

Primera Escuela Interamericana de Astronomía Cultural / Antonio César González García... [et al.]; editado por Sixto Giménez Benítez; Gómez, Cecilia. - 1a ed. adaptada.

La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Ciencias Astrónomicas y Geofísicas. Observatorio Astronómico de la Plata, 2016.

211 p.; 30 x 21 cm.

ISBN 978-950-34-1300-5

1. Astronomía. I. González García, Antonio César II. Giménez Benítez, Sixto, ed. III. Gómez, Cecilia, ed.

CDD 520

El Contenido de este libro podrá ser reproducido parcialmente, siempre que se cite la fuente.

Sixto Giménez Benítez y Cecilia Gómez (Ed.)

Primera Edición

ISBN 978-950-34-1300-5

Impreso en La Plata, Argentina, junio de 2016
impresión: DASA Cooperativa de Trabajo Limitada
info@graficadasa.com.ar / graficadasa@gmail.com
(0221) 4218018 / 4832277



Edificio Bernhard H. Dawson.
Facultad de Ciencias
Astrónomicas y Geofísicas.
Foto: Sixto Giménez Benítez

Primera Escuela Interamericana de Astronomía Cultural

Sociedad Interamericana de Astronomía en la Cultura

Red de Centros de Investigación en Astronomía Cultural

Facultad de Ciencias Astronómicas y Geofísicas

Programa Iberoamericano de Ciencia y Tecnología para el
Desarrollo

La Plata - junio de 2016

Los Cielos del Chaco

Alejandro Martín López

Introducción

Este curso busca ser una suerte de introducción a la etnoastronomía. Pero en lugar de hacer una introducción teórica y general a este subcampo de la astronomía cultural, vamos a introducirnos en él hablando de un caso concreto. Será a partir de ese caso específico, que es parte de mi propio trabajo de investigación, que vamos a ir abordando las cuestiones más generales de la metodología y los grandes problemas de la etnoastronomía.

La estructura general del curso va a estar organizada en tres grandes secciones:

En la primera sección, comenzaré haciendo una breve semblanza de mi trayectoria académica, ya que en un campo interdisciplinario en formación como lo es la astronomía cultural en Latinoamérica, estas cuestiones son muy relevantes. Luego los voy a introducir al caso de estudio que será el hilo conductor de nuestro curso.

En una segunda sección, discutiremos, a la luz de lo que mencionamos en la primera parte, algunos problemas generales y algunas respuestas metodológicas a los mismos, que la etnoastronomía ha desarrollado. Se trata pues de una sección más teórica, donde hablaremos de herramientas y modelos.

En la tercera sección, vamos a volver al caso, intentando implementar algunos de los conceptos teóricos abordados en la segunda parte. Al hacerlo podremos comprender estas herramientas más profundamente. Concluiremos esta sección y el curso entero con una síntesis de la etnoastronomía y en especial de la etnoastronomía en Latinoamérica.

Sección 1. Trayectorias:

Como mencioné en la introducción, las trayectorias son particularmente importantes cuando hablamos de campos académicos en formación. Aquí entiendo por “trayectoria”, no el “cursus honorum” o la serie de cargos y méritos de un investigador en particular, sino el camino que fue recorriendo para construirse como investigador. Se trata de una trayectoria en el espacio social de la academia, que involucra la construcción de un particular punto de vista, de una forma de concebir la realidad académica y la realidad extra académica que la academia estudia. Y este “modo de mirar” del investigador no es el simple fruto de sus elecciones voluntarias e individuales, sino que es en buena parte el resultado de su socialización como investigador a lo largo de un peculiar camino académico. Puede ser muy útil pensar esto en términos de “trayectoria social” tal como lo conceptualiza el sociólogo Pierre Bourdieu (Bourdieu 1997: 71-73). En los campos académicos en formación, existe una gran variedad de “caminos” por los que los investigadores se transforman en miembros de dicho campo. Como esa diversidad de trayectorias engendra una gran variedad de puntos de vista, clasificaciones, metodologías, es decir una gran diversidad de “habitus” (Bourdieu 1997), se vuelve especialmente importante conocer al menos los rasgos centrales del recorrido de quien nos hable de dicho

campo. Por esa razón les trazo una breve semblanza del mío:

Ante todo, me parece relevante señalar que mi formación de grado es en astronomía. Soy licenciado en astronomía de la Facultad de Ciencias Astronómicas y Geofísicas de la Universidad Nacional de La Plata. Y en la fase final de mi formación como astrónomo me orienté hacia la cosmología teórica. En este sentido podría decir que lo que más me atrajo durante mis estudios de astronomía fue justamente la cosmología. De hecho eso se conecta con el interés que siempre tuve en los problemas filosóficos y epistemológicos relacionados con el estudio de la realidad en su forma más amplia posible. Para mí, la astronomía y en especial la cosmología teórica, era la disciplina que me permitía acercarme a esas inquietudes. Desde mucho tiempo antes esas mismas inquietudes me llevaron a interesarme por la filosofía. En paralelo a ello siempre tuve gran interés por la historia antigua y el estudio de otros universos culturales y sus propias formas de ver y representar el mundo, así como por la historia de las religiones. De hecho, esas inquietudes hicieron que aún antes de graduarme me interesara por la astronomía cultural y junto con Sixto Giménez Benítez y Luis Mammana, también de la Facultad de Ciencias Astronómicas y Geofísicas, comenzáramos a investigar lentamente sobre la astronomía de los aborígenes *moqoit* del Chaco argentino.

Luego de mi licenciatura, me dediqué durante un año a trabajar en un proyecto de cosmología “numérica”, aprendiendo sobre los modelos computacionales para contrastar las consecuencias de diversas teorías cosmológicas en la formación de galaxias y estrellas y compararla con las observaciones.

Pero pronto me di cuenta que más que ayudar a crear un modelo cosmológico, lo que más me interesaba era el proceso mismo de la construcción de modelos cosmológicos y la forma en que estos se vinculan con las sociedades en las que los cosmólogos viven, así como con el sentido común y los modos implícitos de concebir el mundo que se dan en las mismas. Ello me llevó a decidirme a dedicar toda mi energía a la astronomía cultural, en especial a la etnoastronomía.

Si bien yo tenía muchas lecturas sobre temas vinculados a estas cuestiones, me di cuenta de que necesitaba una formación sistemática en antropología, tanto para aprender seriamente sus métodos y problemas, como para poder insertarme institucionalmente. Es por ello que entonces realicé una maestría en antropología en la Universidad Nacional de Córdoba. Luego hice mi doctorado en antropología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Tanto la maestría como el doctorado se centraron, en lo que se refiere al tema de investigación, en la astronomía de los aborígenes *moqoit* del Chaco argentino, en el contexto de sus relaciones con otros grupos humanos del área, en especial la compleja historia del proceso colonizador en la región. Mi intención fue estudiar las ideas y prácticas *moqoit* sobre el espacio celeste como prácticas social y culturalmente situadas. Ese es también el centro de mis trabajos presentes como Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), en la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Este curso, está orientado a transmitirles algunas de mis experiencias en el trabajo etnoastronómico como punto de partida para discutir ciertos problemas que creo son importantes en la etnoastronomía contemporánea, así como posibles métodos para enfrentarlos.

En primera instancia, para aquellos que han llegado a la etnoastronomía desde la astronomía, como de hecho fue mi caso, vamos a intentar hacer visibles algunas de las barreras epistemológicas que les hacen difícil comprender de que tratan tanto la etnografía como la antropología. Intentaremos mostrarles por qué son centrales para el estudio de la manera de ver el cielo de distintos grupos humanos. La idea es colaborar a evitar lo que creo que es el gran problema que tenemos los que venimos de la astronomía y nos dedicamos a estos temas: la tentación de pensar que una persona que tiene formación en astronomía o en física puede hacer cualquier cosa sin necesidad de una preparación específica.

En una charla de café, o en los recreos de estudio, muchos astrónomos, físicos y matemáticos, tienden a pensar que si gente con su formación gobernara las naciones del mundo, todo sería muchísimo mejor y más fácil. Los hábitos implícitos de nuestras disciplinas favorecen una percepción de universo social que lo asimila a un conjunto de bolas de billar que debería ser abordado mediante algo así como una mecánica social newtoniana. En esta perspectiva (que por supuesto estoy caricaturizando), todo consistiría en resolver unas cuantas ecuaciones diferenciales. En el caso de la arqueoastronomía, el hecho de que la gente de la que estamos hablando suele no estar para contestarnos, da cierto margen para poder sostener esta mirada. Gracias a esa ausencia podemos mantener la ilusión de que estamos en lo correcto. Esta ilusión ha tenido gran impacto en la astronomía cultural cuya formación está muy vinculada a la arqueoastronomía, en especial la hecha por astrónomos. De hecho, muchos de los planteos de los padres fundadores de la arqueoastronomía, como el célebre astrónomo Joseph Norman Lockyer, siguen esa dirección.

Pero en etnoastronomía, es más difícil llevar adelante esta postura. Las personas de las que habla la etnoastronomía están ahí, y tanto su propio mundo vital como sus palabras pueden contestarnos, sometiendo a prueba nuestras teorías sobre sus astronomías.

Por otra parte, tanto arqueos como etnoastrónomos debemos dar cuenta de nuestras teorías ante nuestros colegas del conjunto de las ciencias sociales, para los cuales las sociedades son el centro de sus estudios, tarea para la cual han desarrollado sus propios métodos. Este complejo conjunto de disciplinas tiene su propia historia, sus propias disputas teóricas y metodológicas, tal como existen en el campo de la astronomía, la física o la matemática. Por eso, muchas veces miran con cara de asombro a quienes viniendo de la astronomía se ponen a dar cátedra sobre prácticas sociales como quien entra a una casa ajena cual si fuera la propia, sin ni siquiera saludar. Allí, sin duda, hay un problema serio que debemos corregir.

En segundo lugar, para los investigadores que vienen del mundo de las ciencias sociales muchas veces el problema es el inverso: ¿cómo vincular lo astronómico con el mundo de la experiencia cotidiana de la gente, de aquellos que no son especialistas en el estudio del cielo? En general estos investigadores tienden a asociar a lo astronómico con cuestiones matemáticas “abstractas”, complicadas cuentas y enormes números. Actividades que relacionan con un conjunto muy acotado y específico de fríos y desapasionados especialistas, cuyas actividades entienden que son opuestas al tipo de cosas que les interesan al resto de los mortales. Se preguntan que relevancia podrían tener estas cuestiones abstrusas para el cotidiano devenir de las sociedades humanas y para las formas de concebir y representar el mundo de la mayor parte de las personas en cualquier cultura.

Además, los científicos sociales, muy a su pesar, no son ajenos a las consecuencias de las desigualdades entre las disciplinas científicas. A ellos también los afecta la jerarquización de las ciencias que se ha ido imponiendo desde el Positivismo y que sitúa a unas ciencias, calificadas como “exactas” y “positivas” por encima de todas las demás y como modelos de científicidad. En esa jerarquía, las ciencias sociales son vistas como ciencias “blandas” o en su “infancia”, que deberían seguir el ejemplo de sus hermanas mayores. Estas ideas, se nos transmiten permanentemente, desde la escuela, los medios de comunicación, y las conversaciones cotidianas. Por ello, en contra de su propia opinión, muchos científicos sociales no pueden dejar de sentir ante la astronomía una suerte de temor respecto a la dificultad de los complejísimos conocimientos que estarían involucrados en esta disciplina. De ese modo muchos arqueólogos, antropólogos o sociólogos renuncian a considerar los aspectos astronómicos de las culturas que abordan, asumiendo implícitamente que ello requeriría un conocimiento fuera de su alcance.

Entonces, teniendo en cuenta que yo mismo soy en algún sentido una suerte de “anfíbio”, intentaré discutir con ustedes un poco de ambos grupos de problemas.

El caso:

Como ya he planteado, en este curso voy a hablar esencialmente sobre los aborígenes del Chaco argentino como una excusa para hablar sobre la metodología de la etnoastronomía. Y por la misma razón quisiera empezar a contarles sobre el caso de investigación específico del que nos ocuparemos de una manera que tenga algo que ver con la forma en que en la práctica se nos suelen presentar como investigadores estas cuestiones.

Desde el año 1998 con Sixto Giménez Benítez empezamos a trabajar en problemas de etnoastronomía chaqueña, un poco por casualidad, lo cual es algo que suele ocurrir en el campo de los estudios etnográficos y de la vida en general. Por diversos caminos habíamos llegado a interesarnos por lo que podríamos llamar “astronomía cultural” y deseábamos emprender una investigación inicial sobre la astronomía de algún grupo aborígen argentino. Nuestras ideas iniciales poco tenían que ver con el Chaco, pero teníamos un colega, Luis Mammana, que también había comenzado a interesarse por estos temas, y que en su trabajo astronómico “convencional” se ocupaba de pequeños cuerpos del sistema solar. Conversando sobre cómo podíamos llevar adelante una primera investigación sobre astronomía cultural, nos comentó que había escuchado que en la provincia de Chaco¹, en una zona conocida como “Campo del Cielo”, donde hay una gran dispersión de meteoritos metálicos, se decía que los aborígenes sabían cosas sobre esos objetos. Entonces nos dijimos, que explorar esos supuestos vínculos entre lo aborígenes de la zona y la dispersión meteórica de Campo del Cielo podía ser una buena forma de comenzar. Suponíamos que se trataba de un tema fácilmente acotable, ideal para un primer trabajo... ¡y aún hoy seguimos explorando cuestiones relacionadas a esa primera idea!

Ese trabajo nos llevó inicialmente a realizar una lectura crítica de las variadas menciones en todo tipo de literatura a los vínculos entre estos meteoritos metálicos y los aborígenes chaqueños, así como a rastrear las fuentes históricas (cuando las había) de las mismas y analizar la forma en que habían sido leídas. Simultáneamente, nos llevó a interesarnos por las ideas sobre el cielo de los grupos aborígenes de la región, y en especial por las de los *moqoit* o mocoví que son los que en la actualidad tienen mayor presencia en la zona de la dispersión meteórica. Ello nos condujo a buscar hacer una descripción de carácter “monográfico” de las ideas sobre el cielo de los *moqoit*. Este tipo de aproximación es muy característica de los primeros intentos de cualquier astrónomo que comienza a incursionar en la etnoastronomía. En ese momento hacíamos trabajo etnográfico como mejor podíamos, mientras aprendíamos qué es la etnografía, ya que estábamos formándonos a medida que la hacíamos. Luego de un tiempo de trabajar en esta dirección, se presentó una situación, de esas que cuando ocurren un etnógrafo se pone contento. Es lo que en antropología se llama “un hecho social total”². Es decir, un evento que condensa una gran cantidad de procesos, como una suerte de nodo donde se reúnen muchas líneas de tensión. Son situaciones muy particulares porque cuando uno se encuentra con una de ellas, puede ver en escena, gran cantidad de los “resortes” de una sociedad. En ese “punto” del tejido social salen a la luz muchas de las hebras que constituyen el entramado subyacente de fuerzas, divisiones y visiones que conforman la vida del o los grupos en cuestión. Por ello son enormemente interesantes como oportunidades de estudio. Y eso me ocurrió con la festividad de la Virgen de la Laguna.

La figura 1, es un mapa donde se puede ver Argentina en el contexto de Sudamérica, en su interior a la provincia del Chaco, y en ella a la región en la que centramos nuestro trabajo de campo. En dicha región hay un lugar conocido hoy día con el nombre de Laguna de la Virgen, cerca del pueblo de Mesón de Fierro.

¹ Chaco es una provincia de la República Argentina, que forma parte de la región geográfica conocida como “Gran Chaco”, la cual abarca también las provincias argentinas de Formosa, partes de las provincias de Salta, Santa Fe y Santiago del Estero, Tucumán, Catamarca, La Rioja, San Luis y Córdoba, así como parte de Paraguay y Bolivia.

² Para mayores precisiones sobre el concepto ver (Mauss 1923-1924).



Figura 1: Zona de estudio en el Suroeste de la provincia argentina de Chaco.

Sobre ese sitio comenzamos a escuchar muchos relatos, tanto entre los *moqoit* como entre la población no aborigen³, relatos en los que se hacían presentes elementos muy llamativos. Como ya les comenté, estábamos muy interesados en saber qué tipo de cosas veían los *moqoit* en el cielo, en especial qué rasgos distinguían en el cielo estrellado. Dicho de otro modo, queríamos saber cuáles eran los asterismos⁴ *moqoit*. En términos más generales, nos interesaba comprender qué les importaba a los *moqoit* del cielo, qué observaban. Intentando entender estas cuestiones, comenzaron a surgir espontáneamente en muchas situaciones de campo, comentarios acerca de esta “Laguna de la Virgen”.

Cuando visitamos esta laguna...

nos llevamos una gran sorpresa. Cuando una persona de la Provincia de Buenos Aires, como es mi caso, piensa en una laguna, imagina una gran extensión de agua aunque no muy profunda. Pero la zona de la provincia de Chaco donde se encuentra la Laguna de la Virgen, es una región donde el agua escasea. No hay ríos, y las pocas fuentes de agua suelen ser pequeñas depresiones que acumulan el agua de las escasas lluvias, usualmente denominadas “ojos de agua”. En ese contexto, el término laguna hace referencia a una extensión de agua considerable en comparación con la abundancia local, pero mucho menor de lo que se estilaba en la Provincia de Buenos Aires. En particular, la Laguna de la Virgen tiene una superficie de menos de media hectárea [Figura 2].

Una de las primeras cosas de la que nos enteramos es que en la laguna hay un santuario de la Virgen María y que allí se venera una imagen que fue hallada en el interior de un hueco en el tronco de un árbol. Cuando llegué por primera vez a este santuario para la fiesta de la Virgen, un 8 de diciembre, la experiencia me resultó impactante. Para esa fecha mucha gente peregrina al santuario desde localidades vecinas y se reúne allí para comer, conversar, rezar, cantar y recoger en botellas y toda clase de recipientes el agua de la laguna, a la que se atribuye propiedades curativas. La Virgen de la Laguna es la patrona del suroeste chaqueño y la fiesta es un evento político muy importante, de primera magnitud en la política de la

³ En el castellano regional de la zona, la población no aborigen suele clasificarse en “criollos” y “gringos”. Los alcances de estos términos son muy complejos, al igual que los de las distinciones entre aborigen y no aborigen. En una primera aproximación se podría decir que se designa con el nombre de criollos a quienes son conceptuados como descendientes de españoles y como gringos a quienes son pensados como migrantes o descendientes de migrantes del centro y este europeo. Pero la asignación de alguien a alguna de estas categorías es una cuestión que involucra en la práctica muchos más factores, como hábitos, posición socio-económica, lengua, parentesco, etc.

⁴ En astronomía cultural suele usarse el término asterismo para designar a algún rasgo del cielo al que un grupo humano otorga sentido. Las constelaciones de la astronomía grecorromana serían un tipo particular de asterismos, pero también lo serían las extensas manchas oscuras de la Vía Láctea, o las zonas de brillo difuso de la misma que para muchos grupos aborígenes sudamericanos constituyen rasgos centrales del cielo nocturno.



Figura 2: Laguna de la Virgen, en el Suroeste de la provincia argentina de Chaco. Foto Alejandro López, 2009.

provincia.

Este es un punto que voy a intentar remarcar a lo largo de este curso sobre etnoastronomía: la enorme importancia de problematizar algunos conceptos y relaciones. Así por ejemplo, debemos darnos cuenta de que el cielo puede tener mucho que ver con una laguna, o con los vínculos con lo sagrado, o con la política. O también debemos comprender que intentando entender la astronomía de un específico grupo aborígen, nos vemos llevados a abordar todo

un complejo sistema de relaciones interétnicas, ya que conceptos como el de identidad distan mucho de ser simples y diáfanos. De ese modo, se vuelven vitales para nuestro trabajo preguntas como: ¿qué es un grupo? ¿Cuáles son sus límites? ¿Qué tipo de relaciones se dan entre diversos grupos humanos?

En cuanto a los relatos que fuimos escuchando sobre la Laguna de la Virgen, estos provenían de fuentes muy variadas: pobladores aborígenes y no aborígenes de la zona aledaña al santuario; miembros del comité organizador de la fiesta, muchos de ellos residentes en ciudades cercanas; asistentes a las festividades provenientes de diversos puntos del Chaco e incluso de otras provincias; medios “oficiales” de comunicación del propio santuario, los cuales incluyen casetes, estampitas y grandes paneles pintados que cuentan la historia de la devoción desde los laterales del templo.

