

¿Soy yo la que sueña? La emergencia de los sueños de campo y los sueños brujos en una etnografía y una vida*

María Carman¹ 

<https://doi.org/10.18046/recs.i45.02>

Cómo citar: Carman, María (2025). ¿Soy yo la que sueña? La emergencia de los sueños de campo y los sueños brujos en una etnografía y una vida. *Revista CS*, 45, a02. <https://doi.org/10.18046/recs.i45.02>

Resumen: En este artículo exploré parte del universo que se abre al etnógrafo/a, a partir de lo que denominé los *sueños de campo*. ¿Cómo conferir entidad a ese material, en apariencia irrelevante? ¿Qué nuevos agenciamientos se ponen en juego en los sueños de campo y cómo tener la delicadeza de no arruinarlos en su posterior inscripción? Para responder estas preguntas, retomé fragmentos de dos etnografías que emprendí en Buenos Aires en distintas décadas: con habitantes de casas tomadas en los años noventa y en torno a una causa judicial reciente que declaró sujeto de derechos a la orangutana Sandra, confinada entonces en el zoológico local. Así, fue posible ver que los sueños de campo pueden retomar *habitus* de las personas con las que trabajamos, albergar un encuentro multiespecie, ser un *eso piensa* que se tramita a través de nosotros o bien reinventar nuestros modos de pensar y practicar el oficio.

Palabras clave: sueños, relaciones humano-animal, etnografía

* El artículo surgió de etnografías realizadas entre 1993 y la actualidad. La primera investigación se encuentra finalizada (1993-2003), mientras que la segunda está en curso. Este último trabajo se desarrolla en el marco del proyecto UBACYT 20020170100052BA, Tensiones entre prácticas del habitar de los sectores populares y políticas urbanas o ambientales: análisis etnográfico en diversos espacios bajo conflicto (2018-2023), y del proyecto CAID-UNL Meulen ii. Profundización de aportes jurídicos sobre la cuestión ecológica en clave latinoamericana (2021-2024). Dicho trabajo ha recibido financiamiento de la European Union's Horizon Research and Innovation Programme: Proyecto 2020, Contested_Territory (Marie Skłodowska-Curie Grant Agreement núm. 873082) y Proyecto 2021-SE-01, Speak4Nature: Interdisciplinary Approaches on Ecological Justice (Marie Skłodowska-Curie Grant Agreement núm. 101086202). Artículo de investigación recibido el 05.02.2024 y aceptado el 27.01.2025.

I. Universidad de Buenos Aires y CONICET (Buenos Aires, Argentina)



Is it me who dreams? The emergence of field dreams and witch dreams in an ethnography and a life

Abstract: In this article, I want to explore a part of the universe that opens up to the ethnographer through what I call Field dreams. How to confer entity to this seemingly irrelevant material? What new agencies come into play in field dreams, and how to be delicate enough not to ruin them in their subsequent inscription? To answer these questions, I will revisit fragments from two ethnographies I conducted in Buenos Aires in different decades: one with residents of squatted houses in the 90s and another around a recent judicial case declaring Sandra, the orangutan confined in the local zoo, as a rights-bearing subject. Field dreams can take up *habitus* of the people we work with, harbor a multispecies encounter, be a thinking entity that processes itself through us, or reinvent our ways of thinking and practicing our craft.

Keywords: Dreams, Human-Animal Relationships, Ethnography

Introducción¹

Los sueños también forman parte de lo empírico y son una faceta de lo real. Brotan de y trabajan sobre el mundo, y aprenden a estar en sintonía con sus lógicas especiales y sus frágiles formas de eficacia.

Eduardo Kohn (2021: s.p.)

Quise explorar parte del universo que se abre al etnógrafo/a a partir de lo que denominé los *sueños de campo*². ¿Cómo conferir entidad a ese material, en apariencia irrelevante? ¿Qué nuevos agenciamientos se ponen en juego en esos sueños y cómo tener la delicadeza de no arruinarlos en su posterior inscripción, si esta acontece alguna vez?

1. Una primera versión de este trabajo fue presentada en noviembre de 2020 en el marco del *workshop* La irrupción de lo extraordinario en el trabajo de campo, organizado por el equipo de investigación Perspectivas etnográficas sobre las memorias de la represión y la violencia política en el pasado reciente: cuerpos, identidades y territorios (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina) y el Grupo de Trabajo en Antropología Social y Ambiental (IANIGLA-CONICET Mendoza). La primera parte del trabajo se basó en una etnografía que fue mi tesis doctoral (Carman 2006a), mientras que la segunda retomó aspectos de una etnografía en colaboración en curso (Carman; Berros, 2021; 2022).

2. Las citas en bastardilla del artículo pertenecen a conceptos, locuciones extranjeras de uso infrecuente o bien a expresiones textuales vertidas en entrevistas y notas periodísticas.

Para responder parte de estas preguntas retomé fragmentos de dos etnografías que emprendí en Buenos Aires en distintas décadas. En ambos casos, quise componer un juego de espejos entre el suceso tangible y su aparente sucedáneo en el sueño. ¿O el acontecimiento en la vigilia es el sucedáneo del sueño?

Desde mi perspectiva, un sueño de campo puede ser definido como una de las afectaciones específicas de nuestra práctica, susceptible de transformarse en conocimiento antropológico, al igual que otras afectaciones de experimentación directa, intensa, cercanas al inconsciente y prácticamente inenarrables de nuestro oficio (Favret-Saada, 2013). Por su parte, un *sueño de campo brujo* es una subcategoría del anterior que anticipa o presagia acontecimientos relevantes de nuestra etnografía. En ambos casos, los sueños prolongan la incesante conversación e inmersión en un mundo que es el trabajo de campo, sumando no solo nuevos matices, colores y formas, sino también, en los episodios más epifánicos, líneas novedosas de exploración analítica.

En el primer apartado abordo un enredo de acontecimientos sueño/vigilia que tuvo lugar durante un trabajo de campo con habitantes de casas tomadas porteñas en los años noventa. En el segundo me concentro en otro enredo de acontecimientos sueño/vigilia que involucra a abogados, jueces, proteccionistas, un expediente judicial y audiencias públicas, un zoológico y un santuario, a dos etnógrafas —mi colega Valeria y yo misma— y una orangutana.

Si cada etnografía es, como señaló Ghasarian (2008), el reflejo de una sensibilidad, esta solo puede verse enriquecida por la incorporación reflexiva de los sueños de campo, los sueños brujos y otras experiencias que desafían los umbrales de comprensión de la ciencia moderna.

¿Cómo hacer, dentro de los límites de nuestro estar-en-el-mundo occidental, para no separar esos distintos territorios existenciales en los cuales nos movemos? (Goldman, 2003). Pese a que nos encontramos lejos de aquellas sociedades que comparten sus sueños³ para volver inteligibles sus significados y los posibles pasos a seguir, ¿por qué no retomar parte de ese espíritu para emprender apuestas colectivas en los aspectos difíciles, íntimos o incluso inverosímiles de nuestro oficio etnográfico?

Durante el transcurso de esos dos trabajos de campo, la conexión con los sueños implicó un riesgo: dar lugar a un *eso piensa*⁴ que se desplegaba a través

3. Algunos ancianos *inuits* consideran que la alta tasa de suicidios de los jóvenes en la actualidad se debe, en parte, a la pérdida de la costumbre de compartir y narrar los sueños (Bordin como se citó en Tobón, 2015).

4. Esta idea se desarrolla en el apartado titulado Un doble agenciamiento, en la nota al pie 13.

de mí. Lejos de silenciarlos, el desafío consistió en vivir los sueños no solo como parte del compromiso con el campo, sino como un instrumento más de aprehensión de las complejas problemáticas que allí sucedían.

Un sueño de campo brujo

El primer enredo de acontecimientos sueño/vigilia que voy a relatar transcurrió entre enero de 1995 y noviembre de 1998. Hice trabajo de campo desde 1993 hasta 2003 con personas que ocupaban casas y depósitos en las manzanas próximas al exmercado central de frutas y verduras Abasto Proveedor de la ciudad de Buenos Aires, que se encontraba clausurado desde 1984.

La mayor parte de las casas tomadas se encontraba sobre las calles laterales de dicho mercado, entreveradas con hoteles-pensión, conventillos y edificios de departamentos. Buena parte de los sectores medios que habitaban en el barrio del Abasto —que algún periódico nacional se complacía en nombrar como el Bronx porteño— consideraba a los ocupantes como inmigrantes ilegales de Perú y Bolivia, pese a que la mayoría de ellos provenía de las provincias nortenas del país.

El inmenso edificio del exmercado fue reabierto bajo la forma de un *shopping* —como se le dice comúnmente al centro comercial en Argentina— en noviembre de 1998, tras desalojar a buena parte de los habitantes de casas tomadas de sus alrededores en los meses previos. El día de la inauguración, naturalmente, fui a observar ese evento político paradigmático de la historia barrial.

Este se produjo bajo el estruendo nocturno de fuegos artificiales y una fiesta en su interior al que solo se podía acceder a través de tarjetas VIP. Desde muy temprano, el público se agolpó en las entradas del *shopping* para seguir de cerca los pormenores de la fiesta. Contenida por una custodia privada con vistosos uniformes, la gente del barrio intentaba reconocer tras los cristales a personajes famosos o vislumbrar los platos del banquete que había sido ideado para ser visto desde afuera y consumido tanto material como simbólicamente.

A solo media cuadra de allí, los ocupantes sin agua corriente ni desagües cloacales se bañaban en una pileta en la vereda, encendían un fuego a la intemperie y disponían a su alrededor sillas y elementos de cocina para preparar la cena.

Mientras participaba del evento de la inauguración del *shopping* y tomaba notas tuve una sensación física de ya haber estado allí. Yo había soñado la inauguración casi en los mismos términos —y con el mismo espíritu— de aquello que estaba sucediendo en ese instante frente a mis ojos. Nunca había recordado la existencia de ese sueño sino hasta ese día en que volví a experimentar las mismas sensaciones. El sueño debía haber sucedido unos cuatro o cinco años atrás. Al

volver a mi casa lo busqué en mis cuadernos de campo de aquellos años, pero no estaba allí. Sin embargo, no tenía dudas de que lo había anotado. Finalmente, lo hallé en uno de mis cuadernos de sueños.

Tanto en los cuadernos de campo como en los diarios de sueños escribo el relato de los sucesos velozmente, pues no quiero perder ningún detalle. En aquel entonces jamás grababa ni tomaba nota frente a mis interlocutores. En los sueños también suelo llevar un registro escrito, pero ese cuaderno queda arrumbado en un espacio irrecuperable.

Por más que transcurriese en el barrio donde yo realizaba mi etnografía, yo no consideraba un sueño como un registro de campo posible: mi noción de los límites de la disciplina no hubiera permitido, en ese momento, una herejía semejante. El sueño se encontraba, por así decirlo, en otro resquicio ontológico, ilegítimo respecto de la vigilia y de la ciencia. Como nos recuerda Ingold (2015), la ciencia moderna se legitima apelando a los datos, verificados una y otra vez en una búsqueda interminable de la verdad a través de la eliminación del error. El autor trabaja las consecuencias funestas que tuvo, para la vida humana, el mandato de las ciencias modernas de proscribir los sueños y la imaginación de las realidades que se pretenden describir, como si la búsqueda de la verdad de las cosas fuese una prerrogativa exclusiva de la ciencia racional. “Así, la ciencia le concede a la imaginación el poder de conjetura —de pensar ‘por fuera del molde’—, pero solo al proscribirla de la realidad misma a la que ofrece sus ideas” (Ingold, 2015: 19).

