y públicos, domésticos y privados. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 41(1): 123-146.
- Olivier, Guillem. 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica: Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*. México, CEMCA/IIH-UNAM/Fideicomiso Teixidor/FCE.
- Robbins, Paul. 1998. Shrines and butchers: animals as deities, capital, and meat in contemporary North India. En J. Wolch y J. Emel (eds.), *Animal geographies: place, politics, and identity in the nature-culture borderlands*: 218-240. London, Verso.
- Sahlins, Marshall. 1976. *Culture and practical reason*. Chicago, University of Chicago Press.
- Sordi, Caetano. 2017. *Presenças Ferais. Invasão biológica, javalis asselvajados (Sus scrofa) e seus contextos no Brasil Meridional em perspectiva antropológica*. Tesis de Doctorado, Porto Alegre, UFRGS.

- Surrallés, Alexandre. 2009. En el corazón del sentido: percepción, afectividad, acción en los Candoshi, Alta Amazonia. Lima, IFEA/IWGIA.
- Süssekind, Felipe. 2014. O rastro da onça: relações entre humanos e animais no Pantanal. Rio de Janeiro, 7Letras/FAPERJ.
- Svanbert, Ingvar y Łuczaj, Łukasz (eds.). 2014. *Pioneers in European Ethnobiology*. Uppsala, Uppsala Universitet (Uppsala Studies on Eastern Europe 4).
- Tambiah, Stanley J. 1969. Animals Are Good to Think and Good to Prohibit. *Ethnology*, 8(4): 423-459.
- Teixeira, Jorge Luan. 2019. *Caçando na Mata Branca: Conhecimento, movimento e ética no sertão cearense*. Tesis de Doctorado, Río de Janeiro, UFRJ.
- Vander Velden, Felipe. 2012. *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo, Alameda.
- Vander Velden, Felipe. 2018. *Jóias da floresta: antropologia do tráfico de animais*. São Carlos, Edufscar.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2 (2): 115-144.
- Willerslev, Rane. 2007. *Soul hunters: hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley, University of California Press.