Los relatos

Para introducirnos en este complejo símbolo⁵ dominante⁶ que conforman laguna y virgen y en el hecho social total que constituye la fiesta del 8 de diciembre, vamos a abordar con algún detalle estos relatos que mencioné.

Relatos criollos:

Vamos a comenzar por el conjunto de narraciones vinculadas con personas que se identifican y son vistas por las demás personas involucradas en estos eventos como no-aborígenes. Como mencioné, en el interior del templo podemos observar, como parte importante del mismo, un conjunto de grandes paneles pintados que narran una historia sobre la conformación de la devoción mariana que allí se venera [Figura 3]. De ese modo, la espacialidad del templo queda ligada a la historia oficial del santuario (en el sentido de

⁵ A lo largo de este curso voy a usar el término símbolo en la forma en que creo que es más fecundo para el abordaje de los fenómenos culturales. Es decir que en línea con lo señalado por Ricoeur (1990[1965]: Libro Primero, Cap I y II) quien resume una larga tradición, llamaré símbolos a aquellos significantes (palabras, gestos, acciones, objetos, o cualquier otro soporte sensible) que señalan a una multiplicidad de sentidos o significados y que por tanto requieren interpretación. Es decir que lo que caracterizaría al símbolo entre el conjunto de los signos es su carácter multivocal y la necesidad de desentrañar estos múltiples sentidos.

⁶ Este concepto, acuñada por el antropólogo Víctor Turner, hace referencia a símbolos de importancia central en una cultura, que son “fines en sí mismos” y encarnar valores axiomáticos, alrededor de los cuales se entretienen numerosos sentidos y se articulan muchos otros símbolos (Turner 1980 [1967]: 33-35).



Figura 3: Imágenes que relatan la historia de la Virgen de la Laguna en la capilla del santuario. Foto: Alejandro López, 2009.

aquella promovida por las autoridades eclesiásticas). De este modo, recurriendo a un recurso ya empleado por las grandes catedrales medievales en sus vitrales, los peregrinos van siendo puestos al tanto de la naturaleza de lo que allí los congrega. Esta suerte de catequesis visual es acompañada por una auditiva, ya que cada imagen es prolijamente “explicada” por una casete.

Si nos adentramos en la historia que nos cuentan estos paneles, podemos ver ante todo que es una historia protagonizada por no-aborígenes. Todo acontece hacia 1870, en un contexto bélico ligado a la ocupación militar por parte del estado argentino del territorio del Chaco y a la sedentarización forzada de la población aborígen, que es conceptualizada como una suerte de “pacificación”. Quien lleva adelante la acción es uno de los principales referentes militares de dicha campaña, el Coronel Obligado. La historia nos cuenta que, habiéndose perdido con sus tropas y ya sin agua, se encomienda a la Virgen. Es entonces que habrían encontrado una aguada permanente, la laguna⁷. Llegados a la aguada, pudieron recomponer sus fuerzas, y en agradecimiento, el coronel habría dejado la imagen de la Virgen que llevaba en sus alforjas en el hueco de un árbol, que el relato identifica con un quebracho. Ahí habría terminado la historia si no fuera porque supuestamente en 1922, los hacheros de uno de los primeros estancieros de la región⁸ encuentran este quebracho, lo cortan y del interior extraen la imagen de la Virgen que inmediatamente comienza a ser venerada⁹ [Figura 4].

En estas versiones la historia es una historia de “criollos” y “gringos” con los aborígenes apareciendo en roles subalternos: o bien como los “salvajes” que hacen necesaria la presencia de las tropas, o como el solitario guía cuasi-angélico de las variantes orales. Pero hay otro panel en el templo en el que los aborígenes aparecen, se trata de un panel que es una especie de *precuela* del drama de Obligado y que nos

⁷ En otras versiones de pobladores no-aborígenes, se habla de un “indiecito” que como un ángel se aparece inesperadamente y les da indicaciones para encontrar la laguna.

⁸ Se trata de un “gringo”, el Dr. Kade, de origen suizo.

⁹ Las versiones orales de los pobladores no-aborígenes dan cuenta insistentemente de un conflicto entre los locales que desean que la imagen se quede junto a la laguna y las autoridades eclesiásticas de la cercana localidad de Villa Ángela que desean trasladarla allí. Finalmente la imagen se queda en el lugar, aunque no sin dificultades, ya que la original se la habría llevada la familia Kade a Buenos Aires, enviando de vuelta a Chaco una copia. Este tipo de conflictos son muy frecuentes en los relatos relativos a nuevos santuarios marianos (Christian 1981).



Figura 4: Imagen de la Virgen de la Laguna que muestra como, según el relato criollo, fue encontrada en el hueco de un árbol. Foto: Alejandro López, 2009.

desde los comienzos del período colonizador (Wright 1998 y Gordillo 2004: 46-48). Desierto que en el lenguaje de la época significa deshabitado, y que remite también a una naturaleza hostil y salvaje. Lo cual es muy curioso, porque los colonizadores sabían bien que esa zona estaba ocupada por los que se solían llamar “indios salvajes”, que no se avenían a reducirse sedentariamente, pero que sin embargo formaban parte de las redes comerciales que permitía a la colonia sobrevivir. Porque en definitiva, la ausencia a la que remite el término desierto en esos contextos, es el vacío de los signos de la vida humana “civilizada”.

Ello se refuerza si uno observa el cielo de la imagen, en el que diversos astros se agolpan dando a la escena un “carácter cósmico”. Es decir que “fuerzas cósmicas”, la “naturaleza” y los aborígenes conforman la situación previa a la llegada de los europeos. En esta imagen hay un elemento más que se suma a este cuadro “originario”. En el interior de la laguna podemos ver una masa resplandeciente. Dado que en el Chaco no hay montañas y casi no hay rocas, sólo puede ser una cosa: un gran meteorito metálico ¿Qué hace ese objeto allí?

muestra una suerte de “pre-historia” de esta zona [Figura 5]. En él se ve la laguna rodeada de una espesa vegetación, junto a ella unas vasijas y aborígenes. Todo busca mostrarnos una escena de la vida previa a la llegada de la “civilización”. Es una escena que nos remite a los orígenes, tal como lo destaca la casete explicativa.

De modo que en estos relatos los aborígenes actúan como un lazo con los orígenes. Es decir, son vistos como una especie de antepasados simbólicos. Son importantes en tanto estaban antes de la llegada de “gringos” y “criollos”, pero son el pasado. Ya no están (los que “sobreviven” son vistos como una suerte de fósiles vivientes). Ahora es el tiempo de los “civilizados”. De hecho, en algún sentido los aborígenes son pensados como parte de la “naturaleza”, a la que hay que civilizar. Cuando se los describe, se los presenta como seres expectantes. Están allí esperando a que llegue alguien, ya que fundamentalmente no hacen nada, y la historia comienza cuando llegan los no-aborígenes. La figura del pionero aparece muchísimo en los relatos no-aborígenes sobre el santuario. Hay muchos estudios muy interesantes sobre la forma en que el Chaco es descrito

como un desierto



Figura 5: Imagen en la capilla del Santuario de la Virgen de la Laguna que muestra un meteorito en la laguna, aborígenes en las orillas y fenómenos astronómicos portentosos en el cielo. Todo ellos signos para los fieles de la “elección divina” del lugar desde “antiguo”. Foto: Alejandro López, 2009.

El “Mesón de Fierro”:

La presencia de esta referencia a un meteorito en el santuario, cuando tropecé con ella por primera vez, me llamó mucho la atención. Y por eso mismo comencé a preguntarme por las razones de la misma. Un buen punto de partida resultó ser otro hito fundamental para los pobladores locales: el Mesón de Fierro.

Ya mencioné antes que la zona alberga una dispersión de meteoritos metálicos que para los astrónomos tiene gran importancia por su extensión y la cantidad de piezas que la forman. Pero para la mayoría de los pobladores locales no-aborígenes lo central no es tanto la dispersión en su conjunto sino este



Figura 6: Croquis del “Mesón de Fierro”, el más famoso de los fragmentos meteóricos de Campo del Cielo, dibujado durante la expedición de Rubín de Celis, la última que lo vio, en 1783.

meteorito particular al que los españoles bautizaron en los tiempos coloniales como el “Mesón de Fierro”, por su apariencia similar al la de un enorme planchón metálico¹⁰. El Mesón es algo sobre lo que cualquier vecino al que se le pregunte tiene una historia para contar. Los comentarios de los aborígenes y de los buscadores de miel sobre una gran masa metálica llevaron a los españoles a conducir en 1576 una expedición al interior del territorio chaqueño, comandada por Hernán Mexía de Miraval. Se trató de una avanzada militar que partiendo de los bordes del territorio efectivamente ocupado por los españoles se internó en lo que ellos veían como un espacio salvaje. Esa expedición se encontró con una enorme pieza de metal acostada sobre el suelo. En esa época, para las ideas europeas sobre astronomía era muy difícil pensar que pudiera haber objetos cayendo del cielo por lo que las opiniones de los expertos de la colonia apuntaban a que se trataba de un afloramiento mineral, y la discusión era si se trataba de plata, de hierro o de algún otro metal. Se realizaron varias expediciones para aclarar la exacta naturaleza de este objeto y la extensión de la veta mineral de la que se lo suponía parte. Los miembros de una de ellas, la dirigida por Miguel Rubín de Celis en 1783, no sólo excavaron alrededor del Mesón de Fierro para ver si continuaba bajo la superficie, sino que incluso utilizaron explosivos con ese fin [Figura 6]. Llegaron a la conclusión de que se trataba de una masa aislada, y por otra parte fueron los últimos europeos en reportar haberla visto. Después de eso, el Mesón de Fierro no fue vuelto a encontrar por ninguna de las numerosas expediciones no-aborígenes que se enviaron en su búsqueda. Y este hecho de que no se haya visto nunca más, hace tan importante a esta pieza para los criollos chaqueños.

Para los españoles el interés inicial estaba en que se tratara de un afloramiento de la veta de plata del

¹⁰ Se trataría de una masa metálica de unas 20 toneladas y un tamaño aproximado de 3 m. × 2 m. × 1,5 m.

Potosí (en la actual Bolivia), lo que indicaría que la misma continuaba bajo tierra desde las distantes cumbres andinas y volvía a aflorar a la superficie en el Chaco. Ustedes saben la importancia que tuvo la mina de Potosí para el sistema económico mundial, a punto tal que buena parte de la plata extraída por los españoles, terminó en China. Por esa razón, localizar otro afloramiento de este tipo en el Chaco era algo de enorme importancia. Pero esta masa metálica no se vio más (aunque otros fragmentos menores siguieron encontrándose), y para los chaqueños criollos el Mesón de Fierro pasó a encarnar la promesa de una gran riqueza encerrada en su territorio, escondida en algún lugar del mismo, depositada ahí por la providencia. De hecho, miren la importancia de esta pieza, que aunque no se sabía dónde estaba, fue considerada un hito territorial por los gobiernos independientes posteriores a la revolución. Esto también es un llamado de atención para los astrónomos culturales sobre como entendemos y estudiamos las propias tradiciones geodésicas, geográficas, astronómicas, económicas y políticas europeas y criollas. En este caso, que el Mesón de Fierro no se encuentre pero se suponga presente por allí en algún lugar del territorio, es fundamental para entender su importancia.

Pero ¿Cómo se conecta esto con la presencia de la imagen de un meteorito en el Santuario de la Virgen de la Laguna?

Los vecinos criollos y gringos del santuario saben de la existencia de muchos cráteres meteóricos reconocibles en la zona -los trabajos científicos han identificado no menos de 26 (Vesconi & Gustin 1997)-. Ellos sugieren insistentemente que la Laguna de la Virgen podría ser un cráter meteórico. Más allá de su forma, lo que suele usarse como argumento a favor es el hecho de que no se seque durante la temporada sin lluvias. A diferencia de la mayor parte de las aguadas de la zona, que se secan dejando sin agua al ganado y a la gente, esta laguna, si bien puede reducirse bastante, supuestamente nunca se seca. Y la razón para muchos vecinos criollos y gringos, es que dentro de la laguna está el Mesón de Fierro que hace de tapón y evita que el agua se escurra como en una bañera. Tan seria es esta opinión, que unas décadas atrás un vecino de origen español intentó desagotar la laguna con una bomba para localizar en su fondo al tan buscado meteorito. El fango del fondo complicó una tarea de por sí difícil, y finalmente no pudo encontrar lo que buscaba. Pero este resultado negativo no debilitó la idea de la escondida presencia del Mesón de Fierro en el fondo de la Laguna de la Virgen, que vincula el carácter “milagroso” del agua que nunca la abandona a la naturaleza prodigiosa de este objeto del espacio. De hecho los relatos de la casete del santuario insisten en la conexión entre la presencia en este lugar de los meteoritos y el carácter de “tierra elegida por Dios” que tendría esta zona.

Relatos aborígenes:

Abordaremos ahora otro importante conjunto de relatos sobre la laguna que nos ocupa. Se trata de un nutrido conjunto de narraciones de pobladores locales aborígenes *moqoit*. Para ejemplificarlos vamos a recurrir al testimonio de un anciano *moqoit*: Pedro Balquinta [Figura 7]. Se trata de un personaje muy importante para la historia de estas comunidades, testigo de acontecimientos clave para las mismas. Posiblemente haya nacido en 1907, por lo que se trata de una de las personas más ancianas de los grupos *moqoit* de la región. Es un sobreviviente de dos de las más recientes masacres llevadas adelante por el estado contra los *moqoit*: Napalpí (1924) y el Zapallar (1933). Masacres sobre las que en 2014 se le ha tomado declaración judicial como testigo. En el contexto de relatos referentes a estas dolorosas memorias Pedro en numerosas oportunidades nos ha hablado como testigo presencial, emocionado hasta las lágrimas, sobre la Laguna, la Virgen y sus relaciones con los *moqoit*. Respecto a la Virgen, él nos decía que “esa mujer”, “que ahora está en una capilla en una estatua, antes esa era una persona”. Y además, “esa mujer vino del cielo”. Es

decir, que se trataba de una mujer “de arriba”. De hecho, el *moqoit* es una lengua profundamente interesada en la espacialidad y en la temporalidad. En *moqoit la'qaatqa* o lengua *moqoit* no se puede decir simplemente “viene José”, sino que hay que decir que José “viene de arriba”, o “de abajo”, “del monte”, o “del agua”, etc. Y cuando Pedro habla de la Virgen, dice con toda claridad que “viene de arriba para abajo”. Es alguien que bajó del cielo a la Laguna. Pero además esta persona, que viene del cielo, hablaba. Y hablaba con los *moqoit*, no con los criollos ni con los gringos. “Vino para ayudarles” dirá Pedro. Pero no es solamente Pedro Balquinta quien cuenta estas historias. Muchos ancianos, además de Pedro, relatan historias sobre estos episodios, y en general quienes lo hacen se emocionan mucho, profundamente, hasta las lagrimas. Se trata de historias en las que se sitúan como testigos presenciales de acontecimientos que habrían ocurrido en su niñez. Por otra parte, estas historias no son sólo emotivamente importantes para sus narradores, sino que tienen una gran relevancia política y cosmovisional. Estos relatos están profusamente entretejidos de referencias a líderes: caciques, chamanes, mujeres importantes. Gente importante del pasado aparece en el relato todo el tiempo.

En estos relevantes relatos *moqoit* la protagonista no es la Virgen como en los relatos criollos y gringos, sino que el rol central lo tiene la propia laguna, que se constituye en un hito crucial del paisaje. De hecho las historias cuentan que alrededor de la laguna había un gran asentamiento *moqoit*: “Nosotros vivíamos ahí, nosotros estamos viviendo ahí, porque hay agua permanente, porque ahí acampábamos, porque estábamos ahí”. Aún hoy, luego de haber sido desplazados de sus márgenes debido a la riqueza de esas tierras, hay un importante número de comunidades *moqoit* en las cercanías de la laguna.

Y dentro de la laguna, otros personajes aparecen en el relato *moqoit* que no aparecen para nada en los relatos criollos y gringos. Uno especialmente central es el *Nanaicalo*, un poderoso ser capaz de muy diversas manifestaciones corporales, la más conocida de las cuales es la de una enorme serpiente. Vive en la laguna y castiga el acercamiento indebido al agua de las mujeres embarazadas y menstruantes. Según otros quien vive allí es el *Toro leta'a*, el “padre de los toros”, otro ser potente, de cuernos dorados. Para estas personas en el fondo de la laguna está la “casa” de uno de estos seres poderosos, como los mismos, dicha casa es brillante, ya que para los *moqoit* el brillo es una manifestación de potencia. Tal vez a esta altura no les sorprenda que esa casa brillante donde para los *moqoit* “se asienta” un poderoso ser, en el fondo de la laguna, no es ni más ni menos que un meteorito.



Figura 7: El anciano moqoit Pedro Balquinta (al fondo), sobreviviente de las matanzas de Napalpí (1924) y el Zapallar (1933) y el líder moqoit Sixto Lalecorí (al frente). Fotografía Sixto Giménez Benítez, julio de 2004.

Para los *moqoit*, el relato de la historia de la laguna comienza en general con la precipitada llegada de un “cura” o sacerdote católico a la comunidad *moqoit* que habitaba allí en busca de ayuda. El cura llega en un carro y quiere “amansar” al “bicho” de la laguna, pero el “bicho” se enoja. Entonces, el cura va a llamar a los *moqoit*. Y les dice, “miren muchachos, no sé qué hacer con este bicho”. Y ellos compadeciéndose del cura que no sabe qué hacer deciden ayudarlo.

Algo que caracteriza a las historias *moqoit* sobre estos hechos es que son muchas y que varían según quien las cuenta. No hay aquí una “casete del santuario”, impulsada por una institución jerarquizada, que intente imponer una versión “canónica” de los hechos. En el caso *moqoit* hay diversas voces, que han conquistado diversa legitimidad, según distintos criterios: edad, liderazgo, género, etc. Una situación de campo particular puede servir para ilustrar lo que trato de decirles: Estábamos intentando entrevistar a una señora, a una anciana, contemporánea de los acontecimientos de la laguna, que estaba con su hijo. Y como en el protocolo de conversación *moqoit*, los que tienen prioridad para hablar con visitantes, especialmente si son hombres, son los varones, la mujer dejaba que fuera su hijo quien narrara la historia. Entonces cuando el hijo comienza a contar nos dice que fueron dos chamanes hombres (*pi'xonaq*) quienes acudieron a amansar al poderoso ser de la laguna. Entonces la señora agrega por lo bajo: ‘y las mujeres’. El hijo continúa su relato y la anciana vuelve a interrumpirlo para hacer notar la participación femenina en el evento. Lo cierto es que la señora terminó contando su versión de la historia donde no eran 2 chamanes solitarios quienes “amansaban” al poderoso, sino que se trataba de un enorme conjunto de mujeres danzando acompañadas por los chamanes varones que realizaban también sus cantos chamánicos en un gran despliegue ritual alrededor de la laguna. Como pueden ver, hay diferentes voces con distintos relatos, que hacen uso de la palabra en función de la legitimidad que poseen, y del contexto comunicacional, en complejos procesos de competencia con otras voces.

Las versiones *moqoit* de este episodio coinciden en que los *moqoit* que danzaban y cantaban entorno a la laguna, lograron que el ser que la habitaba surgiera desde su interior y hablara con ellos. Así se pudo establecer un pacto. Los *moqoit* han dedicado mucho esfuerzo e interés a pensar sobre la forma en que se deben establecer relaciones con seres que poseen más poder que uno mismo. Tanto se trate del presidente de la nación, el gobernador de la provincia, el intendente, los patrones criollos y gringos o los poderosos seres no humanos que estructuran el cosmos. Se trata de una muy elaborada teoría política que sostiene que cuando la diferencia en la escala de poder es muy grande, lo mejor es establecer un pacto con el poderoso en cuestión. Por esa razón los *moqoit* conversaron con el poderoso de la laguna y este decidió calmarse o “amansarse” a condición de que los *moqoit* desplazaran su asentamiento de las inmediaciones de la laguna. Se trata de un dato intrigante, que llama la atención. Un dato que al momento de ser recogido no comprendimos bien. Eso es muy frecuente durante el trabajo de campo, y en esos casos es importante dejar ese dato “guardado” a un costado, a la espera de que otras cosas lo iluminen, a la espera de volver a él cuando se posea un panorama más completo, pero simultáneamente teniéndolo siempre en cuenta para estar atentos al surgimiento de cuestiones que se conecten con esto que nos llamó la atención.