Fechado en enero de 1995, el sueño manuscrito irrumpió frente a mí y me dejó perpleja. Como señaló Jung (1997), el testimonio del soñador choca con una inmensa resistencia por parte de la consciencia. No sabía cómo incorporar ese cúmulo de elementos libres —similares a los monstruos informes y arcaicos de Lovecraft— a mi quehacer antropológico por la orfandad teórica en la que me encontraba sumida, ya que la mayor parte de la literatura se ocupa de los sueños de los nativos y no de la etnógrafa. Existen, sin embargo, notables excepciones, como los trabajos de Belaunde (2022b), Marconetto (2022), Robledo (2022), Tedlock (1999) o Tobón (2015), que recuperan los sueños de antropólogos/as en el marco de trabajos de campo heterogéneos.

El sueño narraba la inauguración de un *shopping* en el mercado de Abasto, a pesar de que en aquella época el predio permanecía desocupado y no había vestigios de una reapertura. También anticipa las *torres-country* de las cuadras aledañas y repone el clima social de *liberación nacional* y recuperación patria que se vivió al momento de reapertura del edificio, casi cuatro años después. Transcribo parte del sueño de enero de 1995, con ligeros cambios de su versión inicial en medio de la noche, y, a continuación, trazo algunas correspondencias con la posterior inauguración del *shopping* en noviembre de 1998.

Finalmente arrancan las obras en el Mercado de Abasto para la construcción de un shopping. (...) La policía desaloja violentamente setenta casas tomadas de la zona y se arma un gran revuelo.

Una foto gigante con las dos naves del mercado preside la portada del diario. (...) La gente eufórica ha salido a festejar este esperado acontecimiento de recuperación patria: así es vivido el proceso simultáneo de recuperación del mercado (que también estaba ocupado por familias) y de las casas tomadas del barrio... es algo así, para los vecinos, como que las Malvinas vuelvan a ser argentinas. Entonces, se ve un desfile de maestros y chicos de una escuela del Abasto llevando unos absurdos banderines de colores que flamean al son de sus cánticos que dicen simplemente: Abastooo... Abastoo.

No faltan los oportunistas de última hora que venden su arsenal de fotos, souvenirs y pequeños recuerdos de Carlos Gardel en improvisados en las esquinas que rodean al mercado, escenario central y reversible del festejo patrio. Ellos anuncian su mercadería, que viene a ser una suerte de escarapela para la ocasión, con mezcla de estampita de San Cayetano o Don Orione. Además de un triunfo nacional, la recuperación del barrio tomado es una obra mágica, divina.

Gran algarabía en los cuatro costados del mercado. Abro uno de los periódicos y veo una fotografía magnífica de las naves del mercado. (...) El titular de la nota reza, exultante, que ya no han de mostrar más en sus páginas esas patéticas postales de las calles Guardia Vieja y Humahuaca muriendo contra el mercado con toda su miseria y basura; otra es ahora la imagen del Abasto.

Cruzando la calle del otro lado de la avenida Corrientes, insólitamente, me encuentro con un hermoso jardín de flores rojas. Me recuerda a los parques del lujoso hotel Llao Llao de Bariloche, que no puede ser caminado por cualquier mortal, al igual que este virgen jardín del Abasto. (María Carman, registro de campo, 16.01.1995)

Veamos a continuación las principales coincidencias:

- a) Al igual que en el sueño, la inauguración del *shopping* estuvo precedida de un relevante número de desalojos. Al menos cuatro casas de vastas proporciones —tres plantas cada una y un promedio de cuarenta habitantes por casa— fueron desalojadas entre 1997 y 1998.
- b) La publicidad aparecida en los medios de comunicación durante la semana de inauguración del *shopping*, casi cuatro años después que mi sueño, tam-

bién estuvo presidida por la imponente figura de las dos naves amarillas del mercado.

- c) Semanas antes de la inauguración, algunos periódicos nacionales denunciaron que miles de intrusos, en su mayoría extranjeros ilegales, habían ocupado parte de los cinco niveles del edificio (Redacción La Nación, 1998), pese a que esto jamás sucedió durante los 14 años en que el mercado permaneció cerrado.
- d) El *shopping* del Abasto fue imaginado como un auténtico patriota que vino a restaurar el orden de las cosas precisamente en un momento donde la indignación social y la xenofobia alcanzaron un punto máximo: gracias a la inversión privada, el mercado —y el barrio todo— por fin habría de liberarse de las *invasiones extranjeras*.
- e) La imagen específica de este centro comercial se construyó, entre otras cosas, a partir de la apropiación del nombre Abasto en facetas diversas, ya sea esculpido, dibujado o pintado en diversas superficies: los uniformes de los jóvenes que trabajaban allí, las puertas de entrada, los afiches de los muros externos, las pancartas de su interior y las rampas para personas con discapacidad.
- f) El diseño del *shopping* contempla inmensas superficies vidriadas que sugieren un atributo de reversibilidad. Desde su interior pueden verse con nitidez los movimientos de la cortada Carlos Gardel, casi como si se estuviera allí presente, o como si ambos espacios fueran intercambiables. Tal como se narra en el sueño, los habitantes populares incorporaron rápidamente al *shopping* en sus estrategias cotidianas de vida, apostándose en sus esquinas para pedir dinero u ofrecer algunos productos.
- g) El patrimonio local concentrado alrededor de la figura del célebre cantor de tangos Carlos Gardel devino en una suerte de patrimonio religioso, en tanto este se erigió como un fenómeno de religiosidad popular (Carman, 2006a). La dimensión religiosa a la que siempre apela este tipo de ceremonias (Abélès, 1997) se apoyó en su figura, encarnado como el *libertador* del barrio *usurpado y en estado de abandono*.
- h) Por último, y en sintonía con mi sueño, las *torres-country* se inauguraron en 1999 a una cuadra del *shopping*: Se trata de edificios rodeados de parque, cercados y vigilados (Carman, 2006a; 2011).

Cuando trasladamos nuestro sueño a palabras, nos queda siempre una sensación de vaguedad, un gusto a poco. Existe una dificultad inherente a expresar

las experiencias del sueño en la estructura lineal y discursiva del lenguaje verbal (Crapanzano, 2003; Tedlock, 2001). Sin embargo, esas contradicciones —juicios que parecen erráticos, descripciones imprecisas— son el sello distintivo de las artes de la traducción o de la intercesión entre mundos (Morizot, 2023; Stoller, 2009). Otra de las ventajas de inscribir un sueño particularmente revelador es que esas voces e imágenes evanescentes pueden volver a ser consultadas, transformando un registro íntimo en material público (Ricoeur, 1979).

El relato onírico anticipa la imagen del Abasto como arena de un festejo patrio. Mi supuesto tranquilizador de aquel momento es que había soñado la inauguración del *shopping* varios años antes porque, dentro de mis formas de pensarlo y sentirlo, estaba recogiendo *habitus* previos de sus habitantes: tanto algunos inquilinos de conventillos como la mayoría de los vecinos de clase media del barrio (propietarios, comerciantes) aspiraban a echar a los ocupantes de casas, expresaban sus deseos de cerrar fachadas muy visibles o de separar más tajantemente el espacio privado del público. Del mismo modo, el estrecho vínculo tejido desde el sentido común entre ocupantes, inmigrantes ilegales y el renacimiento del ex mercado de Abasto como *liberación nacional* ya estaba presente en el imaginario vecinal desde mucho tiempo atrás. En los años previos a la inauguración del *shopping*, buena parte de las fantasías de resurrección del barrio eran desplazadas a la figura del mercado de Abasto.

Sin duda yo no era la dueña absoluta de lo soñado⁵, sino que convergían allí las transformaciones de mi mirada y de mi cuerpo a partir de los múltiples recorridos por ese territorio y los intercambios con sus habitantes. En esa época, quería demostrarle al lector que no había perdido la razón y compartía mi sueño de campo brujo —urbano, ruidoso y con poco glamour—, pero dosificaba el gesto ofreciendo un marco interpretativo realista de esa experiencia. Bajo ese marco, el sueño podía ser catalogado como predictivo, en un sentido similar al que una buena hipótesis de las ciencias sociales lo es: porque involucra un análisis perspicaz sobre una situación social y provee una suerte de mapa respecto de cómo las personas pueden actuar en el futuro (Ewing, como se citó en Crapanzano, 2003).

Este sueño de campo se inscribe en un corpus de sueños adivinatorios que me acompaña desde temprana edad, de los cuales menciono algunos: soñé que se incendiaba el parque de diversiones Itaipark y al día siguiente se incendió; soñé que se incendiaba una casa en la calle Jean Jaurés en el barrio del Abasto, lo cual sucedió esa misma semana (este sueño puede contabilizarse como un

5. Evoco aquí el verso de *La cierva blanca* de Borges (1975: 151): “Me dejaron soñarte, pero no ser tu dueño”.

sueño de campo brujo, ya que sucedió durante mi investigación); soñé con un afiche de mariposas que dibujé en mi cuaderno de sueños y esa tarde me llegó por correo postal una carta de una amiga de Jujuy que traía una lámina impresa con las mariposas que yo había soñado⁶. Al igual que estos sueños brujos, el del Abasto simplemente sucedió y presagió un evento con algún grado de fidelidad.

Si no tengo ninguna explicación racional sobre lo sucedido en esas oportunidades, ¿por qué habría de ser diferente respecto del sueño del *shopping*? Quizás porque me sentí obligada a encajar ese sueño brujo bajo ciertas convenciones de la disciplina.

Después de 20 años, creo que la transcripción literal del sueño y su explicación sociológica —el sueño como reflejo de un *habitus*— no le hace justicia a esa experiencia indecible y abierta. Es como si el sueño fuese una hermosa canción y yo transcribiera exclusivamente la letra⁷. Probemos entonces otro camino, más cercano a su música.

Haber estado allí

*Cuando tenemos nuestros ojos abiertos,
vemos este lado. Cuando tenemos nuestros ojos
cerrados vemos el otro lado.*

Don Cesario, sobre el cosmos siekopai
Luisa Elvira Belaunde (2022a: 336)

Como señalé al comienzo, durante la inauguración del *shopping* tuve una sensación física de ya haber estado allí. Cuatro años antes, yo había experimentado en mi sueño algo que afectaba cotidianamente a los habitantes de casas tomadas: el clima enrarecido y hostil de su convivencia con residentes de clase media, una hostilidad que alcanzó su clímax en los festejos de apertura.

6. En mis novelas también imaginé o soñé sucesos que luego acontecieron (Carman, 2006b), como veremos con más detalle en las conclusiones del trabajo.

7. En concordancia con lo que planteó Favret-Saada (2013), creo que parte de nuestro desafío profesional consiste en saber discernir cuándo las palabras son importantes y cuándo cierran los sentidos.