En todos los relatos *moqoit*, la Virgen era una persona que hablaba con ellos, pero que cuando venían los gringos o criollos, miraba para abajo y se quedaba callada. Que es lo que muchas veces hacen las mujeres *moqoit* cuando se acerca un extraño. Esta virgen apareció en un algarrobo y no tenemos que desestimar el dato de que sea en un algarrobo y no en un quebracho, nuevamente se trata de un elemento llamativo sobre el que vamos a volver más tarde.

Como vemos en estos relatos, el cura criollo había sido impotente ante el poderoso de la laguna y había tenido que recurrir a los *moqoit*. Además, la Virgen bajada del cielo hablaba sólo con los *moqoit* y

había venido para ayudarlos. Todo sugiere una situación privilegiada de los *moqoit* respecto a los otros humanos presentes. Sin embargo aquí los relatos *moqoit* dicen que no solamente deben alejarse de la laguna por el pacto hecho con el poderoso, sino que además no saben cómo relacionarse con la Virgen. Por eso son los criollos quienes se hacen cargo del vínculo con la Virgen y la “encierran” en una capillita y también son los criollos quienes se asentarán en las cercanías de la laguna, desplazando a los *moqoit* de tierras muy útiles para el cultivo. A partir de que los criollos gestionan el vínculo con la Virgen, esta se transforma en una cosa muerta, una estatua. De hecho los *moqoit* relatan que en un primer momento los criollos se la trataron de llevar a una ciudad cercana, Villa Ángela, pero que la Virgen se volvía misteriosamente a la laguna¹¹.

Cuando en este contexto preguntamos sobre el cielo, muchos *moqoit* nos refieren que la Virgen puede verse allí. En algunas situaciones de campo nos mencionaban una zona de la constelación de Tauro, en otras ocasiones una zona de Capricornio. En ambos casos haciendo referencia a estrellas que forman una suerte de forma de “V” invertida.

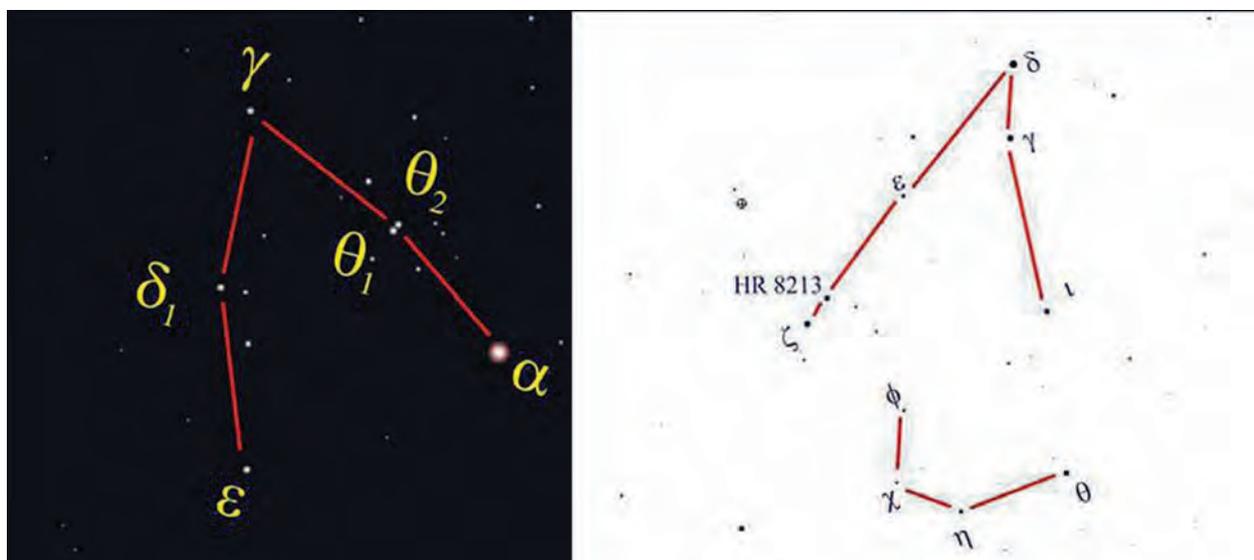


Figura 8: Sectores de las constelaciones de Tauro (fondo negro) y Capricornio (fondo blanco) que son identificados por los *moqoit* con la Virgen. La primera es fácilmente visible a horas tempranas de la noche en el cielo de verano; la segunda en el cielo invernal.

Hasta este punto los relatos *moqoit* que hemos comentado carecen de contexto. Como etnógrafos es como si hubiéramos ido a un lugar que apenas conocemos, en el que escuchamos cosas que nos llamaron la atención, historias que relacionan cuestiones que usualmente entendemos que están separadas. Narraciones que nos hablan de los mismos episodios que mencionan grupos humanos vecinos, pero que simultáneamente introducen aspectos completamente inesperados. Relatos con versiones que a veces difieren bastante una de otra. Y muchas de las cosas que nos llaman la atención y nos despiertan curiosidad no las entendemos y no logramos comprender las conexiones que guardan unas con otras. Este es el problema conceptual que se nos plantea muchas veces como etnoastrónomos. La etnoastronomía requiere aplicar herramientas etnográficas y antropológicas al trabajo de entender como otra cultura piensa y se comporta respecto al espacio celeste. Y

¹¹ Este tipo de idas y venidas de imágenes sagradas cristianas entre el lugar de su descubrimiento y algún centro religiosos-político-administrativo, son muy usuales en las historias del encuentro milagroso de imágenes en el catolicismo español, tanto en el contexto de la evangelización de América como en el de la lucha contra los moros en la propia Península Ibérica. Para este último caso Christian (1981: 13-20) asocia dichos relatos a una disputa por la apropiación de poder sagrado entre la estructura parroquial centrada en la ciudad y las ideas precristianas que anclan lo sagrado al paisaje local. Puede verse sobre este tema (López 2009: 320-326).

eso requiere aprender, y lleva tiempo.

Sección 2. Técnicas y herramientas teóricas:

En esta segunda sección del curso vamos a discutir algunos aspectos teóricos y metodológicos de la etnoastronomía. La idea será ir utilizando el caso que abordamos en la primera parte como ejemplo de la aplicación concreta de algunas de estas ideas, en lugar de enunciarlas sólo en una forma general.

Ante todo deberíamos discutir un poco la propia definición o mejor el alcance del área interdisciplinar que llamamos etnoastronomía. Una forma de comenzar podría ser ahondar en el sentido del prefijo “etno” que da lugar a su nombre. Este prefijo tiene su origen en el término griego: ἔθνος. (éthnos) Usualmente se dice que su sentido para los antiguos griegos era “pueblo” o “nación”. Obviamente hay que entender esas traducciones en el contexto de los usos y del mundo social y político de los griegos (así por ejemplo no tenemos que pensar en los “estados-nacionales” del mundo contemporáneo cuyo origen es mucho más reciente). El sustantivo griego en cuestión deriva de un verbo griego, ἔθο (étho) es decir “acostumbrar”. De hecho el participio de dicho verbo, ἔθον (éthon), significa “según su costumbre”. Los usos en las fuentes griegas muestran que el término se aplicaba para designar a un conjunto de seres humanos caracterizado por compartir determinadas costumbres, en especial en lo referente a cultura y religión. Particularmente lo usaban para hacer referencia a grupos humanos cuyas costumbres diferían de las propias (es decir de las de los griegos). Posteriormente en Europa se utilizó el término para designar a los “paganos” es decir a quienes tenían unas costumbres religiosas diferentes a las de la cristiandad europea. Ese uso dejó de ser el mayoritario en el siglo XVIII. Luego entre el siglo XIX y el XX el término comenzó a usarse para designar a los grupos humanos cuyas costumbres los diferenciaban de las de las potencias coloniales europeas, particularmente aquellos que estaban más distantes de las sociedades jerarquizadas europeas y su cultura centrada en la escritura. De ese modo cuando se distribuyó el trabajo de las ciencias sociales la sociología recibió el encargo de estudiar las sociedades europeas, el “nosotros” colonial, cuyas costumbres se consideraban lo “civilizado”, el modo de ser, vivir y percibir el mundo al que los otros grupos humanos debían ir llegando por “evolución”. Dado que se trataba de sociedades de gran escala y fuertemente jerarquizadas; y también por la influencia del paradigma científico positivista, se asumió que los métodos más característicos para el estudio de estas sociedades eran los métodos cuantitativos, como encuestas, entrevistas estructuradas, etc. Por el contrario, para el estudio de las “otras” sociedades, cuyas “extrañas” costumbres no llegaban a alcanzar el carácter “civilizado” de las sociedades europeas, se dispuso de la etnografía (dedicada al registro y descripción de sus “extrañas” costumbres), la etnología (que a partir de esas descripciones realizaría comparaciones buscando regularidades) y de la antropología (que aplicaría marcos teóricos generales a la comprensión de lo humano en su conjunto)¹². En línea con las teorías evolutivas sobre las culturas (que proponían que estas iban progresando desde las “hordas salvajes” hasta la sociedad industrial) y las concepciones biologicistas que entendían que existía una raíz biológica tras las diferencias culturales (dando lugar así a la idea de raza), lo “etno” se concibió desde fines del siglo XIX hasta al menos

¹² Ciertamente esta división entre etnografía, etnología y antropología no es la única que se ha utilizado. Los propios términos no surgieron en forma conjunta y la historia de sus encuentros y desencuentros es compleja. La división conceptual sugerida ha sido sostenida con diversos matices –especialmente en lo referente a como proceder a construir la mirada general de la antropología- por Ingold (2008) y Levi-Strauss (1968:366-368) y refleja bastante bien usos con larga tradición. Otros autores piensan a la etnografía más en términos de un método o conjunto de métodos que pondrían ser utilizados por cualquier ciencia social, y que ha sido especialmente utilizado por la antropología (Hammersley y Atkinson 1994: 13-16).

el fin de la Segunda Guerra Mundial, como la “etiqueta” aplicada a los grupos humanos diferentes a la sociedad europea, entendiéndose dicha diferencia en términos culturales, sociales, biológicos y lingüísticos. El inicio del proceso de descolonización tras el fin de la Segunda Guerra Mundial llevó a un profundo cambio en la antropología, que incluyó entre otras cosas el abandono del concepto de raza, y un fuerte cuestionamiento a las visiones evolutivas de la cultura. En línea con ello, la antropología comenzó a pensar que su mirada y sus técnicas podían y debían ser aplicadas también a las sociedades industriales, que no tenían porqué ser patrimonio exclusivo de la sociología y los métodos cuantitativos. Con el tiempo esta línea llevó a poner en evidencia lo históricamente contingente de la separación entre sociología y antropología, así como la necesidad de combinar métodos cualitativos y cuantitativos en función de los casos concretos a estudiar.

En este sentido podríamos decir que ello permitió un retorno al sentido original del término “etno”, retomando su conexión con la idea de “costumbre”. Pero debemos pensar estas “costumbres” no como simples hábitos sino como verdaderos “habitus” (Bourdieu 1997)¹³ en el sentido de esquemas generadores de formas de ver el mundo y actuar en él adquiridos por y a través del cuerpo por los procesos de socialización primaria. En este sentido ciertamente toda sociedad humana posee una dimensión “étnica”, una “etnicidad”, en tanto aspecto de su identidad que se construye por la autopercepción y la percepción por parte de los otros de que dicho grupo posee unas formas de “actuar en” y “ver el” mundo que los caracterizan. Formas que son el resultado de determinadas relaciones sociales y que cambian a lo largo del tiempo. Esta forma de entender lo “etno” habilita a que podamos aplicar esta mirada al estudio de todo grupo humano. En este sentido la etiqueta “etnoastronomía” es perfectamente aplicable tanto a una sociedad de cazadores-recolectores de la Amazonía como los astrónomos profesionales de la academia occidental. La etnoastronomía se trataría entonces de abordar el estudio de las concepciones y prácticas astronómicas como parte integrante de la cultura de un grupo humano que se caracterizaría por ciertas “costumbres” o “habitus” sociohistóricamente constituidos¹⁴. Y para esta tarea la etnoastronomía puede y debe emplear todos los métodos disponibles de las ciencias sociales, tanto cualitativos como cuantitativos, en función de las circunstancias y características peculiares del grupo en cuestión. Más allá de ello, creemos que será una mirada “antropológica” que piense a lo humano en un sentido holístico o integral la que debe organizar la manera general de entender estas concepciones y prácticas astronómicas. Es por ello que la etnoastronomía es —o debería ser— una verdadera **antropología de la astronomía** como se ha señalado repetidamente hablando de la astronomía cultural en general (Platt 1991).

De entre todos los métodos de las ciencias sociales, las técnicas propias de la etnografía y la etnología son particularmente fecundas a la hora de buscar construir esta mirada antropológica. Por otra parte al ser los

¹³ “[...] los habitus son en Bourdieu un sistema de disposiciones durables, estructuras estructuradas (por las prácticas) y estructurantes (de las prácticas). Bourdieu entiende estructura como un conjunto de principios de organización de la acción, cuya sistematicidad está en las propias acciones, en las que hay regularidades, pero regularidades históricamente construidas. Los habitus integran todas las experiencias pasadas de los individuos y funcionan como una suerte de matriz de principios de percepción, apreciación y acción. Se trata de la idea de la existencia de regularidades en las prácticas humanas sin la necesidad de que éstas se funden en “principios jurídicos” [...] Desde la perspectiva de Bourdieu, que el agente posea un habitus, significa que tiende a actuar desde un conjunto de saberes, preferencias y sentimientos, conformados en pasadas experiencias, que se han transformado en un principio más o menos estable de acción. El habitus es un “sentido práctico” o “sentido del juego” que permite a agentes actuantes y conscientes orientar su percepción de la situación, y elaborar respuestas adaptadas a la misma, como una suerte de “olfato” que les sugiere la forma de anticipar el desarrollo futuro a partir de la situación presente (Bourdieu 1997: 40)” (López 2009: 45-46).

¹⁴ “[...] los habitus, al estar históricamente configurados por las prácticas, dependen de la trayectoria de cada agente en el espacio social. Por lo tanto, los “habitus grupales” son en realidad regularidades propias de trayectorias sociales afines.” (López 2009: 47).

que más se alejan de la experiencia metodológica de quienes vienen de ciencias como la astronomía, vamos a presentarlos con algún detalle.

Las técnicas etnográficas:

El interés fundamental de la etnografía es la comprensión del sentido de las acciones, sucesos y representaciones desde la perspectiva de los miembros de la sociedad estudiada. (Spradley 1979). Pero la etnografía como método es enormemente flexible y si bien su centro es la descripción profunda de una cultura, es de gran utilidad tanto para el desarrollo de marcos teóricos, como para su puesta a prueba. Coincidimos con algunos autores (Hammersley y Atkinson 1994: 13) que han señalado que el rasgo más importante del enfoque etnográfico es el carácter reflexivo del mismo. Ese carácter conduce a una búsqueda por desnaturalizar los propios presupuestos de la sociedad del investigador, es decir poner en evidencia el propio habitus en el mismo proceso de intentar comprender los habitus de otra cultura, lo cual lleva al etnógrafo a colocarse en una situación de “margen”, en los “bordes” tanto de la propia cultura como de la cultura estudiada. Ciertamente no es posible salirse de la propia posición social ni abandonar por completo el propio “sentido común” para poder estudiar a otros, sino que lo que debe hacerse es avanzar en una comprensión profunda de ese lugar desde el que se enuncia lo que uno dice sobre otros y un examen sistemático de los supuestos del propio sentido común (Hammersley y Atkinson 1994: 29). Otro punto crucial es que la etnografía procede por una inmersión más o menos intensa en la cultura y sociedad a estudiar como método fundamental para su comprensión. Comprensión que busca lograr mediante la captación de las regularidades internas de esa sociedad, sus propias “lógicas”. Debemos entender que se trata aquí de lo que el sociólogo Pierre Bourdieu (2007: 23-24) denominó “lógicas de la práctica” es decir haces de regularidades más que sistemas racionales cerrados y completamente consistentes.

Esta búsqueda implica que el trabajo de campo etnográfico es una suerte de resocialización del investigador, que debe aproximarse a entender que es ser miembro de la sociedad estudiada. Ello requiere una importante demanda de tiempo y esfuerzo. Los “padres fundadores” de la antropología llevaron adelante y recomendaron diversas formas para lograr esto. Así por ejemplo, Frank Boas era partidario de trabajos breves e intensivos en unas pocas comunidades entrevistando a personas clave para entender como hablan, piensan y actúan en sus propias palabras. Por otra parte Bronislaw Malinowski insistía en la importancia de estadías largas, el conocimiento de la lengua local y la observación de la vida cotidiana para lograr comprender la “perspectiva de los nativos” así como la estructura y normatividad de su sociedad.

Observación participante:

Mediante esa inmersión que no obstante incluye un cierto distanciamiento crítico o “descotidianización” (Lins Ribeiro 2004) (sin el cual el investigador se estaría intentando convertir en un nativo) se busca realizar lo que se suele denominar “observación participante”. Esta técnica constituye el centro de la perspectiva etnográfica y consiste en la participación en el curso general de la vida social del grupo humano a estudiar. Dicha observación participante incluye la “observación” no solamente de los discursos locales, sino también de sus prácticas y la articulación y conflictos entre ambas. La observación participante se basa ciertamente en un refinamiento de las habilidades sociales que el investigador despliega en su vida cotidiana, en un mejoramiento de su capacidad para comprender una sociedad, capacidad gracias a la cual es un miembro de su propio mundo social en primer lugar (Hammersley y Atkinson 1994: 22, 25, 29-31). Algunos autores han clasificado las variantes de esta técnica (Hammersley y Atkinson 1994: 109-110) en una gradación: totalmente participante, participante como observador; observador como participante

y totalmente observador. Aunque bajo algunas circunstancias, los extremos de esta clasificación pueden ser una estrategia adecuada, por lo general las categorías intermedias son las más frecuentemente adoptadas. Los roles que el investigador asumirá en el campo pueden ser muy variados y suelen ir cambiando con el tiempo y las circunstancias. Uno de los más habituales, especialmente en la fase inicial del trabajo de campo (especialmente si se trata de un mundo social diferente al del etnógrafo), es el del “incompetente aceptable” (Lofland 1971). Este rol tiene muchos puntos en contacto con el de un “novato” o “aprendiz” dentro de la cultura en cuestión: alguien que no sabe como “hacer las cosas correctamente” y como “es realmente” el mundo desde la perspectiva de los miembros “plenos” pero que está en el proceso de intentar aprenderlo. Y eso lo realiza (al igual que el etnógrafo en este rol) haciendo preguntas –muchas veces tontas u obvias para los demás-, e imitando lo que otros hacen. A partir de estas fuentes ambos –aprendiz y etnógrafo como “incompetente”- hacen hipótesis sobre cómo deben actuar y las someten a prueba. (Hammersley y Atkinson 1994: 105). Pero lo crucial es que el etnógrafo busca mantenerse alerta sobre el nuevo conocimiento adquirido, sobre los procesos por los cuales los ha adquirido y sobre las relaciones sociales involucradas en la producción de los mismos (Hammersley y Atkinson 1994: 105). Ciertamente las circunstancias muchas veces hacen imposible o no deseable seguir en este rol durante toda la investigación. Por otra parte el rol no es sólo una elección del investigador sino que es una negociación compleja con las identidades que los demás le asignan en el campo. Otros roles frecuentemente asumidos/asignados a los etnógrafos son el de “experto”, y el de “crítico” (Hammersley y Atkinson 1994: 109). Un punto clave de la observación participante es la enorme importancia del lento proceso de construcción de la confianza entre el investigador y las personas con quienes trabaja en el campo. Proceso que incluye la colaboración del etnógrafo en las tareas de la vida cotidiana, el auxilio brindado mediante sus conocimientos y contactos con su sociedad de origen, así como el compartir los resultados de su trabajo de investigación con aquellos cuya sociedad estudia.

No se puede insistir lo suficiente en que no existe información “libre de sesgos”. Toda información los tiene, también aquella obtenida por los medios menos “dirigidos” por el investigador como la observación participante. Por ello, más allá de intentar reducir en lo que sea posible dicha influencia, más que buscar inútilmente la falta de influencias, se deben buscar los modos de comprender en que dirección se ejercen dichas influencias, que no solamente incluyen al investigador sino a todo el contexto y “auditorio”. Es debido a este carácter ineludible de la influencia del investigador que el etnógrafo no debe desechar otro importante método como es el de las entrevistas.