La memoria corporal de aquel sueño⁸ se activó cuando aquello volvió a acontecer frente a mí en la vigilia, como sucede con los sueños premonitorios. Mientras confiaba ciegamente, valga la paradoja, en mis cinco sentidos en el campo, quizás olvidaba que en muchas ocasiones el principal órgano sensorio de nuestra investigación es, como sostuvo Devereux (1977), el inconsciente⁹. En un sentido similar, Jackson (1998) y Merleau-Ponty (1997) describieron nuestra comprensión del otro no en términos de una interpretación intelectual, sino de un reconocimiento de gestos recíprocos e intenciones compartidas. La intersubjetividad con los habitantes de las casas tomadas se iba delineando no solo estando juntos con variable intensidad, sino cuando pensaba en ellos en la soledad de mi casa —y también cuando ellos pensarían en mí durante mi ausencia—, cuando escribía sobre ellos o sin querer incorporaba alguna de sus palabras. La intersubjetividad implicaba también la relación mía y suya con el barrio del Abasto, sus héroes y antihéroes y con nuestros respectivos sueños y fantasmas.

Yo estaba siendo afectada por este enredo etnográfico sueño/vigilia en varios de los aspectos descriptos por Favret-Saada (2013): la apertura de una comunicación singular e involuntaria con mis interlocutores de campo, la movilización y modificación de mi propio bagaje de imágenes a partir de estas vivencias y la búsqueda de transformar esa afectación en un instrumento de trabajo con el cual dar significado a las evidencias empíricas obtenidas en el campo (Zapata; Genovesi, 2013). No obstante, aunque el lector imagine lo contrario, el sueño de campo brujo me resultaba más digerible y familiar que el trabajo de campo con los habitantes de casas tomadas. El comienzo de mi etnografía fue un *shock* tan radical que apenas lograba incorporar esa experiencia en el *continuum* de mi vigilia (Carman, 2006a).

Un sueño de campo brujo se revela como tal *a posteriori*. Al igual que un oráculo, nos pide que prestemos una atención particular, “en el sentido de conceder una disponibilidad, un estar al acecho de un acontecimiento. El oráculo no predice el porvenir, abre posibles que no estaban siendo percibidos” (Despret, 2021: 97).

La reposición de esa experiencia onírica se dio bajo tres formatos. Primero como una ponencia oral en unas Jornadas de Etnografía; segundo, como parte del primer capítulo de mi tesis doctoral, y finalmente como parte del primer

8. Si el trabajo de campo es, como apunta Rose (1987), una sucesión de momentos dentro de la más extensa historia de uno mismo, así también sucede con los sueños de campo.

9. “Toda investigación es autopertinente en el nivel del inconsciente (...) y representa una introspección más o menos indirecta” (Devereux, 1977: 190). Además de científica, la escritura antropológica es inherentemente autobiográfica (Fabian, 1983; Marcus; Cushman, 1982; Stoller, 2017; Tedlock, 1983).

capítulo de mi libro (Carman, 2006a) que tuvo más detractores que defensores. Algunos colegas apoyaron la propuesta y otros creyeron que cometía un error: ¿por qué yo me miraba el ombligo y no practicaba, de una vez por todas, una antropología política *comme il faut*? ¿Qué tal si mantenía a mis sueños y a la literatura de ficción a prudente distancia de la indagación científica? Trabajar con mis sueños y no con los de mis interlocutores parecía en aquel entonces una idea descabellada, cuando se suponía que habíamos dejado atrás las líneas de análisis más inconducentes de la antropología posmoderna.

A su turno, la editora del libro sugirió transformar dicho capítulo en un anexo, a lo cual yo me negué alegando que aquella era la única manera en que yo podía vivir y practicar la antropología. A medida que esos prejuicios disciplinares se fueron atenuando, lo disruptivo de ese capítulo no tardó en devenir *statu quo*: hoy es material de lectura de distintas asignaturas.

La orangutana Sandra

El segundo enredo de acontecimientos etnográficos sueño/vigilia que he de relatar en este trabajo se sitúa entre los años 2018 y la actualidad, en el marco de una etnografía que transcurre más allá de los límites de lo humano. Junto a Valeria Berros, una colega abogada, analizamos el caso judicial de la orangutana Sandra, primera gran simia declarada judicialmente persona no humana en el mundo.

En noviembre de 2014, la Asociación de Funcionarios y Abogados por la Defensa de los Derechos de los Animales (AFADA) presentó un *habeas corpus* con el objeto de *liberar* a la orangutana Sandra, que vivía confinada en el exzoológico de la ciudad de Buenos Aires desde 1994.

Sandra nació y vivió hasta los ocho años en el zoológico alemán de Rostock, donde tenía otro nombre. Ella es una orangutana híbrida que descende de progenitores de Sumatra y Borneo: el cruce de especies que permitió su existencia se produjo bajo una situación de cautiverio. Las dos subespecies viven en islas distintas, separadas por el mar de Java. Se trata de orangutanes que tienen diferentes hábitos, según los predadores presentes en cada entorno. Esa combinación de subespecies de la cual descende Sandra vuelve imposible su vida en libertad.

Sandra llegó al zoológico de Buenos Aires en 1994; allí tuvo una cría a quien no maternó y que fue entregada a otro zoológico. Tiene el desarrollo cognitivo de un niño de cuatro o cinco años, con capacidad de comunicación gestual.

Esta orangutana fue elegida para iniciar un litigio por la semejanza que los grandes simios tienen con los seres humanos. Al igual que organizaciones internacionales como Proyecto Gran Simio, la Organización No Gubernamental

(ONG) local, AFADA, sostiene que como nuestros parientes más próximos —los neandertales— se extinguieron, debemos extender los derechos humanos a nuestros actuales parientes vivos más cercanos aún no extintos, pero en serio peligro: gorilas, bonobos, orangutanes y chimpancés.

Sandra es descripta como una orangutana deprimida, sin vida digna y con sufrimiento psíquico, que no logra vivir su condición de animal arbóreo por las limitaciones de su recinto. El pedido de *habeas corpus* alude a Sandra como una paciente que debe ser externada y reubicada en un santuario donde pueda pasar al menos sus últimos días. También alerta sobre su riesgo de muerte a nivel individual y su riesgo de extinción en cuanto especie.

Un primer fallo de la Cámara Federal de Casación Penal declaró a Sandra sujeto de derechos en 2014. La escueta resolución (Cámara Federal de Casación Penal. Capital Federal, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2014), que expresa una posición novedosa respecto del estatuto jurídico de los animales, circuló velozmente a través de la prensa internacional.

Un año más tarde, y a partir de una nueva demanda judicial, la jueza Elena Liberatori declaró a Sandra persona no humana y sujeto de derechos, tras encendidos debates entre expertos durante dos audiencias públicas.

Durante estas, funcionarios del exzoológico aludieron a Sandra como *el bicho* o *el animal*, argumentaron que ella se encontraba en buen estado y se opusieron a su traslado. Un segundo bloque de actores —abogados defensores, un veterinario y primatólogos— se refirió a Sandra por su nombre de pila o bien como *la orangutana* y demostró que sufría zoocosis y tenía riesgo de morir (Carman; Berros, 2022).

Finalmente, Sandra fue trasladada a un santuario de grandes simios en Estados Unidos en 2019. “Más que la jueza, yo me siento la madre de Sandra”, me comentó Liberatori. La jueza apoya económicamente el Center for Great Apes, el santuario donde vive la orangutana. Para su orgullo, esta entidad le otorgó un certificado de adopción en 2021: allí se la menciona como la madre adoptiva (*adoptive parent*) de Sandra.

Nuestra simiedad, nuestra humanidad

El *affaire* Sandra me resultaba fascinante, aunque tuve muchas dudas respecto de cuánto involucrarme. Coordino desde hace años un equipo de investigación que aborda acuciantes problemáticas sociourbanas junto a habitantes de villas, asentamientos y complejos habitacionales. Mis compañeros de equipo fueron los primeros en formularme bromas, a veces cargadas de algún reproche, que comenzaban en este tono: “Ahora que te dedicás a los monos y te olvidaste de los pobres...”.

Cuando le conté a una amiga —prestigiosa directora de un organismo de derechos humanos— respecto de nuestra investigación sobre la orangutana, ella me increpó, cuchillo en mano, mientras rebanaba un salami: “Si te dedicás a eso, te retiro el saludo”. Una abogada de una defensoría lo resumió de este modo: “Solo leí tu trabajo porque te tengo respeto; si hubiera sido de otra persona, lo hubiese tirado a la basura”.

Sus palabras resonaban en mi mente y me sentía cerca de darles la razón. Algunas aperturas ontológicas que emprendemos hacia otros en nuestro trabajo de campo son bienvenidas por nuestros pares, y otras apenas comprendidas; un doble estándar respecto de campos legítimos o excéntricos que no me era desconocido¹⁰. ¿De dónde venía esa intuición y qué sentido tenía para mí cruzar esa cuerda floja cuando yo venía de otra tradición?

Le propuse a mi colega Valeria escribir un solo artículo luego del cual daríamos por finalizada nuestra colaboración. Además de entrevistar a los proteccionistas que presentaron el amparo, a la jueza y su equipo y a otros interlocutores humanos clave, pude interactuar también con la orangutana Sandra. La conocí primero en fotografías, después en sueños y finalmente en persona. Hubo una comunicación con ella tanto en la vigilia como en los sueños y ambas experiencias resultaron decisivas para dar forma a la etnografía.

En el primer sueño, Sandra caminaba en cuatro patas y estaba vestida con una camisa a cuadros y un jardinero de *jean*. Luego se erguía, sosteniéndose en sus dos patas traseras, me miraba a los ojos y me abrazaba. Sandra sabía que yo la soñaba, que escribía sobre ella y me alentaba a seguir haciéndolo con su mirada profunda y su actitud corporal. Establecimos una comunicación muda, de contacto visual y físico.

Viví este primer sueño como un consuelo: yo había perdido unos importantes apuntes sobre ella tras una violenta ráfaga de viento al borde de un río y nunca pude reconstruir su contenido. Venía de sufrir esa pérdida, ahora ganaba esta presencia. ¿Podía desechar ese sueño como inútil cuando yo había quedado conmocionada y lo contaba una y otra vez a quien quisiera escucharme? Ese sueño de campo tuvo un perturbador contrapunto con la Sandra de carne y hueso. Pude conocerla en 2018 en el zoológico ya clausurado de Buenos Aires donde todavía estaba confinada. El juzgado monitoreaba regularmente su bienestar hasta que pudiera ser trasladada al santuario y yo logré sumarme a ese régimen de visitas.

10. Ese doble estándar incluye, claro está, la supresión de los sueños o visiones de la etnógrafa y no así aquellos de los nativos.

Sandra parecía un ser humano de mirada vivaz atrapado en el cuerpo cobrizo de una orangutana. Abría bananas, observaba todo y se desplazaba con elegancia a lo largo del recinto; su pelo cobrizo se ondulaba suavemente al caminar. En un sutil protocolo al que pronto me habitué, Sandra evitaba mirarme si yo la miraba a los ojos, pero me escaneaba a sus anchas apenas yo desviaba la vista. Un biólogo me explicó que aquello era un saludo entre primates¹¹. Los chimpancés, celosos, gritaban desde su recinto para acaparar nuestra atención.