Entrevista etnográfica:

La “entrevista etnográfica” suele caracterizarse como “no-estructurada”, lo cual significaría que el entrevistador no impone una agenda o cuestionario rígido, sino que deja que el entrevistado hable según sus intereses y asociaciones personales. Como sugieren Hammersley y Atkinson (1994: 128) en ese sentido las diferencias son más bien de grado y no cualitativas. Toda entrevista es en alguna medida estructurada, tanto por el entrevistador como por el entrevistado. El etnógrafo tiende en todo caso a procurar una mayor libertad de su parte para intentar seguir lo que en el transcurso de la misma parezca ser el interés o las asociaciones del entrevistado. Al realizar entrevistas etnográficas solemos tener una lista general de temas que nos interesa bordar. Pero lo que caracterizaría a la entrevista etnográfica es el ejercicio de reflexividad que durante la misma realiza el investigador, buscando preguntarse mientras esta ocurre sobre los modos en que está discutiendo y las relaciones que se están construyendo y poniendo en juego. Se busca establecer los posibles nexos entre lo que está ocurriendo en la entrevista como “actuación” y el tema de investigación,

estando atento al surgimiento de asociaciones o vínculos insospechados. Por ello, no sólo se usan preguntas o abordajes directos sino también preguntas indirectas que buscan suscitar la emergencia de un tema en la conversación de manera amplia y abierta. Diversas estrategias, como el entrevistar en forma conjunta a varias personas, el preguntar cosas que ya se conocen, el manifestar duda o desconcierto ante algo que el entrevistado cuenta, o incluso el inducir con las preguntas respuestas en la dirección opuesta al que prevé nuestra hipótesis, suelen ser utilizadas por los etnógrafos según las circunstancias.

Cómo categorizar:

Durante las entrevistas y la observación participante, una actitud fundamental es la que suele denominarse atención flotante. ¿Y qué es esta atención flotante? Podríamos decir en primera instancia que se vincula a una forma de dirigir la atención de la conciencia durante la experiencia etnográfica que no apunta de forma focal y única a aquellos temas, conceptos o cuestiones que el investigador seleccionó de antemano como relevantes. Por el contrario se trata de una atención amplia y general, que si bien puede tener ejes orientadores vinculados a los intereses del investigador, busca ante todo dejarse impactar por todo lo que pueda surgir como significativo en la interacción etnográfica. De hecho lo que se pretende particularmente es descubrir lo que les resulta significativo a los miembros de la sociedad que abordamos. Es la actitud de la atención propia de toda la actividad etnográfica, que por su intermedio busca permitir que las formas de pensar y hacer de la cultura que nos interesa comprender puedan emerger sin ser sepultadas debajo de nuestras propias concepciones. Esta atención flotante nos conducirá frecuentemente a la aparición de temas, conexiones, situaciones o intereses en los que podemos detectar una significatividad para nuestros interlocutores pero que nosotros no alcanzamos a comprender cabalmente, o que incluso se nos escapa por completo. Así como también nos llevará a situaciones que nos resultan llamativas, extrañas o curiosas y para las cuales tampoco tenemos un marco de sentido apropiado. Es decir, que algo nos dice que se trata de cuestiones significativas, pero sin embargo no podemos decir exactamente en que radica su importancia ni como se conectan con el contexto en el que aparecieron. Todo esto requiere la capacidad de dejar en “espera” estas expresiones, actitudes, conductas o cosas que nos llaman la atención pero a las que no somos capaces por el momento de asignarles un significado preciso. Por el contrario, ante este tipo de situaciones dos son las reacciones más habituales. La primera de ellas consiste en simplemente no prestar atención a estas cuestiones a las que no les encontramos un sentido. Inmersos en la vorágine del trabajo de campo, tratando de absorber miles de datos e impresiones simultáneas entre las cuales se mezclan cosas que creemos más o menos familiares con otras que nos resultan completamente desconocidas, no es extraño que frecuentemente no prestemos atención a cuestiones a las que no conseguimos asignar un sentido. De hecho es un procedimiento usual de nuestras mentes, las cuales tienden a prestar atención a aquello a lo que pueden dotar de significado y olvidar el resto. La otra reacción frecuente es la de asignar rápidamente el hecho “extraño” a alguna categoría conocida. Ello comúnmente hace también que pasemos a considerarlo algo intrascendente, ya sabido. Si bien este procedimiento le quita su “peligrosidad” conceptual a este elemento, también desactiva su potencial capacidad para permitirnos una comprensión más profunda del mundo social en el que nos estamos adentrando y en especial de sus concepciones y prácticas sobre lo celeste. Ante esta “categorización apresurada” la etnografía nos propone la categorización diferida. Es decir el posponer nuestra asignación a alguna categoría conceptual de esta porción de realidad que nos resulta extraña pero llamativa. Se trata de posponerla para evitar encasillarla prematuramente. Por eso es un posponerla hasta que podamos incorporarla en un marco de sentido que incluya un conjunto más amplio de hechos y tratando de evitar reducirla a una simple versión local de alguna idea ya previamente conocida por nosotros. Solo el

tiempo nos permitirá ir reconociendo los “marcos de referencia” que constituyen el contexto de sentido para nuestros interlocutores en el campo y ello es lo que nos llevará lentamente a esclarecer la articulación entre las categorías con las que piensan el mundo y en nuestro caso particular el espacio celeste.

En la sección anterior mencionamos varios ejemplos de situaciones, eventos o expresiones que nos resultaron llamativas pero que no podíamos comprender cabalmente. Allí entonces se impone mantenerlas como en un segundo plano, en “espera”, aguardando a que surjan otras nociones o experiencias que permitan comprenderlas mejor. Se trata como cuando una pieza de un rompecabezas, que parece importante pero aún no logramos situar, se pone a un costado, en reserva, a la espera de contar con otras piezas vecinas que permitan ubicarla en la imagen global.

Etic-Emic:

Otra cuestión importante es la de poder distinguir entre las categorías utilizadas por la sociedad estudiada, que los antropólogos a veces llaman categorías emic y las categorías analíticas propias de la disciplina académica con la que abordamos el estudio de dicha sociedad –lo cual incluye aquellas que como investigadores construimos para tal fin a partir de nuestra experiencia de investigación-, categorías que en este contexto suelen ser llamadas categorías etic¹⁵. Ciertamente una categoría emic puede inspirar la construcción de una categoría etic, pero dado que se trata de dos sistemas de categorías diferentes, no estamos ante exactamente ante lo mismo. Así por ejemplo, si bien la palabra *taboo* corresponde por una parte a una categoría nativa utilizada por grupos del pacífico (como en Fidji y Tonga) de donde la tomó James Cook en 1777, por otro lado sobre ella se ha construido una categoría de las ciencias sociales –ver por ejemplo Durkheim (1982[1912]) y Freud (1997 [1912-1913])– para el estudio de los fenómenos religiosos que no es equivalente al uso específico en el caso de los grupos del pacífico.

Contextualización:

Una herramienta fundamental del trabajo etnográfico es la contextualización. Es decir, que los relatos, acciones u objetos no están aislados sino que cobran sentido como parte de un conjunto más amplio del cual son tan solo una parte. Y ese conjunto más amplio no es ni más ni menos que la propia vida social del o los grupos humanos con los que trabajamos. Muchos trabajos etnoastronómicos, en especial aquellos de carácter “monográfico” muy frecuentemente realizados por quienes venimos de la astronomía, suelen ser un listado de afirmaciones descontextualizadas asignadas a una suerte de “sujeto colectivo tácito” que nunca sabemos muy bien quién es. En nuestro caso serían por ejemplo los *moqoit*. Pero... ¿quiénes son los *moqoit*? ¿Quiénes de entre ellos cuentan estos relatos de los que hablamos? ¿Cómo se inscriben esos relatos en el contexto de otras cosas de las que hablan? ¿A quién y para qué se los cuentan? Y en particular ¿cómo se vinculan estos relatos con lo que estas personas hacen? Esto último es muy importante porque hacer etnografía involucra una reflexión no solamente sobre lo que la gente dice, ni incluso sólo sobre lo que dice y lo que dice que hace, sino que es crucial incluir lo que efectivamente hace y los vínculos de esas acciones con los otros dos planos. En esta dirección, hacer etnoastronomía no es sólo relevar relatos sobre el cielo, sino que es también observar lo que la gente hace en relación con el cielo, los vínculos que establece entre sus prácticas y sus discursos sobre lo celeste y como todo ello se relaciona con sus prácticas y discursos en

¹⁵ Los términos fueron acuñados por el lingüista Kenneth Pike buscando generalizar la distinción lingüística entre phonemics (fonología) –ligada a la interpretación del hablante– y phonetics (fonética) –ligada al análisis de las propiedades físicas del sonido–. El uso en antropología fue impulsado por Marvin Harris (1994, Cap. 2). Otros autores para evitar remitirse a estos marcos teóricos específicos prefieren hablar de categorías nativas y categorías del investigador.

general. De hecho ello involucra poner en cuestión nuestra misma noción de lo que sería “lo celeste” y su ámbito de incumbencia e incluso preguntarse si en este grupo humano en particular tiene sentido separar aunque más no sea para fines analíticos un ámbito de “lo celeste”. Por ello definir “dónde se acaba el cielo” no es una cuestión que se pueda resolver a priori en forma abstracta y general. Sino que definir que es lo que tienen que ver con “lo celeste” y delimitar en función de ello cual sería la porción de la realidad social del grupo en cuestión que debería estar en el foco de nuestro trabajo es algo que va apareciendo paulatinamente como uno de los resultados del trabajo de investigación. Ciertamente comenzaremos con algunas preconociones, surgidas de nuestras ideas previas, de las categorías de nuestra propia cultura y de las del campo académico al que nos dedicamos así como también de los estudios anteriores que hayamos leído sobre el grupo en cuestión. Tenemos que hacer el esfuerzo de ser lo más conscientes posibles de las mismas para poder ir sometiéndolas permanentemente a prueba. Uno tiene que llevar una idea y ser flexible, para relacionar todos los conceptos.

Historias de Vida:

Otro método muy importante es el de las historias de vida. Se trata de trabajar sobre el relato que una persona hace de su propia vida. Este trabajo es más fructífero si se logran identificar primero los modos discursivos específicos por los que en la cultura en cuestión da cuenta de las experiencias de la propia existencia. En las comunidades *moqoit* del caso que estamos abordando esto incluye formas tradicionales llamadas *ñamaxataken* en *moqoit*, o “mis andanzas” en castellano. También los *na'qataxanaxac* o “testimonios de conversión” propios de los *moqoit* evangélicos se vinculan con la narración de la propia historia. Las historias de vida de personas clave dentro de la estructura social estudiada nos proporcionan una gran riqueza. Por una parte nos permiten acceder a las trayectorias sociales de estas personas, pudiendo entender de forma más clara el proceso de conformación histórica de sus habitus, la diversidad y complejidad de las relaciones interétnicas y la dinámica temporal de las relaciones sociales en la sociedad abordada. El testimonio sobre la propia vida profundiza la dimensión temporal o diacrónica del grupo que observamos. Pero además, dado que el relato del pasado se hace siempre desde el presente, nos permite ver en acción los marcos de sentido que son desplegados para comprender el propio devenir. Esto es de gran ayuda para reconstruir el contexto de producción de las representaciones y prácticas sobre el espacio celeste y la forma en que los intercambios con otros grupos inciden en estos procesos.

Las culturas estudiadas probablemente tendrán diversas formas de recordar los hechos del pasado, y conceptualizar la historia. Los relatos míticos son una forma de conciencia histórica y no deben ser vistos –al menos a priori– como narraciones creadas hace milenios y que permanecen congeladas en el tiempo. Lo mismo ocurre con muchos ritos, así como diversos géneros narrativos, como relatos de combates o conflictos pasados, plegarias, cantos, genealogías, etc. La dimensión temporal o diacrónica es central ya que debemos pensar en términos de procesos sociales más que en entidades estáticas. Lo que solemos llamar “sociedades” son en el fondo el resultado de un recorte analítico, una suerte de “fotografías” de procesos sociales. Es fundamental no quedarnos atados a fotogramas sueltos sino pensar en términos de la “película”. Es por ello que, aunque la etnografía se centra en el abordaje a partir de la experiencia directa del investigador de la vida social, no debemos descuidar el recurso a los diversos tipos de fuentes documentales disponibles.

Análisis de documentos con perspectiva etnográfica

Especialmente en sociedades donde la escritura es central o tiene al menos un rol apreciable, los documentos escritos forman una parte importante de la vida cotidiana y son además fuentes documentales de acceso al pasado. Los historiadores han desarrollado toda una serie de técnicas para abordar este tipo de fuentes que es importante conocer. Especialmente relevante nos resulta el recordar que ante un texto debemos preguntarnos cosas como: ¿Quién escribe? ¿Para quién escribe? ¿En qué género discursivo escribe? ¿Por qué escribe? ¿Para qué escribe? ¿Qué campo de tensiones y disputas hay tras el texto? ¿Con qué otros discursos –textos o no- dialoga el texto que abordamos?

Pero más allá de ellos, para que el abordaje de estos documentos sea útil al etnógrafo, debe aplicársele una perspectiva etnográfica. De este modo podríamos decir que cuando un etnógrafo aborda los documentos hace un verdadero trabajo de campo etnográfico sobre los mismos. La idea es aplicar la misma perspectiva general que se aplica en el trabajo de campo: extrañamiento, aproximación holística, atención flotante, categorización diferida, contextualización, etc. Todo con el objetivo de buscar reconstruir los marcos de sentido del grupo que estudiamos.

Esta forma de abordar los documentos históricos que reúne los métodos de la historia y de la etnografía, y que además se ocupa de la dimensión histórica de los grupos que suelen ser invisibilizados en los enfoques históricos tradicionales (grupos aborígenes, esclavos, mujeres, niños, minorías sociales, etc.) suele ser llamada etnohistoria. En Latinoamérica (por ejemplo en Argentina, Bolivia, México, Perú, etc.) la etnohistoria ha tenido un importante desarrollo en los últimos años, del que podemos nutrirnos.

Estudios Regionales:

En términos de la dimensión espacial de la vida social, tenemos que evitar presuponer que la comunidad que estudiamos está aislada o que lo estuvo hasta tiempos recientes. En general el contacto entre grupos es la norma y suele ser mucho más intenso de lo que tendemos a suponer. Esas es una de las razones por las que estudios de diversos etnoastrónomos coordinados para explorar una cierta región pueden ser una excelente manera de maximizar los escasos recursos disponibles, tanto en términos de tiempo y financiamiento como de número de investigadores. La definición de la región es justamente algo que en parte inicialmente descansará en hipótesis fundadas en los estudios previos existentes sobre los grupos en cuestión, que serán constantemente redefinidas y mejoradas en función de la experiencia de campo. Se trata de identificar una región en función de la importancia de los intercambios y las relaciones entre los grupos que la conforman y entre ellos y el ambiente. Pero aún en este caso, tenemos que recordar que en todo caso se cruzan múltiples escalas que van desde lo local a lo global, pasando por lo regional y muchas veces la escala de los estados nacionales.

En nuestro caso de estudio, si bien comenzamos trabajando con grupos *moqoit*, pronto nos dimos cuenta de que los otros grupos con lenguas emparentadas –todas guaycurú- del Chaco argentino estaban muy conectados con ellos y que debíamos estudiarlos en conjunto. Eso nos llevó a que en paralelo Cecilia Gómez (2010) comenzara a trabajar con grupos toba-pilagá de la provincia argentina de Formosa. Como la evidencia nos fue mostrando que a pesar de poseer diferentes lenguas otros grupos cazadores–recolectores como los *wichí* de la región, estaban envueltos en una dinámica de intercambio muy importante con los *moqoit* y toba-pilagá, incluimos estudios sobre los mismos (Dasso 1989). Finalmente emprendimos estudios de las interacciones con criollos, y misioneros (López 2009) y abordamos las astronomías de los migrantes del centro y este de Europa (Mudrik 2011).

Registro de la información:

Durante el trabajo de campo etnográfico la cuestión del registro de la información es muy importante. Para profundizar en este tema se puede consultar el texto ya citado de Hammersley y Atkinson (1994: 162-190). El método más habitual en la etnografía es el registro en libretas de campo. Ciertamente no todas las situaciones de campo permiten el registro en este formato, e incluso cuando es posible no siempre se puede realizar en cualquier momento. Cuando el investigador saca una libreta para tomar notas ello suele generar un cambio en la actitud de sus interlocutores. No se trata solamente de la cuestión de obtener permiso para tomar notas, ya que la exhibición de una actividad de registro tiene de por sí un impacto. Hay que tener en cuenta que ese impacto puede ser de diversos tipos. Puede inhibir, o inhibir cierto tipo de intervenciones, o volver más “formales” las cosas que se dicen. Pero en determinados contextos puede ser visto como una muestra de que el investigador presta atención a lo que se dice y lo toma como algo importante. O muchas veces, esta actividad del investigador, puede asociarse a la de otros roles (maestros, funcionarios, periodistas, políticos, pastores, médicos, etc.) y ser valorada en función de la relación de los interlocutores con dichos roles. El impacto del registro puede ser más o menos intenso y el investigador deberá valorarlo a la hora de decidir tomar notas durante su interacción con las personas de la sociedad estudiada. Una alternativa muchas veces es tomar notas en algunas interacciones y en otras no. De hecho cuando se deja de anotar es frecuente que los interlocutores, por contraste, realicen otro tipo de acciones o desplieguen otro tipo de discurso que tal vez no hubieran desplegado de no mediar la anotación previa. Es un fenómeno similar al conocido “off-the-record” de las grabaciones periodísticas. Si ocurre que tomar nota durante las interacciones se torna imposible, a veces se puede llevar adelante al final de la jornada, o en un momento de descanso. Si transcurre tiempo entre el hecho y el registro ciertamente se corre el riesgo de perder detalles, aunque si se registra durante el transcurso de los eventos la participación en los mismos y la atención al conjunto pueden verse disminuidas. Una opción, cuando se trabaja en equipo es que alguien tome nota mientras otro lleva adelante de forma más activa la interacción.

En todos los casos es importante pensar qué tipo de cosas se deben registrar. La actitud general debería ser la que ya mencionamos varias veces respecto al trabajo de campo en general: extrañamiento, aproximación holística, atención flotante, categorización diferida, contextualización, etc. En el caso concreto del registro deberíamos prestar atención a cosas como: entorno espacial, entorno temporal, contexto, participantes, relaciones entre los participantes, discursos, actitudes corporales, manifestaciones de emoción en los participantes, emociones que se generan en el investigador, etc. Lo importante es lograr evocar la experiencia que de la situación tuvo el investigador cuando ese material deba ser analizado. Muchas veces durante este proceso surgen ideas o conceptos analíticos, es importante anotarlos separándolos en la medida de lo posible del registro de lo que ocurrió.

Las grabaciones de audio son un medio muy utilizado de registro. El menor tamaño y la mayor autonomía de los grabadores, la grabación en formato digital, y la mayor costumbre entre diversos grupos de personas a la grabación de audio lo hacen un medio muy popular y útil. De hecho el creciente uso de teléfonos celulares con aplicaciones para grabación permite simplificar el proceso, hacerlo menos invasivo y de hecho ha vuelto usual que la gente en general grabe habitualmente diversas situaciones de su vida. Ello incluso ocurre en muchas comunidades aborígenes en Latinoamérica, donde los teléfonos celulares han empezado a jugar un rol central en la vida social (ese es el caso de los grupos del ejemplo chaqueño que abordamos en el curso). Más aún que con el registro escrito, la grabación de audio implica la obtención del permiso de los involucrados. Ciertamente el grabador o el teléfono celular grabando pueden generar cambios, análogos a aquellos de los que hablamos al referirnos a la toma de notas, en las actitudes de los

participantes.

Hay dos riesgos específicos de la grabación de audio. El primero es el de no tomar notas por el hecho de que se está grabando y perder muchas indicaciones de contexto, disposiciones corporales y espaciales, expresiones faciales, gestos, etc. Este riesgo puede afrontarse complementando la grabación con notas escritas o realizando un resumen escrito del contexto que acompañe a la grabación al final del día o en un descanso. El uso de una estrategia de roles repartidos cuando se trabaja en equipo puede ser también una solución: alguien interactúa más activamente, otro toma notas, otro realiza una grabación de audio. De todos modos hay que recordar que a medida que el número de integrantes del equipo crece, se complejiza evitar perturbaciones muy grandes de las interacciones que se quieren estudiar. El segundo riesgo es el de que la enorme cantidad de datos generados al grabar impidan su uso. Hay que recordar que el proceso de desgrabación es muy arduo y es muy difícil delegarlo ya que quien no estuvo presente en la interacción no comprende muchas de las cosas que se escuchan en la grabación. De hecho incluso quien la realizó no debe dejar pasar mucho tiempo antes de realizar al menos una revisión parcial del material.