¿Cómo nos ven, nos piensan, nos significan los animales? ¿Cómo explicar estas interacciones que trasponen las rejas del recinto y las barreras entre especies? Cuando devolvemos la mirada al animal, le permitimos tratarnos como a un sí mismo, es decir, como una persona (Kohn, 2021).

Sandra elegía cómo (re)conocerme, haciendo uso de un modo oblicuo de comunicación no lingüística (Kohn, 2017). Por mi parte, conocerla en sueños me había preparado para conocerla en persona. Vidrio de por medio, ella me enseñó a interceptar nuestras miradas de forma sutil, y yo puse en práctica esa etiqueta que desconocía para entrar en contacto.

Sandra se multiplica

Luego de conocer a Sandra, los sueños experimentaron un viraje: soñaba asiduamente con ella y otros animales en peligro de extinción. Acaso Despret (2022) tiene razón cuando afirma que vivir en un mundo deteriorado, con vidas en peligro de extinción, modifica nuestros afectos y nos vuelve conscientes de las pérdidas, de aquellos seres que podrían estar desapareciendo.

Y es que la vida está habitada por animales, en la vigilia y en el sueño. Esta seguidilla de encuentros con animales durante las noches fue bautizada para mis adentros como los *sueños simios*. Con esta expresión refiero a una de las formas que adquiere la relación humano-animal, signada por nuestra conexión con los animales —en este caso, grandes simios— durante el sueño. Podemos encontrarnos con una persona no solo estando despiertos sino en sueños, como nos recuerda Ingold (2000). Los encuentros persona-persona en los sueños incluyen a los animales en tanto son sí mismos dotados, al igual que nosotros, de agencia, pensamiento e intencionalidad (Kohn, 2021). Como señalamos en el apartado anterior, es mucho más lo que nos une que aquello que nos separa de los animales; no hay ningún motivo por el cual no considerar a Sandra como

11. Ingold (1994: 96) sostiene que el lenguaje proposicional y completamente articulado no es la norma de la comunicación humana, sino “la punta del iceberg comparada con la masa de comunicación espontánea, no verbal que compartimos con otros animales”.

una persona. “Tal vez nunca hemos sido humanos”, sugiere incluso Haraway (como se citó en Kohn, 2017: 284), redoblando la apuesta de esta argumentación.

Comencé a estar más atenta a estos sueños simios y a escribirlos, ya que el primero nunca lo había anotado. Este olvido no es casual, pues muchas afectaciones no son consideradas como un material etnográfico mientras se las está viviendo¹². Su incorporación suele ser tardía, luego de muchas sedimentaciones. Lo que más nos afecta puede, paradójicamente, desafiar la rememoración, o bien ser difícil de reconstruir y narrar (Belaunde, 2022b; Favret-Saada, 2013).

Vi a una orangutana joven que caminaba en dos patas y se vestía como humana. Tenía abundante pelo rojizo y parecía tanto una mujer lobo como una cruce entre orangutana y ser humano. Su postura corporal y sus gestos mostraban a un ser que quería ser más humana que orangutana: ella necesitaba asimilarse a uno de ambos grupos y este es el grupo en donde había podido hacerlo. Esta orangutana/humana se vestía de negro, tenía ojos enormes y cautivantes. Era huidiza y misteriosa. Como la Sandra del zoológico que conocí, ella también se llamaba Sandra.

Más tarde soñé otra vez con esta joven, Sandra, y su madre.

Ahora caminaba en cuatro patas y era una orangutana, aunque conservaba su cruce con humana: hablaba, miraba a los ojos y su comportamiento era parecido al de nuestra especie. Su madre era un híbrido aún más complejo: cruce entre oveja, humana y orangutana. Se llamaba Sonia. A simple vista era una oveja de dos colores, mitad blanca mitad cobriza, aunque más corpulenta que una oveja común. No obstante, también era una cruce con humano, ya que hablaba, tenía destreza en sus manos y se dedicaba a la investigación.

Desde ese cuerpo anómalo, Sonia nos contó con clara dicción —a mi colega Vicky y a mí— el derrotero de ella y su hija Sandra entre humanos: los problemas de discriminación que sufrían y sus ganas de seguir trabajando en una ciencia más equitativa para todos. Llamó a esta causa con un neologismo, creo que era *equiciencia*. Su hija Sandra la escuchaba con orgullo.

Vicky y yo llorábamos durante la charla, impactadas por la fuerza de ese ser atrapado en un cuerpo de oveja, orangutana y humana. Esa terrible cruce había sido provocada por seres humanos. ¿Sonia y Sandra eran conejitos de indias para ser conservadas a cualquier precio y evitar que su especie

12. La afectación transcurre no solo durante los sueños u otros episodios cruciales del campo, sino en las múltiples evocaciones posteriores, como la que inspira este artículo. En mi caso, escribo sobre Sandra tanto en diálogo con Valeria y nuestros interlocutores de campo como con mi propio *background* onírico.

desapareciera del planeta, como los neandertales y tantos otros? Luego Sandra nos alcanzó un cuadernillo impreso con la historia de su mamá. Vicky y yo nos fotografiamos con ellas y rogábamos que las fotografías llegaran a la superficie de la vigilia para que los demás comprendieran nuestra experiencia.

Un doble agenciamiento

A partir de los sueños, Sandra adquiere para mí un rostro, una corporalidad, e incluso una fusión de corporalidades que me resulta inescindible del resto del campo. ¿No son estos sueños, también, un saludo entre primates, como me instruyó el biólogo? ¿Qué nueva composición emerge allí? ¿Estamos aquí en presencia de un doble agenciamiento?

La perspectiva del mutuo agenciamiento me fue inspirada en el trabajo de Despret (2021) sobre la relación entre los vivos y los muertos. La filósofa belga rebate la concepción del duelo como una relación con uno mismo de pura interioridad, en tanto oculta el vínculo activo que los vivos mantienen con los que no están.

Despret (2021) se interroga de qué modo, en un contexto cultural moderno y en apariencia desencantado, las personas hacen algo por sus difuntos. Un padre continúa escribiendo cartas a su hijo para que viva algunos años más, pero de otra forma; un joven viudo le prepara a su esposa su plato favorito en su cumpleaños; una mujer lleva los zapatos de su abuela para que ella continúe recorriendo el mundo. Lejos de cultivar un desapego de vínculos con la persona perdida, cada uno fabrica un modo de presencia de los difuntos. En este arte de las versiones, el difunto cobra espesor: importa más y de nuevas maneras. Se vuelve más presente en su nuevo modo de existencia, e incluso es transformado en persona.

La filósofa advierte sobre los riesgos de desmembrar el agenciamiento, lo que se expresaría en otorgarle una prioridad ontológica al imaginario de los vivos o a la voluntad de los muertos. En ambos casos, dice Despret (2021), le quitaría significación, destruiría lo que hace su brillo de realidad y su fuerza ontológica.

Si esos actos hacia sus seres queridos representan lo que los muertos les hacen hacer, la escritura de este artículo es lo que los sueños me hacen hacer. Estamos frente a un vínculo que se teje sin una intervención deliberada, como sugiere Despret (2021), quizás se trata simplemente de dejarse llevar, de volverse sensible a un *eso piensa* que transcurre a través de nosotros¹³. Martin (2021: 38)

13. De modo similar a los mitos trabajados por Lévi-Strauss, Wright (2007) explica la naturaleza de los pensamientos y los sueños de los qom como algo que les viene y por lo tanto no son un producto individual ni son controlables: *No soy yo el que pienso, sino que es algo que se piensa en mí.*

relata algo similar, pero en relación con un encuentro traumático con un animal. En los confines de Siberia, un oso deforma el rostro y quiebra el cráneo y la mandíbula de esta antropóloga francesa, pero la deja con vida: es ahora mitad mujer y mitad oso. Ella siente que se está convirtiendo en algo que desconoce y lo relata de un modo similar: “Eso habla a través de mí”.

A mi modo de ver, la relación con los muertos, los animales y los sueños comparte al menos dos rasgos. En primer lugar, esos muertos, sueños y animales son depositarios de una creencia. En segundo lugar, creer en los muertos, los sueños y las fieras resulta indisociable de una experiencia particular: la de vivir entre mundos.

En mis sueños, Sandra muestra un costado humano y yo, a mi vez, me orangutanizo¹⁴: me siento más próxima a un gran simio de lo que jamás hubiera imaginado. Las fronteras del recinto desaparecen para permitir un abrazo orangutana/humana. Acaso para encontrar a la orangutana que habita dentro de mí deba buscar aquello que tengo en común con ella¹⁵. Como señala Morizot respecto de los lobos, se trata de “salir del aspecto vital solamente humano para coincidir en otra parte” y volver luego

transformado, tranquilamente aselvajado, lejos de la salvajería fantasmática atribuida a los Otros; (...) con la sangre mezclada. (...) Ni envilecido ni purificado, solo distinto y capaz de viajar un poco entre los mundos, y hacerlos comunicar para trabajar en la puesta en marcha de un mundo común. (Morizot, 2020: 32-33)

Los límites entre los grandes simios y yo se volvieron porosos en los sueños. ¿Se trata de sueños perspectivistas en los que los animales, vistos como gente, están provistos de actuaciones morales? (Tobón, 2015). ¿Cuál es el nosotros que se compone en esos encuentros multiespecie? (Haraway, 2008). ¿No estamos aquí frente a intentos de comunicación que trascienden los límites entre especies? (Kohn, 2021).

14. ¿Qué posibilidades tenemos de aprendernos a nosotros mismos en tanto que animales? En mi caso, pude experimentarlo en un ciclo específico de mi vida: los embarazos, partos y lactancias de mis hijos. Si durante las vigilias de las etapas posparto me sentía centralmente un mamífero, durante las noches me soñaba a mí misma como una zorrina o leona amamantando a su cría.

15. Las personas que han sido marcadas por un animal suelen tener, como sugiere Martin (2021), una proximidad que viene de antes: sus trayectos vitales se cruzan por razones precisas.

Incapaz de agotar las respuestas, mi preocupación gira en torno a cuidar lo que le otorga a la situación su potencialidad de existir (Despret, 2021); vale decir, dejarme tomar por los enigmas y los regímenes de vitalidad que esta vuelve posible¹⁶.

Los sueños simios me empujaron hacia nuevos horizontes. Comencé a desarrollar una sensibilidad hacia la literatura multiespecie, la cosmopolítica animal y vegetal y la literatura antropológica sobre la extinción: qué significa, cómo es medida y narrada, por qué importa y para quién y cuáles son los puntos de vista únicos y las formas de estar-en-el-mundo que desaparecen para siempre. ¿Qué mundo acaba cuando un animal se extingue, y qué mundo nos queda a los que aún estamos acá? (Bird-Rose; van Dooren; Chrulew, 2017; Despret, 2017).

Si Lévi-Strauss había remarcado, en un bellissimo texto, la tragedia de coexistir con otras especies con las que compartimos el goce de la Tierra y con las que no nos es posible comunicarnos, la literatura multiespecie contemporánea no hace más que enfatizar las múltiples vías a partir de las cuales esa comunicación puede acontecer, no solo en el ámbito más traidado de las sociedades indígenas, sino también en el seno de las sociedades occidentales, incluyendo sus entornos urbanos (Arregui, 2022; Durand; Sundberg, 2022; Morizot, 2020; Oliveira, 2022).