Un tercer tipo de registros lo conforman los videos y las fotografías. Las últimas tienen una larga tradición en etnografía. El video, con el mejoramiento de los equipos, se ha vuelto cada vez más frecuente. En ambos casos la popularización del uso de teléfonos celulares para filmar y realizar fotografías en muy variados grupos humanos hace menos disruptiva esta práctica de registro. Ciertamente no en todas las circunstancias las condiciones de luz y la dinámica de los sucesos permite realizar filmaciones o fotografías. La cuestión de los permisos también juega un rol importante en este tipo de registro. El uso de la cámara puede, incluso más que el grabador, necesitar tal grado de atención del investigador que limite mucho sus



Figura 9: Estas fotografías del mismo lugar (la casa de Rodolfo Acosta –quien aparece en una de las fotografías- en la comunidad moqoit de San Lorenzo) nos transmiten impresiones muy diferentes en función del encuadre. Contrastes como húmedo-seco; cultivado-silvestre; ordenado-salvaje y otros pueden observarse comparándolas. Fotografías Agustina Altman, 2013.

interacciones. Nuevamente se aplica aquí una posible solución mediante la división de roles en un equipo de trabajo.

Tanto en las grabaciones de audio, en las fotografías como en el video se debe evitar el riesgo de aceptar la idea del sentido común de que estos constituyen registros “objetivos” de la realidad. Todos ellos implican recortes de la realidad, acentos, intencionalidades, etc. Por tomar el ejemplo de la fotografía, la forma en que se encuadra, la luz, los filtros, el contraste, la velocidad de obturación, la profundidad de campo, la composición de la imagen, etc. todo ello construye lo que los fotógrafos suelen llamar la “mirada”

de quien está fotografiando. [Figura 9]

Un punto importante respecto a todas las variantes de registro, es realizar al menos un análisis preliminar no demasiado tiempo después de efectuados. Ello es especialmente importante con los registros de audio y los registros en video. En estos dos últimos casos se puede realizar al menos un índice escrito de temas o cuestiones relevantes indicando el tiempo de grabación en el que aparecen.

El archivo y análisis de esta información es otra cuestión central. Etiquetar los registros de una forma estandarizada, y resguardarlos es fundamental. En el presente los formatos digitales permiten facilitar enormemente esto. Si se trabaja en equipo la estandarización es crucial para que todos los miembros del equipo puedan consultar la información. El análisis implica un proceso complejo y de muchas etapas. Brevemente, me parece importante señalar que la primera etapa de dicho proceso es la identificación de conceptos clave, acciones especialmente relevantes, actores centrales, etc. Esa es la primera fase del proceso de categorización. Esas primeras categorías muchas veces tienen un carácter descriptivo y serán incluso categorías emic, es decir de los propios actores del grupo estudiado. Dichas categorías se van refinando y vinculando entre sí. En este proceso pueden ser de ayuda los programas informáticos para el análisis cualitativo como el Atlas.ti, Nud.Ist, Nvivo, Aquad 5, Ethnograph 5, etc¹⁶. Si las notas, grabaciones, videos y fotografías de campo se tomaron en formato digital ello es más sencillo. A mano o por medio de los programas mencionados se etiqueta en los registros la aparición de las categorías que van surgiendo de su relectura. A esto se lo llama “registro codificado”. Luego se pasa a establecer relaciones entre estas categorías. Para ello los programas pueden ser muy útiles permitiéndonos rápidamente recuperar todos los fragmentos del registro donde aparece una categoría o identificar apariciones concurrentes de categorías. Ciertamente no es fácil ni común aplicar este procedimiento a todo el corpus de datos pero puede ser muy útil al menos aplicándolo a registros clave.

El método comparativo:

Como dijimos anteriormente, la etnología trabajaría con las descripciones que producen los trabajos etnográficos para mediante el método comparativo establecer marcos más generales. En este sentido el método comparativo sería un segundo paso, posterior a la categorización del propio caso etnográfico, en el proceso de creación de marcos teóricos a partir de la experiencia de campo. Mucho se ha escrito sobre la comparación en ciencias sociales. En los comienzos de la antropología y la etnología, cuando dominaba un marco teórico general ligado al evolucionismo, la comparación tomó la forma de una colección anecdótica de rasgos aislados que se extraían de crónicas de viajeros y misioneros para “ejemplificar” las etapas de la supuesta evolución cultural de las sociedades humanas, ya predefinidas por el marco teórico evolucionista. Luego apareció el difusionismo, otro marco teórico general en antropología, que sostiene que las grandes ideas y rasgos culturales humanos se originaron en algún lugar específico y luego por difusión pasaron a otros espacios culturales. Ello llevó a un uso nuevamente descontextualizado de rasgos culturales aislados para “mostrar” las supuestas cadenas de transmisión de dichas características, construyendo una suerte de “historia cultural conjetural”.

En la actualidad, como resultado de los excesos del evolucionismo y el difusionismo, hay una gran cautela por parte de antropólogos y etnólogos en la construcción de comparaciones. A veces podríamos decir que una cautela excesiva que corre el riesgo de caer en que todo quede reducido a etnografías aisladas,

¹⁶ En esta página web puede encontrar una evaluación de algunos de estos programas y una descripción de su funcionamiento general: http://campus.usal.es/~teoriaeducacion/rev_numero_04/n4_art_revuelta_sanchez.htm.

desconectadas de los debates contemporáneos de las ciencias sociales. Sin embargo aún hoy también se da el extremo opuesto (y en ese sentido el campo de la etnoastronomía abunda en ejemplos) de comparaciones de elementos sueltos, sin ningún tipo de posibilidad de establecer conexiones históricas concretas entre las sociedades de las que se toman los elementos a comparar ni de situar dichos elementos en sus respectivos contextos.

En este sentido creo que una vía fecunda para establecer comparaciones útiles parte de entender que ante todo los rasgos culturales cobran sentido como parte de un sistema de rasgos (algo similar a lo que la lingüística estructural nos dice respecto a los sonidos de una lengua (de Saussure 1988[1916])). Por ello no se pueden comparar rasgos aislados sino en todo caso sistemas de rasgos. Por otro lado esa comparación avanza sobre terreno firme si pueden establecerse lazos espaciales y temporales concretos. Comparaciones de mayor alcance son muy complicadas de sostener. Por una parte porque si correspondieran a efectivos vínculos a largas distancias o tiempos entre sociedades de los que no tenemos evidencia, la falta de esa evidencia nos lleva a generar una historia ficcional que carece de potencial real para mejorar nuestro conocimiento de esas sociedades. Si por el contrario, la comparación descansara sobre la suposición de que existe algún mecanismo de base en la forma en que los humanos construimos cultura que explicaría la supuesta similitud, el caso no sería una “prueba” de dicha teoría y la misma debería fundarse de otros modos. Por esto creo que los estudios regionales y etnohistóricos son centrales para establecer vínculos reales y sobre los que se cuenta con evidencia entre sociedades, dando así lugar a comparaciones operativas y fecundas.

Teoría y trabajo de campo:

En los dos últimos apartados tocamos el tema de las relaciones entre la teoría y el trabajo de campo. Ese vínculo es complejo y multidireccional. No solamente el campo proporciona categorías fundamentales que deberían usarse para la construcción de marcos teóricos para entender la astronomía de la sociedad que se está estudiando. También ocurre que el investigador va al campo con toda una serie de presupuestos teóricos conscientes o inconscientes que actúan como plataforma de partida de sus observaciones. Ello muestra que la idea, que Malinowsky impulsaba, de separar radicalmente observaciones de teoría no es nunca plenamente realizable. Nuevamente, no se trata tanto de evitar el sesgo de los puntos teóricos de partida, sino de hacerse lo más consciente posible de dichos presupuestos para saber que tipo de sesgos pueden introducir, de buscar evitar una distorsión exagerada de lo observado y de permitir a otros investigadores comprender el contexto de producción del corpus de datos que generamos.

Ciertamente cuando el estudio se emprende con el objetivo de someter a prueba algún marco teórico o hipótesis específica (por ejemplo la conocida hipótesis de Aveni (1981) de que las sociedades de zonas fuera de la región intertropical poseen sistemas astronómicos ligados a la observación del horizonte), ese marco teórico debe ser claramente explicitado. No obstante la mayoría de los estudios contemporáneos en etnoastronomía no siguen este camino sino que buscan establecer las características fundamentales de la astronomía de cierta sociedad o conjunto de sociedades o grupo dentro de una sociedad. Aún en ese caso es importante tener muy en claro los propios supuestos de partida.

Los marcos teóricos deberían ser pensados como mapas. Como los mapas, son representaciones simplificadas de una realidad compleja que se desea comprender, donde el criterio de simplificación obedece a una cierta finalidad. En el caso de los mapas, ciertamente no se simplifica del mismo modo el territorio si lo que a uno le interesa son las carreteras, o el relieve, o el régimen de lluvias o la jurisdicción política. En el caso de los estudios etnográficos los modelos teóricos buscan simplificar la realidad social desestimando

unos elementos y resaltando otros en función de los aspectos peculiares de la realidad social que se desean destacar. Por ello hay modelos diversos así como hay mapas diversos según distintos fines. Y dada una finalidad específica habrá modelos mejores o peores así como hay mejores o peores mapas de carreteras. Pero ciertamente todo modelo teórico es más simple que la realidad que aborda, y lo es por su propia definición. Como bien sugiere Borges (2005) un mapa tan complejo como el propio territorio sería igual de inmanejable o incomprensible. Por tanto siempre la realidad es más compleja que los modelos. Y los modelos son inherentemente provisionales y desarrollados con algún propósito o grupo de propósitos explícitos o implícitos.

Cuando no nos hacemos conscientes de los modelos implícitos no por ello dejan de actuar. Y no lo hacen sólo en forma de ideas o categorías claramente definidas. Cada perspectiva teórica involucra todo un conjunto de imágenes mentales y metáforas. Cuando no las construimos críticamente adoptamos aquellas que adquirimos por nuestro proceso de socialización, tanto primaria (es decir el sentido común de nuestro medio socio-familiar cotidiano) como secundaria (el sentido común profesional de nuestro campo de formación disciplinar).

Teorías de rango medio

El sociólogo Robert K. Merton (2002 [1949]: 56-91) es quien acuñó el término “teorías sociológicas de rango medio”¹⁷ para designar a un tipo específico de teorías sobre el mundo social fundadas en el trabajo empírico y que por ello también se suelen llamar “Teorías fundadas en los datos”. Se trata de un tipo de teorías que por una parte superan en generalidad y abstracción las “pequeñas” hipótesis de trabajo que el investigador construye durante el curso de su investigación a partir de la categorización de su registro de campo. Incluso también superan, en esta misma dirección, a las comparaciones entre casos específicos. Pero por otro lado no son esos grandes marcos unificadores de sentido que pretenden dar una explicación global al conjunto de los hechos sociales (como podría ser la teoría de la elección racional o la sociología marxista) y que justamente por ese grado de generalidad se fundan en concepciones a priori y en general reduccionistas sobre la naturaleza de los hechos sociales. De hecho una misma teoría de rango medio podría ser compatible con más de uno de esos marcos totalizadores. Las teorías de rango medio se ubican a mitad de camino entre estos dos polos. Implican una abstracción y generalización que busca relacionar una serie de regularidades empíricas, pero estas se sostienen en casos empíricos concretos y se articulan en la forma de hipótesis contrastables con los hechos. No obstante son más que una generalización empírica, se trata de teorías fundadas en las regularidades empíricas que implican como hemos dicho el planteo de hipótesis. Se debe tratar de teorías claras, no reductivas pero simples y precisas, de un grado de generalidad e inclusividad intermedio. Las teorías de rango medio se construyen formando redes de teorías vinculadas; superan la distinción entre la micro y la macro escala; y se asumen como aproximaciones parciales y limitadas a los fenómenos sociales.

Algunos marcos teóricos útiles:

En función de lo dicho hasta aquí sobre la relación entre teoría y trabajo de campo y en especial de las teorías como “mapas” que nos son más o menos útiles según los intereses de nuestra investigación, voy a compartir con ustedes, a modo de ejemplo, algunos de los “mapas” que yo llevo en mi equipo de trabajo. Tal vez a ustedes no les sirvan o sus orientaciones teóricas sean otras, pero entiendo que siempre es útil ver la

¹⁷ Middle-range theories o Theories of the middle range.

cocina del trabajo de un colega y conocer sus ingredientes o utensilios.

En primera instancia creo que una de las cuestiones más relevantes para los temas a los que nos enfrentamos en etnoastronomía, son aquellas ligadas a los vínculos entre los sistemas de representaciones más o menos explícitos y conscientemente contruidos -como teorías sobre el mundo- y las representaciones del mundo más generales, amplias, imprecisamente formuladas y mayoritariamente no explícitamente elaboradas, ligadas a lo que podríamos llamar el “sentido común” de una sociedad o grupo humano.

Cosmología y cosmovisión:

En este sentido a lo largo de mi trabajo realicé un esfuerzo sistemático para utilizar las categorías cosmología y cosmovisión como una manera de distinguir entre estos dos tipos de representaciones del mundo. Busqué hacerlo de una forma que ese uso dialogara con la larga y diversa tradición al respecto en las ciencias sociales en general y la astronomía cultural¹⁸ en particular. Para ello intenté mostrar las diversas corrientes existentes, señalando potencialidades e inconsistencias. Simultáneamente propuse una forma de emplear estos términos que fuera lo más rica posible. No puedo aquí entrar en muchos detalles¹⁹, pero al menos les voy a presentar un mínimo esbozo.

En mi trabajo utilizo cosmovisión²⁰, para designar representaciones del mundo imprecisas y difusas, incorporadas en el cuerpo por el hacer de todos los días. Son formas de ver el mundo implícitas, en general no conscientemente sostenidas sino casi invisibles para los propios actores sociales. Son por tanto algo fundamentalmente colectivo, inconscientemente elaborado y aprehendido por medio de la praxis, a través de la trayectoria social de cada individuo. Por ello debe pensársela no como un conjunto consistente de normas o prescripciones sobre lo real. Sino más bien como un haz de regularidades que pueden trazarse entre las prácticas y representaciones internalizadas y contruidas por los individuos de una sociedad.

Por otro lado, uso el concepto de cosmología²¹, para designar construcciones explícitas que intentan sistematizar una representación del mundo. Estas últimas están frecuentemente asociadas a la acción de especialistas de diversos tipos.

Una cosmología puede pasar con el tiempo a convertirse en parte integrante de la cosmovisión de un grupo humano por el mecanismo al que se denomina naturalización. Dicho mecanismo social transforma lo que una vez fue una teoría explícita sobre lo real en algo que se da por hecho y que es concebido como la única posible descripción del mundo. Este proceso, favorecido en general por quienes detentan el poder, tiende a colaborar al sostenimiento de un cierto *status quo* social que se presenta como el análogo en el mundo humano de ese modo de ser que se asigna al cosmos. Por esto mismo tanto cosmologías como cosmovisiones son campo privilegiado de las luchas por la hegemonía. De este modo los términos cosmología y cosmovisión se vuelven útiles al ser pensados como los polos de un continuo, cuya utilidad radica en no confundirlos pero simultáneamente articularlos.

¹⁸ En nuestro campo podemos mencionar el uso pionero del término cosmovisión por parte de Johanna Broda (1978), tal como los señala Iwaniszewski (1994:11).

¹⁹ Pueden consultar un tratamiento pormenorizado en mi tesis doctoral (López 2009).

²⁰ Siguiendo la tradición ligada al término alemán *weltanschauung* que se remonta a los primeros usos sistemáticos en Dilthey (1990 [1911], 1948[1914]), y al término inglés, *world view*, ligado al mismo, desarrollado por la tradición antropológica norteamericana a través de Boas, Redfield y Geertz entre otros. La conexión entre estos términos y el castellano cosmovisión puede verse por ejemplo en trabajos de principios de los años 1970 de antropólogos argentinos como Edgardo Cordeu, Alfredo Tomasini y Alejandra Siffredi.

²¹ En este caso tanto las raíces griegas del término como la definición dada por Christian Wolff en 1731 al introducirlo por primera vez en su “*Cosmología Generalis*” sugieren la forma en que propongo utilizarlo.

Es fundamental insistir en que no debe asignarse el concepto de cosmología a occidente y el de cosmovisión para todo otro grupo humano. Por el contrario ambas categorías son aplicables a todas las sociedades humanas. Y así como las sociedades aborígenes de América han tenido y tienen sus cosmologías sistemática y explícitamente elaboradas²², la ciencia occidental descansa sobre una serie de cosmovisiones implícitas que son fundamentales para comprenderla.

Construcción social del conocimiento:

En la exploración de estas conexiones entre sentido común y sistemas explícitos de conocimiento, es fundamental algún tipo de modelo teórico sobre la acción social. En mi trabajo, las reflexiones del sociólogo Pierre Bourdieu han sido centrales en este sentido. Me parece muy útil su reflexión sobre la forma en que adquirimos esquemas de representación y praxis a partir de nuestra socialización primaria. El concepto de habitus (Bourdieu 1997) que este autor elabora y su relación con la idea de campo social me ha resultado enormemente esclarecedores para comprender lo que me he encontrado en el transcurso de mi investigación. Para quienes no vienen de las ciencias sociales creo que el excelente estudio de Ana Teresa Martínez (2007) puede ser muy clarificador sobre los conceptos desarrollados por Bourdieu. Las herramientas que propone Bourdieu nos permiten evitar caer en una substancialización de las actitudes o preferencias de un grupo, como si estuvieran inscriptas de una vez y para siempre, cristalizadas en una suerte de esencia. De ese modo evitamos que la idea de visión del mundo o cosmovisión se vuelva para nosotros en una especie de listado fijo de elementos que caracterizaría las representaciones de una cultura de forma estática. La categoría de lógicas de la práctica que aporta este autor es también muy útil para comprender las características regulares pero no completamente sistemáticas de estas concepciones del mundo, así como el rol fundamental que juegan en ellas imágenes, metáforas, lo afectivo y lo sensorial.²³

Los aportes de Programa Fuerte de Sociología del Conocimiento, liderado por David Bloor (1998), son fundamentales para abordar las relaciones entre estas lógicas de la práctica con las formas de conocimiento construidas sobre ellas y los sistemas explícitos y más o menos formales de conocimiento. Bloor nos muestra los profundos vínculos entre ambos. Es esencial en su planteo la idea de que todo conocimiento humano es socialmente producido y que por tanto las ciencias sociales deben estudiar los modos en los que esto ocurre tanto en referencia a aquellos conocimientos que consideramos “verdaderos” como los que consideramos “falsos”. Aborda en especial las profundas conexiones entre la lógica y las instituciones sociales. Dicha perspectiva es aplicada por su autor a la ciencia “occidental” pero creemos que puede ser aplicada no sólo a ella sino a todo conjunto articulado de teorías explícitas sobre el mundo.

Símbolos, signos y metáforas:

Los elementos básicos con los que se construyen cosmovisiones y cosmologías son los símbolos. Al decir esto estamos entendiendo símbolo en línea con una de las dos grandes tradiciones acerca del uso de este complejo término y sus vínculos con el término signo. En oposición a la manera en que éstos suelen ser empleados por teólogos y lingüistas (en especial desde Sussure), seguiremos el uso que emplean Marshal

²² Johanna Broda (1978, 1991) ha insistido mucho en este punto. Si bien hace un uso diferente de la terminología (llamando cosmovisión a lo que posiblemente yo llamaría cosmología) coincido plenamente con ella en la relevancia de destacar la existencia de marcos explícitos y sistemáticos de sentido entre las sociedades amerindias. Ella incluso remarca la importancia de dar cuenta del rol de la observación sistemática del ambiente en la construcción de estos sistemas explícitos de conocimiento, razón por la cual cree que se los debe calificar de ciencia (Broda 1991).

²³ En esta dirección un importante antecedente es Evans-Pritchard y su idea de lógicas parciales (Evans-Pritchard 1993[1937]: 436, 438).

Sahlins y Victor Turner (1975: 151-152), y que Sahlins llama “uso norteamericano” (Sahlins 2006: 65, nota 1). Este es el usual en la tradición clásica y medieval, en filosofía y en historia de las religiones (Durand 1995: 84).