Una etnografía expandida

A veces algunos animales les hacen regalos a los humanos. Cuando (...) han escuchado con atención a lo largo de la vida.

Nastassja Martin (2021: s.p.)

En sus exploraciones sobre la comunicación transespecie, Kohn (2017) se pregunta cómo emprender una etnografía expandida por los requerimientos de realidades que no se limitan a lo humano. Utilizaré aquí la noción de etnografía expandida para indagar sobre los sueños de los etnógrafos con los humanos y no humanos partícipes de su investigación.

16. Como ironiza Tsing (2015), el excepcionalismo humano nos ciega para lograr una mejor comprensión de la interdependencia entre las especies, particularmente cuando esta nos involucra: la naturaleza humana es también una relación entre especies. En términos de Kohn (2017), una antropología de la vida cuestiona el estatus ontológico privilegiado de los humanos como conocedores.

El autor señala que ser consciente de otro ser requiere estar atento a los delicados intentos de comunicación involucrados en las interacciones entre diferentes tipos de sí mismos que habitan posiciones diferentes y, a menudo, desiguales. Goldman (2003) sugiere algo similar con el concepto deleuziano de devenir animal, concebido como aquello que nos arranca de nosotros mismos, de toda identidad sustancial posible.

En el caso de la comunidad *runa* trabajada por Kohn (2017), ser consciente de otros implica una difuminación del propio ser: una búsqueda por conocer las intenciones, objetivos y deseos de otros sí mismos, aunque al mismo tiempo en permanente tensión por mantener la diferencia (Kohn, 2017). En nuestro caso, no se trata de una difuminación, sino de un descentramiento, una apertura a esos seres que habitan un dominio ontológico diferente. Esto nos evoca el tacto etnográfico que Fravet-Saada (2013) describe como requisito metodológico: una suerte de reserva, de silencio, de dejar flotar una demanda en función del interlocutor y del momento; una pasividad instituida en método. En un sentido similar, Rémy (2014) resalta la importancia del tacto del etnógrafo que utiliza sus fallas y errores —y sus prácticas involuntarias como soñar, agregaría yo— como medios de conocimiento.

A diferencia del programa de investigación consciente, consensuado con mi colega Valeria, yo no me propuse soñar. Una vez que los sueños emergieron, no pude hacer otra cosa que seguir esa huella, lo cual me resultó una experiencia familiar, ya que estos siempre funcionaron como el motor de mis proyectos de escritura (Carman, 2006a; 2006b).

Vivo esos sueños simios recurrentes como una presencia. ¿Me transformé sin querer en una proteccionista o conservacionista, uno de aquellos colectivos de los que siempre me sentí a salvo, a prudente distancia? ¿Maniglier (como se citó en Viveiros de Castro, 2010) tiene razón cuando sugiere que la práctica de la antropología nos devuelve de nosotros mismos una imagen en la que no nos reconocemos? La orangutana Sandra no solo es una persona para la justicia argentina: también es una persona para mí, en un sentido diferente; alguien con quien pude comunicarme en distintos registros.

Uno de los registros de esa comunicación fue, como vimos antes, la posibilidad de vernos en persona y reconocernos. Devolverle el saludo a Sandra en el zoológico de Buenos Aires le permitió a ella tratarme como un sí mismo, en este caso, por nuestra mutua condición de primate. Por el contrario, negarle la mirada hubiera causado que ella me viera como un objeto. En el acto de devolvernos mutuamente la mirada nos convertimos, la una para la otra, en personas (Kohn, 2021).

A su vez, mis sueños fueron otra de las vías en que los mundos circundantes (Von Uexküll, 2016) de una orangutana y el mío confluyeron. Quizás los animales solo pueden ser aprendidos en toda su plenitud en el curso de los sueños, como sugiere Descola (1998) respecto de las experiencias de los *achuar*¹⁷. En el mismo sentido, Martin (2021) afirma que soñar con animales es estar informado: permite que los humanos se orienten durante el día y ofrecen una indicación acerca de la tonalidad de las relaciones venideras.

Ambas circunstancias —el encuentro cara a cara y en los sueños— me impulsaron a escribir este trabajo, tantas veces postergado. Quizás la mejor manera de explicar por qué vale la pena sumar esas otras voces, agencias y músicas a nuestra etnografía es hacerse la pregunta contrafactual: ¿qué sucede si reprimimos esos afectos¹⁸ e ignoramos los materiales personales? ¿En qué medida nuestra etnografía sería distinta? Un ejemplo paradigmático es *inflamable*, la etnografía de Auyero y Swistun (2008), que no hubiese tenido la misma intensidad y honestidad intelectual sin el relato de Swistun sobre su propia afectación como vecina del barrio contaminado. Si silenciemos o purifiquemos en exceso aquellas experiencias de campo que surcan nuestras biografías de un modo único, el resultado no puede ser más que una desarticulación de las agencias allí enredadas, es decir, un empobrecimiento.

Por su parte, los sueños con Sandra y otros simios híbridos me traen ecos y matices dialógicos (Bajtin, 1982) con distintas circunstancias de nuestro campo: la preocupación de los abogados defensores por comprender la etología de los orangutanes y la personalidad específica de Sandra; el uso de retóricas antropomórficas, cosificantes, épicas o peyorativas, según el actor en cuestión, respecto de Sandra y otros grandes simios; la adopción de Sandra por parte de la jueza; las cualidades enigmáticas e híbridas de esta orangutana.

Los sueños simios también dan cuenta de las destrezas lingüísticas de Sandra y su madre, uno de los tópicos que yo había explorado a propósito de los grandes simios criados por humanos en Estados Unidos, durante los años setenta, que aprendieron el lenguaje de señas para comunicarse¹⁹.

Asimismo, no sabemos cómo vivió Sandra los cambios profundos de los últimos años: el cierre del zoológico (2016) y la consiguiente ausencia de visitantes

17. Para los *achuar*, una persona es un ser con quien puedo comunicarme en cantos o sueños (Descola, 1998; Kohn, 2021).

18. El afecto puede expresarse en percepciones visuales, auditivas, sentimientos o pensamientos. Para Spinoza (como se citó en Deleuze, 2008), los afectos tienen dos polos: la tristeza y la alegría.

19. Véase por ejemplo el documental *Koko, le gorille qui parle*, dirigido por Barbet Schroeder (Francia, 1978).

tras una vida entera bajo exhibición; el mejoramiento de su recinto por orden del juzgado, que incluyó la colocación de sogas, redes y troncos para potenciar su condición de especie arbórea (2016-2019); su mudanza al santuario en Estados Unidos y el encuentro con nuevos compañeros, simios y humanos (2019-actualidad).

Recordemos además que, mientras el resto de los animales aún naufraga en el océano jurídico de ser todavía cosas, una orangutana que jamás habría existido de no ser por la intervención humana se transformó excepcionalmente en un sujeto. Al obtener derechos antes que otros animales, Sandra queda situada de nuestro lado de la frontera de la humanidad y se asemeja más a nosotros que a sus pares, al menos en ese aspecto.

Esta es la primera vez que emprendo una etnografía sin poder entrevistar al informante clave. No puedo extraer de los sueños respuestas directas a mis preguntas, pero estos me ayudan a reenfocar en algunos nudos del trabajo de campo difíciles de descifrar. Mis sueños son una de las vías de exploración que tengo a mano para tratar de comprender quién es Sandra, qué siente y qué piensa, pese a que nunca podemos saber lo que otros sí-mismos —humanos o no humanos— están realmente pensando (Kohn, 2017). Si Sandra hablara, no utilizaría las palabras ni las ideas que yo le adjudico. No es suficiente imaginar cómo hablan los animales o atribuirles habla humana, pues los humanos estamos obligados a responder a las restricciones impuestas por las modalidades semióticas que los animales utilizan para comunicarse entre sí (Kohn, 2017).

Pese a todas las limitaciones, los sueños simios me proveyeron de una fragilidad y un impulso vital para formular hipótesis audaces sobre Sandra en nuestra etnografía. Veamos un ejemplo: nuestro trabajo concibe las presentaciones judiciales a favor de grandes simios como una estrategia de igualación entre primates humanos y no humanos, puesta en juego por los abogados proteccionistas en pos de lograr una cercanía moralmente exacta con estos últimos (Carman; Berros, 2022). La reflexión sobre mis sueños de campo resultó clave para desarrollar una sensibilidad en torno a las distintas relaciones humano-animales involucradas en esta etnografía.

Y si los sueños simios se multiplican, la etnografía también. Valeria y yo nos reunimos en Buenos Aires o Santa Fe cada vez más asiduamente. El artículo inicial se fue diversificando en un vasto proyecto de artículos y libros sobre activismos animalistas, fallos judiciales a favor de grandes simios en Argentina y Brasil, e innovaciones jurídicas respecto de ríos, montañas y páramos declarados sujetos de derecho no humanos en distintas latitudes del mundo. Los sueños con Sandra y otros animales salvajes —ensambles orangután/humano o animal/animal— me arraigan al campo: la investigación se enriquece en una rueda sin fin.

La etnografía expandida, tal como es entendida aquí, involucra tres aspectos: la comunicación transespecie, los sueños de campo y las afectaciones que revierten sobre nuestra potencia, ya sea disminuyéndola o aumentándola. Volveré sobre esta cuestión en las conclusiones, cuando me refiera a los ciclos de afectaciones, desafectaciones y reafectaciones del trabajo de campo.

Conclusiones

*Tus preguntas en este mundo tienen sus respuestas
en el mundo tsawanu (del espíritu, de los sueños),
y las preguntas en el mundo tsawanu tienen sus
respuestas en el mundo material. Pensando así nos
hacemos sabios.*

Prólogo en conversación con Manari Ushigua
Eduardo Kohn (2021: XXIII)

Claude Lévi-Strauss (como se citó en Goldman, 2003), señala que las distinciones entre la historia y la antropología se deben a que los antropólogos se interesan especialmente por lo no escrito: no tanto porque los pueblos que estudian sean incapaces de escribir, sino porque aquello que les interesa es diferente de todo lo que los seres humanos se preocupan habitualmente por fijar en una piedra o en un papel. Los sueños de las personas con quienes trabajamos, así como los sueños de la propia etnógrafa, se suman a ese acervo práctico de lo no inscripto.

Las etnografías de diversos continentes han demostrado que, el hecho de compartir los sueños, influye en las maneras en que las personas experimentan lo espiritual (Luhmann, como se citó en Despret (2021)), habilitando un canal intersubjetivo mediante el cual las personas pueden llegar a ser conscientes de los sentimientos de los otros (Tobón, 2015). Por otra parte, la interpretación conjunta de los sueños orienta las actividades prácticas de la vigilia (Belaunde, 2022b; Kohn, 2017; Krenak, 2023; Pazzarelli, 2022). Sin embargo, dependemos de la voluntad del soñador para acceder a ese mundo, ya que solo podemos saber lo que otros han soñado a partir de sus propias narraciones, o bien a través de los sueños contenidos en poemas, canciones, danzas, amuletos o pinturas (Tobón, 2015; Tedlock, 1999).