En esta perspectiva el símbolo es “natural” y plurívoco; y el signo convencional y unívoco²⁴. Etimológicamente el término símbolo remite a las dos mitades de un objeto que permite a dos personas, una en posesión de cada mitad, reconocerse. Así el símbolo implica un significante concreto y sensible que remite, “naturalmente”, a algo ausente e imposible de percibir, a un significado que no está unívocamente determinado ni tiene contornos precisos. El significante revela toda una “red” de significados por una suerte de “resonancia” que los asocia “naturalmente” con él.

Eliade dará varias notas centrales del símbolo: su posibilidad de revelar una modalidad de lo real o una estructura del mundo no directamente evidente; el hecho de ser en última instancia siempre “religioso” (en el sentido de apuntar siempre a una situación o realidad que compromete la existencia humana); su polivalencia que le permite articular realidades heterogéneas; su capacidad de expresar situaciones paradójicas (Eliade 1984[1962]: 254-268).

Victor Turner ha destacado la vinculación de los símbolos con la acción social (Turner, V. W. 1975: 155). Entre las principales propiedades de los símbolos que destaca, se encuentran su multivocalidad, la complejidad de sus asociaciones, su ambigüedad, su apertura, la primacía de la emoción y el sentimiento por encima del pensamiento, y su propensión a ramificarse en subsistemas. Es muy importante para nuestro trabajo la identificación que hace Turner de lo que llama símbolos dominantes. Estos se referirían a valores centrales de la sociedad en cuestión, y tenderían a convertirse en focos de interacción. Se trata de verdaderos subsistemas simbólicos por derecho propio. Una de las vías en que los símbolos dominantes van alterando sus significados sería la creatividad o iniciativa individual, particularmente la de especialistas o personas con cierta capacidad de imponer sus puntos de vista personales (Turner, V. W. 1975: 152-155).

Por otra parte, Turner (1975: 155-156) sugiere que puede verse el campo semántico de un símbolo dominante como polarizado, en un polo ideológico o normativo y un polo sensorial. El primero estaría ligado a principios y valores éticos, doctrinas religiosas y políticas, valores familiares, moral, reglas de organización social, etc. El segundo se vincularía con experiencias y fenómenos vivenciados corporalmente, ligados a poderosas emociones. La conjunción de estos dos polos en los símbolos dominantes les conferiría su capacidad de ligar las normas sociales a fuertes emociones en cada individuo, a través de las acciones por medio de las cuales vive los símbolos. El proceso sería de carácter “metafórico” en el sentido de la puesta en contacto o interacción entre contextos (Turner, V. W. 1975: 156).

Entendiendo símbolo de este modo, un largo debate se ha dado en torno a la “naturalidad” del vínculo entre significante y significado. Paul Ricoeur (1969; 1970, 1982[1960]) aborda las diferentes interpretaciones de este fenómeno, polarizadas en las tendencias que él llama la arqueológica o de la sospecha (Freud, Marx, Nietzsche, Lévi-Strauss) y la que llama escatológica o de la reminiscencia (Otto, Van der Lew, Eliade, etc). Ricoeur (Durand 2000: 118-119; Ricoeur 1969) propone una comprensión dialéctica de estas tendencias, a las que ve como complementarias. En ese mismo sentido Turner (1975: 151) indica que la “naturalidad” del símbolo, descansa en un “consenso común” que se da en un específico marco cultural. Del mismo modo, opina que los mecanismos de asociación y analogía con que opera el símbolo también están culturalmente limitados. Pero dentro de un dado contexto cultural específico este “consenso”

²⁴ Lo opuesto ocurre en la tradición lingüística y teológica.

daría a los símbolos una “naturalidad” que el signo no tiene. En este sentido, la obra de diversos autores (Merleau Ponty, Le Breton, Giddens) sugiere la importante relación que debe tener lo que Bourdieu llama la lógica de la práctica y habitus, con los símbolos, y en especial con la “naturalidad” del vínculo entre significados y significantes.

Espacio celeste y territorio:

En el campo de la etnoastronomía el espacio celeste ocupa un rol central. Pero este espacio celeste debe ser entendido en el contexto general de los modos en que los seres humanos se vinculan al espacio en general. Son varias las tradiciones académicas que se ocuparon de las relaciones entre los grupos humanos y su entorno espacial, entre ellas la geografía humana, la geografía del paisaje, el medioambientalismo, la historia de las religiones y la etnología (Fernández Christlieb 2004). En la actualidad se ha trabajado particularmente la forma en que los procesos de globalización y su tendencia a la deslocalización han afectado a las concepciones locales del espacio (Appadurai 1995).

Una larga tradición de estudios se ha ocupado de abordar estas relaciones del hombre con el espacio recurriendo al concepto de territorio. El término territorio tiene una larga historia en América Latina, que se consolidó bajo la influencia del modelo francés de estado-nación (Ellison y Martínez Mauri 2009: 13), lo que llevó a asimilarlo al concepto de jurisdicción. El concepto de territorio ha sido clave en los debates acerca de los derechos indígenas y por eso es muy importante para todos los etnoastrónomos que trabajamos con grupos aborígenes. Los antiguos reclamos por las tierras pasaron a quedar integrados en el concepto de “territorio indígena” (Toledo Llancaqueo 2005). De todas las acepciones que en este contexto se le ha dado al término territorio (como jurisdicción, como área a demarcar-restituir, como hábitat, como biodiversidad y conocimiento indígena sobre el ambiente), es especialmente relevante para el tema que nos ocupa la idea de territorio como etnoterritorio: “espacialidad socialmente construida, vinculada primordialmente a la identidad colectiva” (Toledo Llancaqueo 2005: 17). Se trata de una “realidad vivida, el sustrato simbólico donde adquieren sentido y articulación las resistencias y movimientos indígenas” (Toledo Llancaqueo 2005: 22), por lo que se halla indisolublemente unida a las relaciones de poder (Gupta y Ferguson 1997; Raffestin 1979). Tal como ya ha sido señalado por otros autores (Echeverri 2005: 238; Bourdieu 2007: 125), los modelos de territorialidad están fuertemente relacionados con las formas en que es conceptualizado y experimentado el propio cuerpo. En el caso de diversos grupos aborígenes sudamericanos, el etnoterritorio es concebido en términos de una corporalidad de límites porosos, un cuerpo con apetitos, que establece relaciones asimétricas con otros cuerpos (Echeverri 2005: 238). El territorio es así un espacio de disputa por diversos recursos, tanto materiales como simbólicos. Por ello se constituye en el sustrato sobre el que se articulan las demandas indígenas y alrededor del cual se tejen las relaciones de poder que vinculan a los indígenas con la sociedad no-indígena.

La geografía cultural, a partir de fines de los años ochenta (Crang 1998; Duncan 1990), dará especial relevancia a la noción de *paisaje* como *paisaje cultural*, como lo habían hecho ya la geografía clásica francesa y alemana. El término *paisaje* (del italiano *paese* y el francés *pays*) y su equivalente *landscape* (vinculado con el alemán *landschaft*), se originó en el renacimiento europeo, en el ámbito de la pintura, para dar cuenta de una extensión espacial representada desde un punto de vista determinado, que es simultáneamente un género de experiencia estética y un registro de las formas de apropiación del espacio que se asentaban en el uso y la costumbre (Fernández Christlieb y Garza Merodio 2006). En la antropología social su uso es relativamente tardío, ya que sólo en la década de 1990 comenzó a reflexionarse sobre el mismo, haciéndose evidente su gran dispersión de significados (Ellison y Martínez Mauri 2009: 9). Dos

grandes tradiciones sobre su empleo se dan en antropología: una “restringida”, vinculada a la idea de representación visual de un espacio percibido estéticamente, y una “amplia” (Hirsch y O’Hanlon 1995: 22). Esta última tradición revitaliza el término, despegándolo de sus orígenes europeos, en buena parte para dar cuenta del interés por la percepción sensorial del espacio, vinculada a la afectividad y el bagaje socio-cultural de los actores sociales como lo señala Gilberto Giménez (2004). En este sentido paisaje sería “un punto de vista de conjunto sobre una porción del territorio, a escala predominantemente local y, algunas veces, regional”, con énfasis en lo sensible (Sánchez de Muniaín 1945: 122). Su función principal sería actuar como una suerte de resumen del territorio o porción emblemática del mismo (Giménez 2004: 319). En esta última acepción el concepto de paisaje es de gran utilidad para la astronomía cultural.

Tenemos que pensar entonces al territorio como un espacio social. Edward Casey (1987; 1996), nos muestra que este espacio social es vivido y percibido como una red de vínculos entre lugares específicos, y no como un espacio abstracto de coordenadas, lo cual está vinculado al rol central del cuerpo en la memoria. Estos lugares están cargados de sentido, pero no per se, sino como resultante de sus relaciones con todos los demás lugares posibles (por lo que su importancia puede variar). Y por el hecho de estar definidos en esta forma dinámica, afectada por los agentes que los ocupan y por la memoria corporal, se trata de lugares-evento, en los cuales las dimensiones espaciales y temporales sólo pueden ser separadas con fines analíticos. Dentro de los lugares, y a una escala menor, se dan una suerte de “unidades interiores de significado” que Barabas llama marcas, que se constituyen en una suerte de lugares del lugar (Barabas 2006: 53).

Como lo sugiere Barabas (2006: 50-52), creo que el uso combinado de los conceptos de paisaje y etnoterritorio hace posible considerar por un lado las dimensiones afectivas del espacio como espacio social, y también los aspectos geopolíticos, enlazándolos y vinculándolos a la construcción de la identidad.

Historia y cambio de los sistemas de conocimiento:

En otros cursos de la escuela ha surgido la pregunta sobre las relaciones entre el conocimiento etnográfico y el arqueológico. Las relaciones entre ellos son complejas ¿y son complejas por qué? Porque todas las sociedades, todas, sufren procesos de cambio. Ninguna es estática. Por eso, aunque hubiere en algún caso una continuidad de ocupación del espacio, incluso de los lugares y edificios, eso no nos garantiza que los modos de uso y los sistemas simbólicos presentes sean una reproducción de los del pasado. Seguramente habrá continuidades pero también va a haber rupturas.

Los sistemas de conocimiento, explícitos e implícitos, de los que hablamos no sólo son construcciones sociales sino que como tales están sujetos a una permanente transformación y son siempre incompletos e inacabados. Marshall Sahlins discute magistralmente este aspecto de la cuestión. Él ve en los “esquemas culturales” construcciones históricas, cuyo mecanismo central es la práctica cotidiana y que están en transformación constante. Y así como Bourdieu enfatiza el rol de los efectos estructurales en estas transformaciones, Sahlins pone de relieve la “creatividad de los individuos”, aunque sin desconocer cada uno el aspecto opuesto. Por eso me parece que sus perspectivas pueden ponerse fecundamente en diálogo²⁵. Sahlins enfatiza como la acción individual somete al riesgo a las categorías culturales mediante la mitopraxis, que consiste en ponerlas en acción en contextos históricos específicos para buscar dar sentido a lo que ocurre. De este modo se transforman meros “sucesos” en acontecimientos, es decir eventos cargados de sentido, lo que constituye el proceso de estructuración coyuntural (Sahlins 1988: 14-15). Esto genera cambios debido por un lado a lo inesperado del mundo, y a la forma en que lo real excede siempre las ideas

²⁵ Cosa que sugiere el propio Sahlins (1988: 44).

que el hombre se forja sobre el mismo; y, por otra parte, a las diversas maneras en que cada individuo, en función de su particular perspectiva y su poder social para imponer sus interpretaciones, encarna concretamente las mismas categorías y representaciones. Este proceso de transformación por la puesta en práctica es lo que él llama revalorización funcional de categorías (Sahlins 1988: 10-11), concepto que me parece fundamental para entender las cosmovisiones y cosmologías como históricas y dinámicas.

El planteo de Sahlins es una interesante manera de abordar como justamente el uso de los esquemas míticos o cualquier esquema cosmovisional para interpretar la realidad, al poner en juego ese esquema mítico, lo somete también al cambio. Y eso es algo que hay que tener en cuenta especialmente cuando se estudian grupos aborígenes, ya que muchas veces han sido pensados como reliquias del pasado y no lo son. Un interesante ejemplo de lo engañosa que puede ser nuestra impresión de que los grupos aborígenes son “reliquias del pasado” es el que nos contaba en otro de los cursos de la escuela la profesora Fabiola Jara. Ella nos hablaba de un grupo que se convierte en nómada luego de haber sido horticultor por circunstancia ligadas a las expansiones nacionales. Cuando como etnógrafo me los encuentro puedo pensar, siguiendo el prejuicio de que los aborígenes son sociedades sin historia, que me estoy encontrando con un grupo que conserva su nomadismo desde el paleolítico, una suerte de supervivencia de la prehistoria. Pero por el contrario, puedo estar ante un grupo que es nómada tal vez hace tan solo 50 años. Lo cual no le quita interés a su estudio, pero lo pone en un contexto completamente diferente.

Vinculado a esta cuestión está el hecho de que, más allá de que toda sociedad cambia –aunque pueden hacerlo a ritmos diferentes- la forma en que la historia es pensada y vivida varía de sociedad en sociedad. Diferentes órdenes culturales dan lugar a prácticas históricas específicas (Sahlins 1988: 48-49). A partir de la caracterización de Lévi-Strauss, mucho se ha discutido acerca de modalidades históricas “calientes” y “frías”, sugiriéndose que las sociedades “frías” no poseen historia o intentan abolirla. Se ha opuesto así el mito a la conciencia social. Seguimos a Sahlins (1988) y a Hill (1988) en la propuesta de ver a la conciencia mítica como una forma particular de conciencia social. Las sociedades que apelan a la misma “encuadran los sucesos contingentes en las estructuras admitidas, percibiendo relaciones míticas en las acciones históricas” (Sahlins 1988: 45), aunque puede parecer que el sistema se reproduce a sí mismo, lo hace gracias a una dinámica del cambio interno y la resignificación de categorías profundamente incorporada. En estos casos se trata de sistemas simbólicos en los cuales las categorías son particularmente flexibles, por cuanto el esquema siempre pueda “dar cuenta” de una realidad inevitablemente cambiante. En esta forma de conciencia social que podríamos denominar conciencia mítica (Turner 1988), mediante el mecanismo planteado por Sahlins, se traslada la capacidad de dar forma al mundo social a un momento primordial en el que seres no-humanos pusieron las bases de un orden, que luego los humanos deben reproducir y perpetuar. La conciencia histórica sería el polo opuesto y complementario de conciencia social. Desde ella, las relaciones sociales son el resultado de acciones colectivas o individuales que tienen lugar en el presente o en un tiempo de la misma “calidad” que el presente, está abierta a la contingencia y ve las relaciones sociales reinantes como el producto contingente de estas acciones de agentes sociales humanos.

Pero estas formas de conciencia social no se dan de manera pura, como lo sugiere la división en sociedades frías y calientes, sino en diversas proporciones en cada sociedad. En el caso de los grupos aborígenes sudamericanos, nos encontramos con complejas combinaciones, incluyendo formas intermedias como la conciencia mito-histórica (Hill 1988).

Oralidad y escritura:

Detrás de esa gradación de la que hemos hablado, entre cosmovisión y cosmología se encuentra la tensión entre una relación práctica y una relación teórica con el mundo, y su vínculo con la “diferente distancia respecto a la necesidad” (Bourdieu 2007: 30) que cada una implica. En este sentido cabe destacar la importancia de la introducción y generalización de la escritura en la generación de un discurso más “teórico”, es decir más cosmológico (Bourdieu 2007: 37). Ong (Ong 1996) hará notar las múltiples diferencias que engendra en este sentido la adquisición de la escritura. Así, por ejemplo, insistirá en el hecho de que el locus característico del pensar en una sociedad oral es el encuentro y el intercambio con otros, y ello debido a la dificultad de hilvanar sin un soporte escrito largas cadenas de pensamiento en soledad: “En una cultura oral, el pensamiento sostenido está vinculado con la comunicación” (Ong 1996: 40). El pensamiento es, en el contexto oral, una cuestión mucho más social que individual (Goody 1985: 55). Para nuestro interés es particularmente relevante la forma en que la confección de listas, tablas y otras clasificaciones que dependen de la escritura, implican modos de clasificación rígidos, con distinciones tajantes, que se apartan de lo común en los contextos orales (Goody 1985: 119-127). El mismo autor sugiere que las clasificaciones jerárquicas, en categorías no superpuestas, son características del contexto escrito (Goody 1985: 122-125), y favorecen la aparición de clasificaciones “descontextualizadas”.

La palabra oral siempre aparece “encarnada”, contextuada. Es siempre una palabra que alguien concreto dirige a un auditorio específico (Ong 1996: 71). Por ello la narración oral es el resultado de la compleja interacción entre el narrador y sus oyentes, en un contexto definido. Como lo dice Ong (1996: 143) citando el estudio sobre la composición de los aedos griegos de Barkley Peabody: “El canto es el recuerdo [público] de las canciones cantadas”.

Una característica saliente de esta somaticidad de la palabra oral es su vínculo con la redundancia y la repetición, como procedimientos para auxiliar a la memoria (Ong 1996: 46-47). Lo cual se vincula a procedimientos compositivos no basados en la idea de una trama lineal climática, ni en el orden cronológico²⁶, sino en una estructura episódica. La idea de comenzar en medio de la acción y utilizar una estructura de cajas anidadas, empleando técnicas retrospectivas, es muy característica de las narraciones orales (Ong 1996: 140-141). Entre los *moqoit* podemos reconocer fácilmente estos procedimientos. En particular hemos observado la técnica de comenzar un relato dando una versión sintética del mismo, y luego volver a repetir el mismo relato, con diferentes grados de detalle, enfatizando ciertas fases de la acción, o mirando con mayor o menor detalle. En una “trayectoria espiral”, se “pasa” y “vuelve a pasar” sobre el mismo episodio, “acercándose” y “alejándose”, como si se aplicara un zoom.

Goody muestra que en las formas orales la variación es mayor que la repetición “inalterada”. Pero esas variaciones son en general percibidas por cada individuo como la versión “correcta”. En ausencia de medios automáticos de corrección o autoridades reguladoras, cada uno posee su “modelo de corrección” (Goody 1985: 136-137).

Se piensa hablando, se piensa en el contacto intersubjetivo (Ong 1996: 40). En tradiciones orales hay tantas variantes de un mito como sea el número de veces que este es puesto “en escena” narrado, cantado o actuado por una persona (Ong 1996: 48). Las consecuencias políticas y morales de los mitos, su importancia como sanción de prácticas sociales, hace que sean reajustados en cada “repetición” para ajustarlos a las condiciones presentes, pero siempre presentándolos como material tradicional (Goody 1996a: 44-45; Ong 1996: 99).

²⁶ Ambos son procedimientos complejos de aplicar en relatos de cierta extensión si no se cuenta con un soporte escrito.

Por otra parte en las tradiciones orales, el discurso nunca está enteramente “allí” ante los ojos presto a ser revisado y editado para eliminar contradicciones e incongruencias (Ong 1996: 105). Las enmiendas y correcciones son menos posibles, y el discurso funciona por adición de capas. Cada nueva frase agrega matices o reformula el discurso. Y hay que recordar que las últimas intervenciones tienden a dominar a las previas en la memoria. Además el discurso oral es mucho más abierto, inconcluso (Ong 1996: 131).

Por otra parte, es importante tener en cuenta que muchos grupos aborígenes, como los *moqoit* de nuestro ejemplo, viven desde hace mucho en un proceso de progresiva relación con la escritura, situados en los márgenes de una cultura predominantemente escrita. Este hecho es muy importante, como nuestras afirmaciones previas sobre el rol de la escritura pueden sugerir. Pero aquí queremos destacar la situación especial que en ese sentido constituye un “contacto parcial” con la escritura, o lo que Goody llama una cultura escrita restringida (1996b).

Cuerpo y performance:

En nuestro ejemplo, buena parte de las interacciones vinculadas a los eventos potentes relacionados con el cielo se dan en un contexto festivo, en la atmósfera cargada de emoción que Víctor Turner (1988) señala como característica de las situaciones rituales. La fiesta es lugar no tan sólo de emociones que tienden a la armonía del grupo, sino también un espacio de competencia entre discursos opuestos, que luchan por imponer su definición de la situación, y con ella de la identidad de los participantes.