Como la antropología ha trabajado incansablemente, resulta imposible asumir una sola teoría sobre los sueños en ninguna sociedad, incluso la nuestra (Crapanzano, 2003; Shulman; Stroumsa, 1999; Tedlock, 1999). Los sueños de campo

pueden retomar *habitus* de las personas con las que trabajamos, ser una vía de comunicación privilegiada con ellas, albergar un encuentro multiespecie o ser un *eso piensa* que se tramita a través de nosotros. En tanto registro etnográfico, los sueños añaden nuevas capas a aquello que vimos, oímos y escuchamos en la vigilia. Estamos, en efecto, también viendo, oliendo y oyendo cuando cerramos los ojos y soñamos.

Los sueños de campo son aquellos que tienen algún raro parentesco²⁰ con nuestra etnografía, ya sea porque fueron soñados *en* el campo —aportando conocimiento sobre nuestros temores, nostalgias o sentimientos—, o bien porque abordan determinados aspectos *sobre* nuestro trabajo en terreno, sus personajes, situaciones y conflictos. Estos sueños pueden permanecer confinados a nuestra esfera íntima, alojados en nuestro recuerdo o en un diario, o ser compartidos con nuestros interlocutores de campo (Lowie, 1966; Tedlock, 2001). Más raramente, el antropólogo analiza estos sueños en un trabajo académico.

Esta doble acepción de sueños *en* el campo o *sobre* el campo proviene, en ambos casos, del hecho de estar participando afectivamente en tramas de vidas que no son las nuestras. Tomar en serio a los propios sueños de campo supone una forma de buscar conocimiento a través de la experiencia (Ingold, 2015); una forma de conocimiento que se contrapone, como vimos, a aquellas prescriptas por la ciencia moderna.

Ingold (2015) ha consagrado buena parte de su obra a analizar la búsqueda del conocimiento a través de la experiencia; ya sea desplazándose en un entorno en la vigilia o el sueño, descifrando las intenciones de interlocutores humanos o más que humanos, *leyendo* un territorio, educando la atención o uniéndose al mundo en la actividad. En consonancia con su corpus, creemos que los sueños pueden ser un camino privilegiado para seguir encontrándonos con nuestros interlocutores, en tanto el mundo se nos revela tanto en la vigilia como en el sueño (Ingold, 2000; 2015). Se trata de no escindir nuestras distintas experiencias de habitar el mundo y, por ende, de conocerlo.

20. La expresión *raros parentescos* (*oddkin*), como es sabido, pertenece a Haraway (2019: 21), y su alcance metafórico resulta apropiado para pensar una etnografía expandida, enriquecida por la experiencia de los sueños. “Pariente (*kin*) es una categoría salvaje cuya domesticación es intentada por personas de todo tipo. (...) ¿Qué forma adquiere este parentesco?, ¿dónde y a quiénes conectan y desconectan sus líneas, y qué pasa con ello? ¿Qué debe cortarse y qué enlazarse para que los florecimientos multiespecies sobre la tierra (incluidos humanos y alteridades-no humanas en parentesco) tengan una oportunidad?”.

Vengo escribiendo este trabajo, acaso sin saberlo, desde hace 30 años. Quizás ni siquiera debería publicarlo; quizás un sueño me dé la clave para solucionar algunos de sus problemas o para animarme a conferir al artículo, como sugirió uno de las evaluadoras, una estructura onírica.

Al igual que cualquier sueño, nuestros sueños de campo constituyen un saber práctico que se resiste a ser encajonado en una única forma proposicional. Como ya mencionamos, el sueño que es narrado o transcripto al papel no equivale al sueño tal como fue vivido.

En el primer enredo de sucesos que narré aquí, yo era muy joven, era mi primera etnografía y sufría una suerte de sobredosis de campo. El sueño brujo sobre la inauguración del *shopping* del Abasto colaboró en la tarea de iluminar algunas pistas del trabajo en el territorio en detrimento de otras, estableciendo una jerarquía en el cúmulo caótico de materiales que había recolectado hasta entonces. Y es que un sueño brujo es una forma de soñar lejos (Albert; Cassé; Villani, 2023), pues el hecho etnográfico posterior se verifica, por así decirlo, en el sueño previo. En los acontecimientos narrados, la dirección de la filiación fue desde el espíritu hacia los seres corporales, cuando para nosotros, los modernos, suele ser al revés: “de la realidad de las cosas vivientes a sus apariciones más o menos fantásticas” (Ingold, 2015: 18).

Por otra parte, los sueños de campo también expresan tensiones políticas u ontológicas de nuestras etnografías. En el caso del Abasto, aquellas tensiones entre las fuerzas del mercado y los usos populares del barrio considerados indignos, ilegítimos o inmorales. Estaba siendo afectada por experiencias simultáneas en las que no había vuelta atrás, como mi trabajo con habitantes de casas tomadas en el barrio del Abasto de Buenos Aires durante la vigilia y mi carácter de soñadora compulsiva y memoriosa durante la noche.

En el caso de Sandra, los sueños se insertaron en un *continuum* de exploraciones sobre las cambiantes fronteras entre animalidad y humanidad; las zoologías plurales que habitan nuestros mundos y las relaciones sociales entre primates humanos y no humanos (Medrano, 2018); y las crecientes corrientes de empatía hacia los animales en las sociedades occidentales y, más concretamente, las disputas judiciales, políticas y ontológicas en torno a los grandes simios. ¿Sandra era una persona, una orangutana mujer, un híbrido-Frankenstein o simplemente un bicho, un animal más del zoo?

En el zoológico ya clausurado, tuve un instante de cercanía con ese animal, para nosotros exótico, que había sido exhibido a cientos de pares de ojos humanos durante décadas. El contacto con Sandra podía ser fugaz, equívoco y mediado por un vidrio y, al mismo tiempo, experimentado con familiaridad.

En los sueños, Sandra me ofrecía una presencia, un contacto cálido frente a las faltas, como si dijera: “¿Perdiste tus papelitos icónicos? Aquí estoy. Si ya no podés visitarme en el zoológico, yo te visito durante las noches”. Estos agenciamientos complicados en los cuales animales y humanos obran juntos se inscriben en redes más amplias de ecologías heterogéneas (Despret, 2018) que mezclan, en nuestro caso, a abogados, proteccionistas, cuidadores, santuarios, zoológicos y bosques.

Volvamos ahora a las aperturas ontológicas y horizontes de lo posible que trazan los sueños de campo. Mi diálogo con Sandra durante el sueño fue una forma de comunicarnos: al igual que el saludo entre primates en el exzoológico, el encuentro transespecie puede ser distante e íntimo a la vez. Recordemos que nuestro mundo también se define por cómo nos vemos atrapados en los mundos interpretativos, las múltiples naturalezas —los *umwelten*— de los otros tipos de seres con los que nos relacionamos (Kohn, 2017; Von Uexküll, 2016). Así como los sueños de los perros no pertenecen solo a los perros, como formula Kohn (2017) en su célebre trabajo sobre la comunicación transespecie, mis sueños simios tampoco me pertenecen realmente y tengo que buscar una lengua para narrarlos.

Las experiencias de campo que exceden nuestra comprensión resultan valiosas para conocer a seres de nuestra investigación bajo nuevos ángulos, para reinventar nuestros modos de pensar y practicar el oficio y para volvernos otros. Yo terminé sintiéndome, por así decirlo, más simia de lo que me creía capaz: tenía más cosas en común con Sandra de lo que hubiera intuido.

El trabajo de campo puede ser concebido como una sucesión imprevisible de afectaciones, desafectaciones y reafectaciones. Con esta expresión refiero a una dinámica intersubjetiva que impregna nuestro estar en el campo y se encuentra más allá de nuestro control. Estos ciclos involucran sucesivas aperturas y clausuras en las vías de comunicación, conscientes o no, con nuestros interlocutores de campo.

Veamos algunos ejemplos. Sabemos que ciertos acontecimientos o contactos interpersonales tienen el poder de desafectarnos: el campo se vuelve una experiencia ajena, como si la estuviésemos contemplándolo detrás de un vidrio empañado. La reafectación puede producirse cuando menos la esperamos: volvemos a estar ahí, en un sentido existencial, embebidos de esos vínculos y devenires, atrapados en el sentido del juego. En términos spinozianos, el afecto otra vez llena o efectúa nuestra potencia (Deleuze, 2008). Esta cadena de transformaciones aporta los colores únicos de nuestro trabajo de campo,

pues ningún otro etnógrafo podría llevar adelante la misma investigación que nosotras²¹.

En ese contexto, los sueños brujos y los sueños de campo representan una instancia paradigmática de afectación o reafectación. Si, como poetiza Wright (1994), el trabajo de campo (*fieldwork*) es el mundo a través del cual el etnógrafo se desplaza ontológicamente (*fieldworld*); el sueño de campo (*field-dream*) constituye un sueño-mundo (*dreamworld*) también sometido a las fuerzas del desplazamiento ontológico y al “poder de la experiencia de campo con sus efectos de atropello, derribamiento y transformación” (Wright, 2008: 46).

Tanto la etnografía como el sueño son viajes de la experiencia de los que salimos transformados. Tenemos una noción de cuándo comienza una etnografía, pero es difícil saber cuándo culmina. Somos antropólogos las 24 horas y vivimos dentro de nuestra etnografía, así como uno vive dentro de un sueño o de los personajes de su novela mientras la escribe.

Como sugerimos brevemente en el primer apartado de este trabajo, nuestra experiencia etnográfica envuelve a nuestro ser entero. Los sueños de campo son inescindibles, en mi caso, no solo de un corpus de sueños, sino también de una vida. Diversos sueños han sido el germen de algunas de mis novelas, poemas, títulos de ensayos o proyectos etnográficos. Y vivo la escritura de mis sueños, novelas y etnografías con idéntica devoción de cronista.

Algunas de mis novelas se asemejan a la escritura de una crónica ya sea porque los sueños que dieron origen a esas ficciones fueron transcritos literalmente, o porque el corazón de la trama me fue dictado por una voz mientras estaba despierta. En efecto, una mujer algo más grande que yo me dictó buena parte de *El entretiem po* (Carman, 2023), cuando yo caminaba a orillas del río o en otras circunstancias igualmente banales. Yo debía interrumpir lo que estuviera haciendo y anotar sus palabras —ser fiel a ese testimonio— que escuchaba en mi cabeza, más allá de mi voluntad. En febrero de 2024, tres meses después de publicar la novela, me contacta Juliana, una mujer de mi edad. Juliana me dice que leyó la novela, que es hija de desaparecidos y que la historia de la protagonista es su propia historia, y que ella cree que su mamá, Beatriz, secuestrada por la dictadura militar argentina en el año 1977 y aún desaparecida, es la persona que me dictó la novela. A partir de ese primer encuentro iniciamos una amistad y las coincidencias entre la narrativa de ficción y su propia vida no dejan de congobernarse. Esta experiencia reciente me produjo una profunda reafectación

21. Un buen ejemplo de esta rueda de afectaciones, desafectaciones y reafectaciones puede encontrarse en el trabajo de Stella (2022).

no solo con este trabajo sino con el universo semioculto de sueños, visiones y otros eventos *extraordinarios* que vivimos los antropólogos/as y cuya discusión, como ya señalaba Stoller (1989), rara vez trasciende la charla de café.

Por otra parte, también existe una continuidad productiva entre los géneros del ensayo etnográfico y la ficción que incluye tránsitos inesperados entre unos y otros. Así como hubo sueños premonitorios, también hubo novelas que se volvieron etnográficas porque anticiparon sucesos reales. En la novela *El entretiem po* (Carman, 2023), un hinch a de fútbol es apuñalado durante el entretiem po de un partido de Chacarita en un bar a pocas cu adras del estadio. Minutos después, la hinchada ingresa el cadáver a la cancha y le realiza una serie de rituales mortuorios-futbolísticos. Tres meses después de la publicación de la novela, un hinch a de Chacarita es apuñalado durante el partido y su cadáver también es ingresado a la cancha por la hinchada —en este caso, dos días más tarde— para una despedida ritual. En la novela *El pájaro de hueso* (Carman, 2013), describo el descubrimiento ficticio de cuerpos de los desaparecidos de la última dictadura militar en San Clemente del Tuyú, una localidad de la costa atlántica bonaerense donde jamás había estado. Por un encadenamiento de hechos casi inverosímil, un habitante de ese balneario que ignoraba la existencia de la novela me pidió que realizara una denuncia en Buenos Aires por la aparición de cuerpos durante una bajante, presumiblemente vinculados a los vuelos de la muerte del terrorismo de Estado. Llevé adelante esta denuncia en un juzgado federal. En la misma novela escribí sobre los pescadores artesanales de San Clemente del Tuyú, a quienes no conocía porque, como ya mencioné, nunca había estado allí. Cuatro años después me contactó una colega bióloga, con mi mismo apellido, pero a quien yo desconocía, para trabajar juntas con esos pescadores. Yo creí que la había impulsado a ponerse en comunicación conmigo la lectura de mi novela, pero ella ignoraba su existencia. Desde hace casi diez años estamos llevando adelante nuestra etnografía interdisciplinaria con esa comunidad de pescadores (Carman; González-Carman, 2016; 2020), que culminará en un libro. Existe, pues, una matriz común en novelas y sueños respecto de su carácter anticipatorio.

Al igual que la ficción, los sueños de campo nos permiten ensayar otras posibilidades ontológicas: de qué modo podrían haber sido el mundo, Sandra, otros animales híbridos y nuestros vínculos con ellos. Estas exploraciones amplían nuestra imaginación, como los poemas de campo u otras aventuras antropológico-literarias iniciadas por la antropología posmoderna (Benson, 1987-1988; Brady, 1991; Prattis, 1985; Rose, 1987) sobre las cuales resta mucho por decir.

Años atrás, Viveiros de Castro formuló la idea de una coproducción intelectual con las poblaciones con las cuales trabajamos. El autor intenta subvertir la idea de que las pragmáticas intelectuales de los grupos con quienes emprendemos una etnografía se encuentran en una posición de objeto —vale decir, en una posición pasiva o subalterna— con respecto a la imaginación disciplinar.

Es preciso extraer todas las consecuencias de la idea de que las sociedades y las culturas que constituyen el objeto de la investigación antropológica influyen, o para decirlo claramente coproducen, las teorías de la sociedad y la cultura formuladas a partir de esas investigaciones. Negar eso es aceptar un constructivismo de sentido único. (Viveiros de Castro, 2010: 15-16)

La idea de coproducción intelectual nos remite a operaciones intelectuales directamente comparables, lo cual de ningún modo implica, como aclara Viveiros de Castro (2010), una transparencia epistemológica.

Con un espíritu similar, Descola (2016) reivindica una simetrización que pone en un pie de igualdad conceptual a los cientistas sociales y a aquellos de quienes estos se ocupan. Un proyecto de simetrización también involucra nuestro descentramiento ontológico en pos de entender de qué manera cierto grupo humano atribuye determinadas características a las entidades, espacios, artefactos o animales para hacer mundo con ellos.

Desde mi punto de vista, este descentramiento ontológico se enriquece con la inscripción reflexiva de las relaciones intersubjetivas en el campo: no solo proveer descripciones y análisis de lo que los otros hacen, piensan, sueñan, ven y sienten, sino retratarnos a nosotros mismos haciendo, pensando, soñando, viendo y sintiendo, lo cual no necesariamente desemboca en una narrativa autoindulgente o trivial (Young; Goulet, 1994).

Además de aspirar a una coproducción intelectual con las personas con quienes trabajamos, ¿por qué no plantearnos instancias de coproducción con nuestros colegas en los aspectos de nuestros trabajos de campo que resultan más difíciles de compartir y nos hacen sentir particularmente vulnerables? Aún hoy, quienes abordamos nuestros propios sueños, al igual que los colegas que analizan sus experiencias *extraordinarias* en el campo (Escolar, 2010; Stoller, 2017; Young; Goulet, 1994), producimos una literatura menor²² dentro de la antropología. Bienvenida sea.

22. La expresión pertenece a Deleuze y Guattari (1990: X) y refiere a la literatura que produce una minoría dentro de una lengua mayor, ya sea porque habla un idioma ajeno o porque despliega “extraños

Si algunos encuentros humanos y no humanos comportan riesgos ontológicos (Jackson, 1998), la reflexión colectiva sobre esas experiencias lucha contra la alienación, habilita una complicidad, enriquece nuestro oficio y escritura. En ese contexto, los sueños de campo tendrán distintas interpretaciones según los oyentes involucrados²³ y podrán articularse a una red de reflexión sobre materiales etnográficos catalogados como raros, extraordinarios o inconfesables. Y, una vez más, los sueños de campo dejarán de pertenecerme; en este caso, por las posibilidades que abre este ejercicio de socialización. Como sucede en otros proyectos de simetrización de experiencias —pienso en Ni una Menos, pero podrían ser otros—, no se trata de límites que puedan franquearse en soledad.

Agradecimientos

Me siento en deuda con tantas personas que voy a organizar este apartado en orden cronológico. Los años entre paréntesis corresponden al periodo al cual refiere el agradecimiento.

(1974-1982) Gracias a mi hermana, Felicitas, que escuchó pacientemente el relato de mis pesadillas durante nuestra infancia y me propuso una eficiente técnica para tener mayor control sobre mis sueños.

(1990-2003) Gracias a Mónica, Benigna, Eduardo, Nelson, Shirley y todos los habitantes de casas tomadas del Abasto que compartieron conmigo momentos de sus vidas en aquellos años; vidas que fueron imperceptiblemente mezclándose con la mía.

(2000-2022) Gracias a Pablo Wright por su incansable estímulo y ayuda bibliográfica para la redacción de este trabajo, tanto entonces como ahora.

(2001) Gracias a Rosana Guber que me facilitó valiosos textos luego de escuchar un lejano embrión de este trabajo en las Terceras Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos del Instituto Económico y de Desarrollo Social (IDES).

(2005-2006) Gracias a Gabriela Adamo, mi editora en aquel entonces en Paidós, a quien disuadí de incorporar mis sueños sobre el Abasto en un anexo del libro.

usos menores” de esa lengua establecida. Se trata de un tipo de literatura que produce, por sus propias características, una solidaridad activa entre sus miembros.

23. Tedlock (como se citó en Young; Goulet, 1994) comenta que un sueño de su esposo fue objeto de dos interpretaciones radicalmente diferentes en el contexto de las suposiciones epistemológicas y ontológicas de los *quiché* y los *hopi*. Véanse también Belaunde (2022b), Goulet (1994), Marconetto (2022) y Robledo (2022).

(2015-2020) Gracias a Valeria Berros, mi coequipera de investigación sobre los grandes simios y a la orangutana Sandra por los mundos que se abren a mí con su presencia.

(2020-2025) Gracias a Diego Escolar, cuyo trabajo sobre las luces malas en el valle de Calingasta inspiró esta escritura. Gracias a Marco Tobón, que también me alentó a publicar este trabajo desde la distancia. Gracias a los evaluadores anónimos de este artículo por sus sugerencias. Gracias a Mercedes Pico, Gustavo Ludueña, Victoria Gessaghi, Victoria González Carman, Paula Lanusse, Julieta Escardó y Valentina Stella por las charlas y la ayuda bibliográfica. Muy especialmente, gracias a Celeste Medrano por sus comentarios críticos que me incitaron a no abandonar este proyecto.

Referencias

1. Abélès, Marc (1997). La mise en representation du politique. En *Anthropologie du politique* (pp. 247-271), compilado por Marc Abélès; Henri-Pierre Jeudi. Paris: Almand Collin.
2. Albert, Bruce; Cassé, Michel; Villani, Cédric (2023). Más allá de los ojos. El matemático y el chamán. En *El espíritu de la floresta* (pp. 123-135), compilado por Bruce Albert; Davi Kopenawa. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
3. Arregui, Aníbal (2022). Reencontrando al principito: de sintonías corporales y ecologías infra-especie. En *Vitalidades. Etnografías en los límites de lo humano* (pp. 231-248), compilado por Juan Manuel Dabezies; Aníbal Arregui. Madrid: Nola.
4. Auyero, Javier; Swistun, Débora (2008). *Inflamable. Estudio del sufrimiento ambiental*. Buenos Aires: Paidós.
5. Bajtin, Mijail (1982). *Estética de la creación verbal*. Ciudad de México: Siglo XXI.
6. Belaunde, Luisa Elvira (2022a). Devenir cría: temporalidad y género en la perspectiva siekopai (airo pai/secoya). En *Animales humanos, humanos animales: relaciones y transformaciones en mundos indígenas sudamericanos* (pp. 327-353), compilado por Lucila Bugallo, Penelope Dransart; Francisco Pazzarelli. Buenos Aires: Antropofagia.
7. Belaunde, Luisa Elvira (2022b). Cuando la ropa también hace trabajo de campo. Experiencias oníricas en el Putumayo. En *Afectación. Estar-en-la-trampa. Etnografías de América del Sur* (pp. 49-64), compilado por Francisco Pazzarelli; Celeste Medrano. Buenos Aires: Red editorial.