Las representaciones de muchos grupos, incluidos los *moqoit* de los que estamos hablando, del espacio celeste se fundan en buena medida en estas experiencias. Este carácter experiencial hace que sea fundamental incluir un abordaje desde el cuerpo (Citro 2010; Csordas 1999: 181) de la etnoastronomía. Según Csordas (1999), la cultura humana es siempre vivida desde y en el cuerpo. Un cuerpo que es no sólo el locus de lo social sino que simultáneamente se construye socialmente. Aquí es fundamental una perspectiva como la del embodiment en la que la fenomenología de Merleau-Ponty se articula con las nociones de habitus y de campo de Bourdieu. Esta perspectiva permite, por una parte, dar cuenta de la cultura como experiencia vivida en y desde el cuerpo donde la percepción y la acción tienen un papel tan importante como la representación. Y, por otra, entender cómo estos cuerpos desde los que se construye la sociedad y la cultura son también contruidos socialmente mediante la *praxis* cotidiana, que inscribe en ellos las divisiones sociales en términos de visiones y prácticas. Todo ello nos conduce a darle al estudio de la etnoastronomía, en continuidad con las perspectivas de la etnoterritorialidad, un carácter concreto y cotidiano. No se trata tan solo del estudio de las construcciones teóricas explícitas sobre el cosmos. Tampoco se trata solamente del abordaje de los impactos de éstas sobre las representaciones que un grupo humano construye sobre lo celeste. Lo que nos interesa es comprender también cómo el cosmos es parte de la carne desde la que se construyen la cultura y la sociedad.

Tal como la antropología ha mostrado en innumerables oportunidades, existen importantes vínculos entre el cuerpo, la casa, el territorio del propio grupo y el cosmos. Es por esta razón que un estudio etnoastronómico no puede evitar tener en cuenta una perspectiva como la del embodiment.

En el ejemplo que analizamos en este curso el enfoque del que hablamos es muy importante. Para los *moqoit* existen importantes continuidades entre las concepciones del cuerpo, del territorio y del espacio celeste. Estas continuidades fueron un tema recurrente durante nuestro trabajo de campo. Además, el cielo *moqoit* es un lugar cercano que comienza al terminar las copas de los árboles. Sus habitantes visitan la Tierra y algunos humanos aún viajan por él. Sus fenómenos no sólo se perciben, distantes, sino que se experimentan en el cuerpo ya que lo atraviesan, lo penetran y se incorporan al mismo. El cuerpo *moqoit*,

poroso y fluido, está abierto a toda clase de presencias del cielo. Dado que las experiencias del *piguim* (cielo) son vividas en y por este cuerpo poroso y fluido que define la experiencia *moqoit* de la persona, debemos tener en cuenta los modos somáticos de atención (Csordas 2011) que le son propios. El concepto de “modo somático de atención” de Csordas da cuenta de las formas “culturalmente elaboradas de prestar atención a, y con, el propio cuerpo, en entornos que incluyen la presencia corporizada de otros” (2011: 87).

Identidad:

La identidad como problema es un punto fundamental para los estudios etno y arqueoastronómicos. Con mucha facilidad asumimos que sabemos quienes son las personas de las que estamos hablando y no suele ser el caso. Además, solemos aplicar a sociedades muy diversas el ideal que los estados nacionales suelen tener de sí mismos, según el cual a un estado le corresponde una ley, un territorio y una cultura, en una relación uno a uno. Los propios estados nacionales lo usan como una estructura utópico-ideológica, ya que no se trata de una descripción de lo que verdaderamente ocurre en ellos. En la Argentina, por ejemplo, no tenemos una lengua, en un territorio y con una única cultura. Pero se suele hablar como si así fuera, ya que se trata de un discurso que las instituciones del estado utilizan para de hecho construir la legitimidad del propio estado. Por eso hablamos de la “identidad nacional” como de algo que hay que buscar y encontrar porque estaría ahí, pero escondida. Pero la identidad no es algo dado sino el resultado de complejos procesos de construcción, siempre inacabados y tanto más inacabados cuanto mayores sean los grupos sociales de los que hablamos y más indirectas las relaciones entre sus miembros. Como discutiremos, en estos procesos las fronteras y las relaciones interétnicas juegan un rol central: si nos vemos obligados a definir quienes somos nosotros es porque hay un ellos y son las relaciones de contacto, las relaciones interétnicas y las fronteras las que nos obligan a pensar en la identidad.

Los procesos por los cuales se construyen identidades colectivas, de género, de clase, étnicas, o de otros tipos, han sido de central importancia en el debate de la antropología del siglo XX y lo que va del XXI. Como señala Claudia Briones (1998: 15), siguiendo a James Brow, estos procesos a los que se pueden designar como de comunalización están marcados por las historias específicas y los constituyen formas y trayectorias de acción que promueven un sentido de pertenencia en las que el trabajo imaginativo tiene gran importancia. Durante el siglo XX el aporte de Barth (1976a; 1976b) fue fundamental al mostrar la relevancia de las fronteras, los contrastes y las situaciones de contacto interétnico, así como la adscripción propia y la enunciada por los otros en la construcción de identidades colectivas. El aporte de Barth resultó decisivo para los estudios étnicos, instalando el carácter relacional de las identidades étnicas, y criticando los enfoques que tendían a substancializar y esencializar la cultura. Con él, los grupos étnicos pasan a ser vistos como categorías nativas de adscripción, que organizan la interacción dentro y fuera del grupo. Y son justamente las interacciones las que crean y refuerzan la identidad étnica. Se trata de un aporte fundamental que no puede soslayarse, pero que debe procurarse historizar y encontrar los mecanismos específicos que en cada caso han actuado. Numerosos autores (Boccaro 2003; Briones 2007; Cardoso de Oliveira 2007; Hill 1988b, 1996; Villar 2004) han realizado contribuciones muy relevantes a este debate sobre la construcción de la identidad en general, y la identidad étnica en particular, especialmente en contextos coloniales y post-coloniales. Vamos a mencionar brevemente algunos de los aportes de estos últimos autores que consideramos de especial importancia para los estudios etnoastronómicos.

Así por ejemplo, Briones (1998: 72) menciona la relevancia de algunas de las críticas hechas a la concepción barthiana de la etnicidad y que creemos que deben tenerse en cuenta. Por una parte, señala que es necesario tener en cuenta la desigualdad presente en la construcción del marco en que se forman los

contrastes en los que según Barth se construye la identidad. Por otra parte nos recuerda que no siempre la identidad étnica es la identidad “más fundamental” y que según los contextos, diferentes identidades son activadas y desactivadas, y ello no depende sólo de la voluntad del individuo. Además, enfatizar excesivamente los factores subjetivos que conforman la identidad étnica, desdibuja el rol de los factores objetivos, de la materialidad de la etnicidad, en el sentido de las condiciones materiales de la existencia que delimitan lo que es tener una “identidad étnica” en contextos específicos. Esta autora (Briones 2007: 69) enfatiza la importancia de los condicionamientos colectivos a la hora de establecer las formas y los márgenes dentro de los cuales el pasado puede ser “usado” por los actores a la hora de construir su identidad étnica.

Otro de estos autores, Cardoso de Oliveira, siguiendo a Berger y Luckman, destaca que la identidad se forma y sostiene por procesos determinados por la estructura social (Cardoso de Oliveira 2007: 101). Por ello propone que las identidades étnicas deben comprenderse desde la situación de contacto interétnico. Es en el seno de un sistema interétnico en el que existe una cultura de contacto, en el que las identidades étnicas aparecen y tienen razón de ser. La gramaticalidad de las relaciones de identidad étnica puestas en juego dependería del tipo específico de sistema interétnico en cuestión (Cardoso de Oliveira 2007: 101). Cardoso de Oliveira (2007: 138, 212) considera que la identidad, y en particular la identidad étnica, forma parte fundamental de las “visiones del mundo” que aborígenes y criollos construyen en el contexto de procesos de fricción interétnica. Esta “visión del mundo” daría seguridades y serviría de guía en el manejo de las relaciones conflictivas que se dan en tal contexto, y de hecho la propia naturaleza de dichas “visiones del mundo” estaría atravesada por las oposiciones y conflictos de los vínculos interétnicos en cuestión.

Por último, siguiendo a Boccara (2003), tenemos que mencionar la importancia fundamental de las relaciones de frontera, entendidas como proceso en el cual se construye alteridad e identidad en un particular contexto sociopolítico y económico. En este enfoque, la diferencia entre ambos lados de la frontera debe ser explicada. En especial se vuelve relevante el análisis de la “frontera colonial” en la cual una parte central del contexto son las relaciones sociales asimétricas que se imponen y el proceso de territorialización y discretización del panorama étnico que persiguen los estados coloniales primero, y los estados nacionales después. Jonathan Hill ha destacado que la expansión fronteriza de los estados coloniales buscó simplificar complejos sistemas regionales interétnicos de superposiciones, alianzas, fusiones y fisiones, procurando generar bloques étnico-territoriales homogéneos y discretos (Hill 1996: 13). Esto es muy importante en América Latina, ya que tanto durante la colonia como con el surgimiento de los estados nacionales latinoamericanos los gobernantes buscaron etiquetar a los grupos, simplificar sus divisiones, asignarles un territorio definido (en una forma parecida a la de los estados nacionales), una cultura, una lengua, etc. En buena parte ello se llevó adelante mediante el reforzamiento de determinados liderazgos al interior de cada grupo, buscando tener un interlocutor único con el que negociar.

Liderazgo, identidad y conocimiento

En general, los procesos de conformación de liderazgos tienen un rol muy importante en la configuración de identidades y en el proceso asociado de conformación de visiones del mundo. Los líderes buscan incidir en ambas cuestiones debido a que la legitimidad de su liderazgo depende de ello y porque al ser cuestiones medulares para el grupo la palabra de los líderes tiene una autoridad crucial en su definición. Además, como acabamos de mencionar, adquieren una relevancia particular cuando los estados coloniales los utilizan para promover una forma específica de identidad en los grupos que buscan controlar.

Por todo ello los líderes tienen un rol central en la producción de discursos explícitos sobre el cosmos, es decir en la elaboración de cosmologías. Los líderes también son cruciales para analizar la forma en que

estas cosmologías terminan siendo internalizadas, configurando auténticas cosmovisiones. Las representaciones del mundo son una verdadera arena de disputas, tanto internas como externas, ligadas a las disputas por legitimar posiciones en las luchas por el liderazgo, con fuertes repercusiones en las prácticas cotidianas (Barth 1987). Teniendo esto en cuenta, la historia de las cosmovisiones y cosmologías tiene que ser trazada entendiéndolas como terreno de permanentes luchas simbólicas, que involucran procesos creativos, competencia de relatos, prácticas antagónicas y acuerdos basados en la ambigüedad simbólica (Gow 2001; Hill 1988b; Sahllins 1988, 2006; Turner, V. W. 1975, 1980).

Barth aborda en un importante trabajo (1987) estos procesos en sociedades predominantemente orales. La preocupación de este autor es la forma en que la acción individual contribuye al proceso de cambio permanente de las cosmologías (y finalmente, por medio de ellas, en la cosmovisión). Él señala cómo la cosmología se sostiene distribuida en diversas subtradiciones, localizadas en distintos lugares, que no deben ser pensadas como variaciones de un supuesto conjunto previo de ideas que obedecen a un supra-orden organizador, sino en la clave del surgimiento de escuelas en la propia antropología, es decir, como el resultado de desarrollos históricos. También enfatiza la relevancia de los modos de transmisión del conocimiento cosmológico en sociedades predominantemente orales. Muestra el impacto que esto tiene al generar variantes en la transmisión generacional. El concepto del rol creativo del proceso de subjetivación (por el cual el individuo se apropia de la “tradicición”) es un punto de vital importancia en el trabajo de Barth. Este autor utiliza el modelo del novelista o el poeta para dar cuenta del modo de acción de los especialistas en su aporte a la creación cosmológica, aunque prestando atención a las diferencias que introduce la inexistencia de un soporte escrito, ya que en un contexto oral, quienes guardan el recuerdo son menos y al retenerlo en sus propios cuerpos, lo impregnan de sus emociones. Además el carácter “público” es distinto en estos contextos, y se incrementa la tendencia al secreto. De esta forma, como señala Goody (1987: xi), la “reproducción” del conocimiento no es una repetición ni una lectura alternativa, sino una sentencia autorizada para los presentes, que luego la reelaborarán a su vez. De esta manera la tradición es una tradición siempre “actualizada”, en la que se recuerda sólo lo pertinente para el presente, lo significativo hoy, en una estructura que lleva a pensarlo como si siempre hubiera sido así (Ong 1996: 48; 99). De hecho la actualización del recuerdo implica un encuentro entre quien recuerda y su auditorio, y Barth enfatiza la importancia de los intercambios de personas entre diversas comunidades en la dinámica de conformación de variaciones internas.

En sociedades donde la escritura tiene un rol clave, estas luchas simbólicas por el poder de decir algo sobre el cosmos se apoyan en el soporte de la palabra escrita. Por otra parte, la existencia de grupos de especialistas y de instituciones que buscan “unificar” el discurso cosmológico (como la escuela), permiten imponer estructuras cosmológicas a mayor escala temporal y espacial. De este modo se procura generar la percepción de la existencia de una sola cosmología y se intenta naturalizarla para que sea percibida como la única forma posible de abordar el mundo, transformándola en cosmovisión. Esto quiere decir que ese consenso entre los miembros de un grupo sobre que es y como funciona el cosmos no es algo “natural” sino algo trabajosamente construido y que depende fuertemente de la existencia de instituciones que unifiquen las representaciones y las controlen. En este sentido la situación será muy distinta en una sociedad fuertemente jerarquizada y en una sociedad más igualitaria. Por ello el contexto colonial y post-colonial, donde se ponen en relación sistemas sociales muy diferentes en este sentido, da lugar a complejas interacciones. Ese es el caso, por ejemplo, de las experiencias de miembros de grupos aborígenes que son obligados a integrarse al sistema educativo de un estado nacional. Por otro lado tenemos que tratar de evitar, como investigadores, la tendencia a buscar una única cosmología para el grupo que estudiamos. El campo de disputas y variaciones

con que nos encontremos es justamente lo que nos va a hablar de las complejas relaciones entre sociedad y conocimientos sobre el espacio celeste.

Sección 3.

Como anunciamos al comienzo, esta tercera sección será una suerte de vuelta al campo luego de haber discutido toda una serie de herramientas y desarrollos teóricos. En algún sentido el movimiento de todo el curso replica una secuencia típica de investigación: del campo a la teoría y de allí nuevamente al campo. Pero no hay que tomarlo rígidamente, y de hecho en el proceso real de investigación las idas y vueltas son muchas y uno se lleva los libros al campo y muchas veces el campo nos encuentra en nuestra casa o en la Universidad: llamadas telefónicas; mensajes por facebook, mail o celular; visitas de personas que conocimos en el campo a nuestra casa; noticias periodísticas; migrantes de las comunidades que estudiamos que viven cerca de nuestro lugar de residencia; intercambios y talleres entre la Universidad y los profesorado o las escuelas, y muchas, muchísimas variantes más.

Dicho esto y para volver a situarnos, les recuerdo que el caso que estamos discutiendo se ubica en un sector del suroeste de la provincia del Chaco, en Argentina, en torno a una laguna milagrosa, la Laguna de la de la Virgen, rodeada por comunidades aborígenes moqoit, criollos y gringos.

Como hemos aprendido en nuestra excursión teórica, no es posible hacer una buena etnografía sin hacer al menos un poco de historia. O mejor, sin hacer una exploración etnográfica del pasado. Como dijimos, la etnografía es una cierta manera de mirar y preguntar buscando dejar de dar por sentado nuestro sentido común. Con esa actitud tenemos que aproximarnos a los documentos históricos y a los escritos de los historiadores. Uno puede mirar etnográficamente documentos históricos, haciéndoles el tipo de preguntas y de escucha que uno le hace a la gente. En nuestro caso, y es la situación en muchos lugares de Latinoamérica, además de trabajos excelentes con una perspectiva etnohistórica, contamos también con material recopilado por historiadores locales. Estos últimos, aunque muchas veces tienen una mirada más “positivista” de la historia, suelen tener datos interesantísimos que aportarnos. Datos y documentos a los que tenemos que interrogar desde nuestra perspectiva.

Tomando esta dirección, en nuestro caso nos encontramos con que a los *moqoit* o mocovíes se los ha estudiado como uno de los grupos aborígenes chaqueños conocido desde más antiguo. Forman parte, como ya hemos mencionado, del grupo lingüístico *guaycurú*, junto a otros grupos como los *qom* o tobas, y los supuestamente desaparecidos abipones. Originalmente cazadores-recolectores, la llegada de los españoles los fue desplazando desde el norte de la provincia del Chaco hacia el sur de la misma y el norte y centro de la provincia vecina de Santa Fe. El último censo de población aborigen (INDEC 2004-2005) indica que hay cerca de 12.000 *moqoit* en Argentina (incluyendo migrantes en el Gran Buenos Aires). Para tratar de entender de qué hablamos cuando hablamos de los *moqoit*, en función de todo lo que hemos aprendido sobre la identidad étnica, nos vemos obligados a trazar las trayectorias históricas de quienes hoy son identificados de esta manera y simultáneamente dibujar la historia de ese etnónimo.

La arqueología y las crónicas de los primeros colonizadores españoles nos muestran que la región del Chaco ha sido por una enorme cantidad de tiempo una suerte de corredor entre las regiones de la Amazonia, Pampa-Patagonia, Andes y la costa atlántica. Y por ese corredor el cruce de poblaciones, tradiciones, bienes y noticias ha sido muy intenso. Eso la hace enormemente interesante como región para estudiar las concepciones sobre el cielo y simultáneamente vuelve un desafío dicha tarea. Lo primero que esta complejidad nos indica es que hay que ser prudentes a la hora de extrapolar al pasado lo que vemos en el

presente.

La llegada de los españoles fue muy importante. Si bien no dominaron la región chaqueña ciertamente interactuaron con ella y además su presencia alteró completamente la trama de relaciones interétnicas de toda la zona. La introducción del ganado caballar y vacuno, rápidamente adoptado por muchos aborígenes chaqueños no sólo significó un aumento en su movilidad sino también la inserción en un comercio a gran escala de animales. Muchos de estos aborígenes jugaron un rol importante en el tráfico de ganado desde Buenos Aires y Santa Fe hasta la ciudad de Córdoba y desde allí al Alto Perú. En ese contexto aparecen las primeras menciones españolas a los “mocobíes” o “moscovitas”, denominaciones que se refieren a conjuntos imprecisos de bandas unidas por alianzas matrimoniales, guerreras y políticas que los españoles buscan estabilizar aplicándoles la idea de “nación” y buscando asignarles territorios específicos y liderazgos definidos.

La posesión de caballos también permitió a estos grupos llevar adelante incursiones armadas contra otros grupos y contra las ciudades coloniales asentadas en los bordes del Chaco. Algunos líderes que aparecen en las crónicas comandando grupos “salvajes” fueron, por ejemplo, arrieros de mulas al servicio de los españoles en su juventud. Vemos por tanto que no se trataba de “salvajes aislados”, viviendo en un mundo pequeño y escondido. Por el contrario, eran grupos de gran movilidad, con amplias redes de relaciones entre una gran diversidad de grupos, y muchos de sus líderes tenían amplio conocimiento de diferentes redes españolas en los márgenes del Chaco.

Las misiones católicas fueron también un punto importante en la historia de estos aborígenes. La presencia jesuita, hasta la expulsión en el 1767 fue central. Cuando pensamos en las misiones, solemos pensar en enormes aparatos institucionales con cientos de individuos férreamente disciplinados y con objetivos comunes muy bien concertados. Pero la mayor parte de las misiones jesuíticas tenían sólo dos padres misioneros, y a veces tan solo uno. En Chaco el promedio parece haber estado más cerca de un único padre jesuita por misión.

Otro punto importante es que el conjunto de las misiones católicas no constituían un esfuerzo claramente concertado. Cada orden o congregación tenía sus propios modelos de misión, objetivos e intereses, cadenas de autoridad y relaciones específicas con el clero secular local y con la corona. Así por ejemplo, los jesuitas tenían un proyecto cultural, económico y político mucho más autónomo que el de franciscanos y mercedarios. Eso supone una gestión diferente de los emprendimientos misioneros. Así por ejemplo, durante el período jesuita la supervisión sobre los aborígenes cristianizados era más rigurosa. Luego de su expulsión, la mayor autonomía de los catequistas y conversos aborígenes les permitió desarrollar con mayor libertad sus propias versiones del cristianismo. Por otro lado, incluso durante el período jesuítico, la distinción entre aborígenes “reducidos” en una misión y “salvajes” era muy difusa, debido a que diversos grupos familiares entraban y salían con enorme frecuencia de las misiones, cuyos límites eran enormemente porosos.