8. Benson, Paul (1987-1988). Conversations in Anthropology: Anthropology and Literature. *Journal of the Steward Anthropological Society*, 17, 1-249.
9. Bird-Rose, Deborah; van-Dooren, Thom; Chrulew, Matthew (2017). *Extinction stories*. Nueva York: Columbia University Press.
10. Borges, Jorge Luis (1975). *La rosa profunda*. Buenos Aires: Emecé.
11. Brady, Ivan (1991). *Anthropological Poetics*. Nueva York: Rowman & Littlefield Publishers.
12. Cámara Federal de Casación Penal. Capital Federal, Ciudad Autónoma de Buenos Aires (Argentina). Causa N° CCC 68831/2014/CFC1, Orangutana Sandra s/ recurso de casación s/ habeas corpus, MM.PP. Alejandro W. Slokar y Angela E. Ledesma; 18 de diciembre de 2014. <https://www.saij.gob.ar/camara-federal-casacion-penal-federal-ciudad-autonoma-buenos-aires-orangutana-sandra-recurso-cadacion-habeas-corpus-fa14261110-2014-12-18/123456789-011-1624-lots-eupmocsollaf>
13. Carman, María (2006a). *Las trampas de la cultura*. Buenos Aires: Paidós.
14. Carman, María (2006b). *Los elegidos*. Buenos Aires: Sudamericana.
15. Carman, María (2011). *Las trampas de la naturaleza. Medio ambiente y segregación en Buenos Aires*. Buenos Aires: FCE/CLACSO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/carman.pdf>
16. Carman, María (2013). *El pájaro de hueso*. Buenos Aires: Random House Mondadori.
17. Carman, María (2023). *El entretiempo*. Buenos Aires: Híbrida.
18. Carman, María; Berros, María Valeria (2021). La amplificación de la existencia de los seres considerados padecientes. *Direito e Praxis*, 12(3), 1805-1841.
19. Carman, María; Berros, María Valeria (2022). Entre el antiespecismo lastimero y la polifonía judicial: la trayectoria de visibilidad exitosa de una orangutana bajo confinamiento. En *Vitalidades. Etnografías en los límites de lo humano* (pp. 195-213), compilado por Juan Manuel Dabiez; Aníbal Arregui. Madrid: Nola.
20. Carman, María; González-Carman, Victoria (2016). La fragilidad de las especies. Tensiones entre biólogos y pescadores artesanales en torno a la conservación marina. *Etnográfica*, 20(2), 411-438. <https://doi.org/10.4000/etnografica.4333>

21. Carman, María; González-Carman, Victoria (2020). Los límites de la divergencia entre saberes populares y expertos. El debate en torno a la conservación del delfín franciscana y las prácticas pesqueras sustentables. *Mana*, 26(3), 1-39. <https://doi.org/10.1590/1678-49442020v26n3a200>
22. Crapanzano, Vincent (2003). Concluding reflections. En *Dreaming and the self: New perspectives on subjectivity, identity, and emotion* (pp. 175-197), compilado por Jeannette Mageo. Albany: State University of New York Press.
23. Deleuze, Gilles (2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
24. Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (1990). *Kafka, por una literatura menor*. Ciudad de México: Era.
25. Descola, Philippe (1998). Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, 4(1), 23-45. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100002>
26. Descola, Philippe (2016). *La composición de los mundos*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
27. Despret, Vinciane (2017). Afterword: Is an Entire World That Has Disappeared. En *Extinction stories* (pp. 217-222), compilado por Deborah Bird-Rose; Thom van-Dooren; Matthew Chrulew. Nueva York: Columbia University Press.
28. Despret, Vinciane (2018). ¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas? Buenos Aires: Cactus.
29. Despret, Vinciane (2021). *A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan*. Buenos Aires: Cactus.
30. Despret, Vinciane (2022). *Habitar como un pájaro. Modos de hacer y de pensar los territorios*. Buenos Aires: Cactus.
31. Devereux, George (1977). *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. Ciudad de México: Siglo XXI.
32. Durand, Leticia; Sundberg, Juanita (2022). Algas, monstruos y el final del paraíso. En *Vitalidades. Etnografías en los límites de lo humano* (pp. 29-47), compilado por Juan Manuel Dabezies; Aníbal Arregui. Madrid: Nola.
33. Escolar, Diego (2010). Calingasta x-file: reflexiones para una antropología de lo extraordinario. *Intersecciones en Antropología*, 11(2), 295-308.
34. Fabian, Johannes (1983). *Time and the other. How Anthropology Makes Its Object*. Nueva York: Columbia University Press.

35. Favret-Saada, Jeanne (2013). "Ser afectado" como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico. *Avá. Revista de Antropología*, 1(23), 58-67.
36. Ghasarian, Christian (2008). Por los caminos de la etnografía reflexiva. En *De la etnografía a la antropología reflexiva* (pp. 9-42), compilado por Christian Ghasarian. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
37. Goldman, Marcio (2003). Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. *Revista de Antropología*, 46(2), 445-476. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012003000200012>
38. Goulet, Jean-Guy (1994). Dreams and vision in another lifeworlds. En *Being changed: the anthropology of extraordinary experience* (pp. 16-38), compilado por David Young; Jean-Guy Goulet. Toronto: University of Toronto Press.
39. Haraway, Donna J. (2008). *When species meet*. Minneapolis: Universidad de Minnesota.
40. Haraway, Donna J. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni.
41. Ingold, Tim (1994). The animal in the study of humanity. En *What is an animal?* (pp. 84-97), compilado por Tim Ingold. London: Routledge.
42. Ingold, Tim (2000). *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.
43. Ingold, Tim (2015). Soñando con dragones: sobre la imaginación de la vida real. *Nómadas*, 42, 13-31.
44. Jackson, Michael (1998). *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
45. Jung, Carl Gustav (1997). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona: Paidós.
46. Kohn, Eduardo (2017). Cómo sueñan los perros: naturalezas amazónicas y las políticas de interacción transespecie. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 12(3), 273-311.
47. Kohn, Eduardo (2021). *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano*. Buenos Aires: Hekht Libros.
48. Krenak, Ailton (2023). *La vida no es útil*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
49. Lowie, Robert (1966) Scholars as people: Dreams, idle dreams. *Current Anthhropology*, 7(3) 378-382.

50. Marconetto, María Bernarda (2022). You will find, inshallah. Hallazgos y afectos en la necrópolis tebana de Lúxor. En *Afectación. Estar-en-la-trampa. Etnografías de América del Sur* (pp. 123-136), compilado por Francisco Pazzarelli; Celeste Medrano. Buenos Aires: Red.
51. Marcus, George; Cushman, Dick (1982). Las etnografías como textos. En *El surgimiento de la Antropología Posmoderna* (pp. 171-213), compilado por Carlos Reynoso. Barcelona: Gedisa.
52. Martin, Nastassja (2021). *Creer en las fieras*. Madrid: Errata Naturae.
53. Medrano, Celeste (2018). Quando macacos e humanos compõem mundos: relações entre o carayá (bugio-preto) e os Qom no Gran Chaco. *R@U*, 10(2), 141-163. <https://doi.org/10.52426/rau.v10i2.257>
54. Merleau-Ponty, Maurice (1997). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
55. Morizot, Baptiste (2020). *Tras el rastro animal*. Buenos Aires: Isla Desierta.
56. Morizot, Baptiste (2023). *Maneras de ser viviente*. Buenos Aires: Isla Desierta.
57. Oliveira, Ricardo Alexandre Pereira (2022). Cavalos que trabalham: disputas entre carroceiros e ativistas da libertação animal. *Antropolítica*, 54(3), 464-484. https://www.researchgate.net/publication/366049835_Cavalos_que_trabalham_disputas_entre_carroceiros_e_ativistas_da_libertacao_animal
58. Pazzarelli, Francisco (2022). El miedo es no poder estar solo. En *Afectación. Estar-en-la-trampa. Etnografías de América del Sur* (pp. 183-196), compilado por Francisco Pazzarelli; Celeste Medrano. Buenos Aires: Red editorial.
59. Prattis, Ian (1985). *Reflections: the anthropological muse*. Washington D. C.: American Anthropological Association.
60. Redacción La Nación. (8 de noviembre de 1998). El Abasto revive en un gran shopping. *La Nación*. <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/el-abasto-revive-en-un-gran-shopping-nid117122/>
61. Rémy, Catherine (2014). Accepter de se perdre. Les leçons ethnographiques de Jeanne Favret-Saada. *SociologieS*. <https://doi.org/10.4000/sociologies.4776>
62. Ricoeur, Paul (1979). The model of the text: Meaningful action Considered as a Text. En *Interpretative social science. A reader* (pp. 73-101), compilado por Paul Rabinow; William M. Sullivan. Berkeley: University of California Press.

63. Robledo, Emilio (2022). Lo que los sueños hacen: el revés de las relaciones entre los qom. En *Afectación. Estar-en-la-trampa. Etnografías de América del Sur* (pp. 137-150), compilado por Francisco Pazzarelli; Celeste Medrano. Buenos Aires: Red editorial.
64. Rose, Dan (1987). *Black American Street Life. South Philadelphia, 1969-1971*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
65. Shulman, David; Stroumsa, Guy G. (1999). Introduction. En *Dream cultures: Explorations in the comparative history of dreaming* (pp. 3-13), compilado por David Schulman; Guy Stroumsa. Nueva York: Oxford University Press.
66. Stella, Valentina (2022). Abrirse al dolor ajeno: la afectación como punto de partida para la reflexión. En *Afectación. Estar-en-la-trampa. Etnografías de América del Sur* (pp. 95-108), compilado por Francisco Pazzarelli; Celeste Medrano. Buenos Aires: Red editorial.
67. Stoller, Paul (1989). *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
68. Stoller, Paul (2009). *The power of the between: an anthropological odyssey*. Chicago: The University of Chicago Press.
69. Stoller, Paul (2017). Entre hechicería y antropología. *Alteridades*, 27(53), 109-117.
70. Tedlock, Barbara (1999). Sharing and interpreting dreams in Amerindian nations. En *Dream cultures: Explorations in the comparative history of dreaming* (pp. 87-102), compilado por David Schulman; Guy Stroumsa. Nueva York: Oxford University Press.
71. Tedlock, Barbara (2001). The new anthropology of dreaming. En *Dreams: A reader on religious, cultural and psychological dimensions of dreaming* (pp. 249-264), compilado por Kelly Bulkeley. Nueva York: Palgrave.
72. Tedlock, Dennis (1983). *The spoken world and the work of Interpretation*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
73. Tobón, Marco (2015). Los sueños como instrumentos etnográficos. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 10(3), 331-353.
74. Tsing, Anna (2015). Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. *Ilha*, 17(1), 177-201. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2015v17n1p177>
75. Viveiros de Castro, Eduardo (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.

76. Von Uexküll, Jakob Johann (2016). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Buenos Aires: Cactus.
77. Wright, Pablo (1994). Experiencia, intersubjetividad y existencia. Hacia una teoría-práctica de la Etnografía. *Runa*, 21(1), 347-380. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5104595>
78. Wright, Pablo (2007). Diálogos laterales qom. Antropología y filosofía desde una perspectiva postcolonial. *Cultura y Religión*, 1(1), 1-10.
79. Wright, Pablo (2008). *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos.
80. Young, David; Goulet, Jean-Guy (1994). Introduction. En *Being changed: the anthropology of extraordinary experience* (pp. 7-13), compilado por David Young; Jean-Guy Goulet. Ontario: Broadview Press.
81. Zapata, Laura; Genovesi, Mariela (2013). Jeanne Favret-Saada: “ser afectado” como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico. *Avá. Revista de Antropología*, 23, 49-67.

María Carman

Doctora en Antropología Social de la Universidad de Buenos Aires (UBA), investigadora principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y profesora de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Coordina el equipo Antropología, ciudad y naturaleza del Área de Estudios Urbanos del Instituto Gino Germani (UBA). Actualmente, investiga las relaciones animal-humano, el reconocimiento de los animales como sujetos de derechos y los dispositivos de inclusión y exclusión de los diversos ambientalismos contemporáneos. Correo electrónico: mariacarman1971@gmail.com.