Durante el proceso de independencia y las posteriores guerras civiles, los entonces llamados “mocobíes” o “mocovíes” fueron muchas veces reclutados como parte de diversos ejércitos. En algunas ocasiones para enfrentar a otros grupos indígenas emparentados como los abipones. El relato de la aparición de la Virgen que está en el centro del caso que estudiamos ocurre después de esos conflictos. Se trata del momento en el que el estado-nación argentino, terminadas las guerras civiles, busca ocupar el territorio del Chaco, en la segunda mitad del siglo XIX, para asegurarse recursos económicos ligados a la explotación de maderas duras y algodónales, así como para establecer su soberanía en la puja contra los estados vecinos. A diferencia de lo que pasó casi contemporáneamente en la Patagonia, donde la idea era hacer ganadería

extensiva de ovinos y se tendió a dispersar a las comunidades, en Chaco el plan económico requería mano de obra estacional y barata, para lo cual se procedió a la sedentarización forzada de los grupos aborígenes.

En este contexto de explotación forestal, agricultura a gran escala y sedentarización forzada, se desarrollaron toda una serie de movimientos de protesta a los que se suele calificar como “milenaristas” ya que muchos de ellos estuvieron vinculados a *pi'xonaq* (chamanes) que proclamaban un próximo cambio de era, que traería la posibilidad de vencer a los enemigos criollos y haría volver el modo de vida del tiempo de los antiguos o bien les entregaría los bienes de los criollos a los aborígenes. La mayor parte de estos movimientos fueron reprimidos por las fuerzas del orden estatal, con masacres importantes de los aborígenes, como es el caso de Napalpí (1924) y el Zapallar (1933), donde murieron numerosos *moqoit*. Los *moqoit* que participaban en estos movimientos, llevaban colgadas al pecho medallas de santos, portaban estandartes del corazón de Jesús e imágenes de santos y de vírgenes junto con fragmentos de cuerno o hueso insertados bajo la piel o bastones de poder. Los relatos *moqoit* que pudimos recoger sobre estos episodios del pasado –aún quedan sobrevivientes de aquellos trágicos hechos- dan cuenta de la centralidad de estos objetos de poder en dichos movimientos. También señalan que santos, huesos, cruces y bastones son pensados como parte del mismo universo de objetos potentes –*nqolaq*- que pueden dotar de poder a sus portadores. Esto nos sería de gran importancia para entender algunas de las prácticas *moqoit* en referencia a los meteoritos de Campo del Cielo. Por otra parte los ancianos comparan la forma en que los antiguos pactaban con las poderosas entidades no-humanas que dan forma al mundo –muchas de ellas asociadas al cielo- con la forma en que los *moqoit* contemporáneos- con mucho menos poder que sus antepasados- deben pactar con los criollos.

Concluimos la sección 1 de este curso haciendo referencia a una curiosa doble representación celeste de la Virgen por parte de los *moqoit* contemporáneos. Esta cuestión es un ejemplo del tipo de enigmas que se nos plantean, ya que se trata de un tipo de representación que desde nuestra perspectiva puede parecer imperfecta, o confusa. Pero el punto es ¿cuál es su sentido en el contexto de la cultura *moqoit*? Una primera pista en este caso la da el hecho de que cada uno de los asterismos en cuestión es fácilmente reconocible en el cielo en una determinada época del año. Ello parece sugerirnos que la estrategia consiste en encontrar en cualquier noche un rasgo reconocible del cielo cuya apariencia remita a la forma de la imagen de la Virgen. De modo que parecemos estar ante un ejemplo que nos muestra que no necesariamente en todas las culturas un rasgo del cielo representa una sola cosa ni tampoco es necesario que una única cosa está representado por un solo rasgo del cielo. Pero con esto apenas estamos comenzando a entender la cuestión. Ya que lo importante sería restituir el marco de sentido en el que esta estrategia funciona.

Para intentar comprender este marco de sentido hemos procurado reconstruir algunas líneas directrices de las cosmovisiones de las bandas *moqoit*. Para ello hemos buscado las grandes lógicas que parecen subyacer a los relatos y crónicas antiguas así como a los del presente y el pasado reciente. También hemos procurado historizar los procesos de transformación de estas ideas en cuanto ha sido posible.

Una de las cosas que aparece recurrentemente es la idea de un mundo constituido por tres “capas”: el cielo o *piguim*; la tierra donde viven los humanos o *'laua*; y el inframundo; todos unidos o vinculados por un gran árbol *Nalliagdigua*. Descripto así podríamos decir que muchas culturas muestran este patrón, y este tipo de comparaciones apresuradas y sobre esquemas cosmológicos simplificados abunda en la “etnología amateur”. Pero como ya sugirió el famoso estudioso de la historia de la religión Mircea Eliade (1996: 123-126), en estas cuestiones es importante poder diferenciar las formas específicas que cierto símbolo tiene en un contexto específico y no establecer identidades superficiales que borran las particularidades que son las que verdaderamente nos permitirían luego realizar comparaciones fecundas.

Una idea de la relevancia para los *moqoit* de estas cuestiones podemos verla en el hecho de que uno de los primeros testimonios de cronistas que tenemos sobre ellos habla justamente sobre el *Nalliagdigua*, el árbol del mundo. Se trata del testimonio de un jesuita del siglo XVII, quien nos comenta por primera vez que para los *moqoit* este árbol está asociado a la Vía Láctea y a un río celestial de gran abundancia. Testimonios posteriores y evidencia etnográfica nos muestran que esta conexión vital entre diversas capas del mundo es vista según los contextos como un río, un camino, un árbol o un gigantesco torbellino. En todos los casos se trata de la más importante vía de comunicación entre los diferentes sectores del mundo, una ruta por la que circulan bienes, seres y ante todo un poder que se traduce en fecundidad y abundancia. Esto es crucial puesto que otra nota constante es la idea de que el espacio celeste es la fuente de la abundancia, así como de las mujeres. De hecho la mayoría de las estrellas son pensadas como seres femeninos.

Pero la Vía Láctea no es la única vía de comunicación entre sectores de este mundo. Por el contrario, este parece encontrarse perforado por múltiples “túneles” por los que circulan poderosos seres no-humanos y algunos humanos especialmente potentes como los *pi'xonaq* o *pi'xonaxa* (chamanes masculinos o femeninos), que son por tanto una suerte de “cosmonautas”. Algunos de ellos son visibles bajo la forma de *la'taxanaxa*, remolinos de polvo, otros sólo pueden percibirlos los *pi'xonaq* o *pi'xonaxa*. Las lagunas, que están ligadas a los árboles en una zona seca, son fuentes de abundancia, están relacionadas a la fecundidad, y están habitadas por seres poderosos. De hecho son descritas como *n'qote* una suerte de “ventanas” u “ojos”, entradas o salidas de algunos de estos túneles, aberturas por las que seres poderosos como el *Nanaicalo* vigilan la Tierra.

En diferentes circunstancias el número, forma o disposición de las capas y subcapas variará. Lo que parece permanecer es la idea de una cierta “jerarquía de niveles” interconectados. Se trata de una topología enormemente plástica que describe un mundo esponjoso, muy parecido a algunos modelos cosmológicos contemporáneos, interconectado por medio de túneles que se mueven.

Se preguntarán como puede ser la Vía Láctea simultáneamente un árbol, un río, un camino y un torbellino. Para comprenderlo debemos abordar las ideas *moqoit* sobre la corporalidad. Para resumir lo que el trabajo de campo etnográfico nos muestra, y que parece consistente con diversas manifestaciones que aparecen en crónicas antiguas, podríamos decir que cada ser no tiene una corporalidad única sino que tiene acceso a distintos regímenes de corporalidad según la intensidad de su poder. A mayor poder o *quesaxanaxa* pueden manifestarse con una más amplia variedad de formas corporales. Por eso los antiguos *moqoit*, en el comienzo de la sociedad humana, poseían manifestaciones corporales animales, antropomorfas y hasta meteorológicas. Pero hoy, los humanos tenemos un *quesaxanaxa* pequeño y estamos por eso en general confinados a mostrarnos así, como nos vemos ahora. Pero incluso a todo ser humano, de noche en el espacio onírico, como espacio en si mismo poderoso, se le habilitan otras manifestaciones corporales. Desde el punto de vista *moqoit* el espacio onírico es una dimensión del universo, es un lugar del mundo que habitamos. Y durante la vigilia ciertos humanos poderosos – *pi'xonaq* y *pi'xonaxa* - pueden mostrarse en otros cuerpos.

Volviendo a los relatos moqoit sobre la Virgen y la laguna:

Es este mismo contexto el que permite enmarcar los relatos *moqoit* acerca de la Virgen que se habría aparecido en la laguna a principios del siglo XX. Cuando analizamos con cuidado el vocabulario utilizado en los relatos *moqoit* sobre ella, vemos que es conceptualizada como un ser extraño: *yöqa'a*. Este término se utiliza para designar seres extraordinarios, anómalos, pero también se usa para describir cualquier ser “consciente” pero no *moqoit*. De hecho es el término para los extranjeros. Es un “otro”, es alguien que no es

“nosotros”. En este caso especialmente porque la Virgen es poderosa y habría que tomar nota que la relación entre poder y extranjería suele ser estrecha entre los *moqoit*. Por tanto, la Virgen es “extranjera”, de hecho viene de *piguim*, el cielo y rápidamente se sospecha que es una “poderosa”. Pero habla *moqoit la'qaatqa*, la lengua *moqoit*. Se agrega en los relatos, como ya hemos visto, que “era una ayuda para los aborígenes”. Ya hemos discutido como los criollos buscan llevársela y ella “siempre vuelve”, hasta que se queda como estatua. Un detalle curioso es que siempre se menciona que la Virgen “tenía pichones”, es decir hijitos. Este detalle es interesante porque establece para algunos *moqoit* un vínculo entre esta Virgen y un importante relato mítico: la historia de los “hermanitos perdidos”. Estos dos hermanos –niño y niña- son abandonados en el bosque y a partir de ello protagonizan diversas aventuras heroicas que incluyen la captura del *Nanaicalo*, el poderoso no-humano con apariencia de serpiente que vive en una laguna. De hecho el hermano varón corta y se guarda su lengua arco iris que está vinculada al relámpago y las lluvias. La hermana mujer utilizará un ovillo de hilo empapado en su sangre menstrual para, arrojándolo a la laguna, hacer que este poderoso castigue a un grupo que acampaba cerca de las aguas. Justamente en algunas versiones la Virgen es descrita como la madre de estos hermanos míticos. Y es aún más interesante el hecho de que la asociación parece haber sido estimulada por una variedad de factores: la laguna, el *Nanaicalo* y su amansamiento, y una lectura iconográfica de la “historia” de la Virgen a partir de la imagen del santuario, que en su base cuenta con unos querubines que la sostienen y son vistos como “pichones” –las alas sugieren la metáfora ligada al mundo de las aves- de la Virgen. Muchos incluso sugieren que las nubes de la base serían como un nido. Este es un ejemplo característico de las interpretaciones *moqoit* de muchos textos bíblicos y muchas imágenes de santos basadas en una lectura de las imágenes en relación con relatos pre-cristianos.



Figura 10: Imagen de la Virgen de la Laguna con querubines –sus “pichones”- a sus pies.

En otras versiones la Virgen es asociada a otros seres poderosos, en especial del cielo, porque los *moqoit* poseen una enorme variedad de seres femeninos celestes. Como ya discutimos, para los *moqoit* el cielo es un espacio esencialmente femenino. El cielo está lleno de objetos muy brillantes, y el brillo es una de las manifestaciones del poder del *quesaxanaxa*, y por tanto está ligado a la abundancia, a la fecundidad. Las mujeres son vistas como abundantes y fecundas, por lo que el cielo está lleno de mujeres, de las que

proviene las mujeres terrestres.

Entre los poderosos seres femeninos a los que es asociada la Virgen se encuentran: la mujer estrella asociada a Venus; el Sol como madre –para los *moqoit* es ‘la Sol’-; la “Dueña del verano”, que suele estar asociada a la estrella central del Cinturón de Orión; y la “Madre del algarrobo”, árbol del que se obtiene alimento y una bebida alcohólica fundamental en las antiguas fiestas -recuerden que la Virgen en los relatos *moqoit* aparece en un algarrobo. Esto último es importante conectarlo con cómo va a ser interpretado por los *moqoit* el espacio festivo en torno al santuario de la Virgen. Ciertamente está conectado con las tradicionales fiestas con bebida de algarrobo donde –al igual que en el caso que nos comentaba Fabiola Jara en su curso- las distintas bandas se juntaban para establecer alianzas matrimoniales, políticas, para divertirse, para encontrar pareja, para pelearse. Los misioneros del siglo XVIII cuentan que las mujeres retiraban las armas para que los hombres se pudieran golpear sin correr el riesgo de que murieran muchos.

Hay toda una serie de relatos tradicionales como los que antes mencionaba que hoy son asociados a la Virgen. Por ejemplo, *Qota'a* es el antiguo “dueño” del espacio celeste. Una figura muy enigmática, un “dios uránico” –como se los suele denominar por parte de los historiadores de las religiones- que se transforma en un “dios ocioso” pero que tiene un rol importante en los principios del mundo. En aquel tiempo, *Qota'a* baja a la Tierra y anuncia el diluvio que da fin a una de las grandes eras del mundo. Durante sus andanzas por aquí se dice que se sienta a descansar junto a un algarrobo y que a partir de ese momento en ese algarrobo empiezan a aparecer los bienes que serán repartidos entre los distintos pueblos del mundo. Nuevamente, quisiera llamarles la atención sobre el hecho de que la Virgen aparece para los *moqoit* junto a un algarrobo. A la luz de la aparición de la Virgen en la Laguna algunos *moqoit* reinterpretan el tradicional relato evangélico de la huida a Egipto de la Virgen y San José con el niño Jesús en un burro. En estas versiones *moqoit* ¿dónde paran a descansar en su camino?... ¡junto a un algarrobo! Y ¿Dónde nació Jesús según muchos de estos *moqoit*?... en Mesón de Fierro. Mesón de Fierro es la localidad más cercana a la Laguna de la Virgen! De modo que ahí, en Mesón de Fierro, nació Jesús, donde se paró a descansar la Virgen, junto a un algarrobo junto a un “Señor” del Cielo: San José - *Qota'a*. Como vemos los cristianismos chaqueños son creaciones culturales muy complejas.

En los relatos *moqoit* hemos mencionado ya varias veces al poderoso ser no-humano que se aparece en la Laguna: el *Nanaicalo*. Mencionemos algo más sobre el mismo:

Por una parte se lo describe como “dueño de las serpientes”, literalmente *nanaic leta'a*, el padre de las serpientes. Es un ser vinculado al agua y que tiene reacciones muy violentas ante la presencia del olor a la sangre menstrual, o una mujer menstruante o embarazada en las cercanías del agua. Hay toda una serie de restricciones de contacto entre el agua y las mujeres que se encuentran en estados de su vida que remitan a su capacidad reproductiva. La idea de fondo parece vincularse a que para los *moqoit* la mujer es un ser poderoso, venido del cielo, que fue “amansado” a la fuerza –y no sin mucha dificultad- por los hombres en la Tierra. Pero su enorme escala de poder, especialmente patente en su capacidad reproductiva, la vuelve difícil de mantener en este “estado de amanzamiento”, social. Siempre está latente el peligro de que se descontrola, al igual que los poderosos de los tiempos de los orígenes. Por eso, que se acerque a fuentes de potencia –como las lagunas y ojos de agua- cuando se encuentra en un momento de su ciclo vital especialmente poderoso es muy peligroso para el conjunto de la sociedad.

El enojo del *Nanaicalo* se manifiesta, en primera instancia, mediante fenómenos meteorológicos que van desde el viento y los relámpagos hasta la lluvia de caracoles de agua. Esto último requiere alguna aclaración. En las lagunas y cursos de agua del Chaco viven unos pequeños caracoles, los poderosos vientos de la furia del *Nanaicalo* los harían volar por los aires y caer cual lluvia sobre los que están cerca de



Figura 11: Diferentes manifestaciones corporales del Nanaicalo: como boa lampalagua (imagen pintada por el jesuita del siglo XVIII Florián Paucke); como “San Martín (cuadro de José Gil de Castro); o como “dinosaurio”.

la laguna. Si el enojo del *Nanaicalo* es mayor, este puede llegar a sepultar caseríos enteros. Esta reacción es la que provocó la niña del par de “hermanitos” del relato mítico que mencionamos antes.

Algunos *pi'xonaq* son capaces de pactar con este ser y mediante su ayuda provocar la lluvia, tan necesaria en una zona seca como la que estudiamos. Ese pacto se manifiesta incluso en la capacidad de cabalgar sobre este ser terriblemente poderoso.

Como corresponde a su poder, el *Nanaicalo* tiene muchas manifestaciones corporales. Una de las más típicas es la de mostrarse en el cuerpo de la serpiente más grande de la región: la boa conocida como *lampalagua*²⁷. De hasta cuatro metros de largo, a su impresionante tamaño se le suman otras características importantes: buena trepadora y nadadora –lo que la vincula con importantes espacios simbólicos para los *moqoit*; suele habitar en cuevas²⁸, lo que la relaciona con los pasajes de interconexión del cosmos *moqoit*. También se puede manifestar como algo cuyo análogo contemporáneo más evidente para la mayor parte de los *moqoit* son los dinosaurios que aparecen en las revistas para niños. Por otra parte, también se puede presentar con apariencia antropomorfa y es descripto muchas veces con la apariencia del “padre de la

patria”: el General Don José de San Martín, es decir un hombre vestido a la usanza de los militares de siglos pasados, con una banda como la bandera argentina: claramente un “extranjero”.

Muchos *moqoit* sugieren que la razón por la cual el *Nanaicalo* estaba enojado y fue necesario pactar con él para que el sacerdote católico pudiera acercarse a la laguna y “bautizarlo” está vinculada a la fiesta de la Virgen. Para algunos, entre la gente que se reunía para este evento seguramente había presente alguna mujer menstruante. Otros sugieren que las personas hacían mucho ruido durante los festejos²⁹.

Otros personajes fundamentales en los relatos *moqoit* sobre estos eventos son los *pi'xonaq*, los hombres que tienen poder, y las *pi'xonaxa*, las mujeres que tienen poder. Son simultáneamente necesarios y temidos, para garantizar las correctas relaciones con los no-humanos. Cualquiera de ellos o ellas es capaz de hacer el bien a quienes quiere beneficiar pero hacer el mal a sus enemigos. De hecho, pactar con los poderosos para obtener poder es siempre un poco perjudicial y la familia del *pi'xonaq* o *pi'xonaxa* corre el riesgo de ser entregada en compensación de los servicios de los poderosos. Estos especialistas son seres cuyo poder los asemeja a los antiguos. Son seres muy poderosos como los antiguos. Pueden viajar por el cosmos como los antiguos humanos. Pueden curar por métodos que en general involucran el canto, el baile y, antiguamente, el tabaco. Pueden ver cosas que la mayor parte no ve. Y esto no sólo se refiere a cosas que van a ocurrir en el futuro, sino que especialmente está relacionado a su capacidad para entender las diversas “señas” que transmiten las intenciones de los otros seres sociales que habitan el mundo. El cosmos *moqoit* es un universo conformado por muchas sociedades. Los *pi'xonaq* y *pi'xonaxa* pueden entender los lenguajes verbales y no verbales de esos seres o de algunos de ellos y pueden ver la estructura íntima del cosmos. Son capaces de ver donde está el árbol del mundo, de subir por la Vía Láctea y de detectar los canales que conectan las capas del cosmos. Por eso son fundamentales para asegurar la comunicación que garantiza que la fecundidad del cielo baje a la tierra. Como decía, son ambivalentes las relaciones entre sus capacidades de aportar algo positivo y las de dañar. Se trata pues, de una combinación de cosmonautas que viajan por el universo; cosmólogos que construyen teorías acerca de la estructura de ese mundo que recorren, pero -y ahí empieza la diferencia entre nuestras especialidades y las *moqoit*- son a su vez como estadistas o diplomáticos intergalácticos. Es decir, son los especialistas locales en relacionarse con otras sociedades no-humanas habitantes de algunas otras partes del universo con las que es necesario pactar para generar y sostener la vida humana.

Otra cuestión central son los meteoritos metálicos de Campo del Cielo y el contexto en el que cobran sentido para los *moqoit*. Hay todo un conjunto de objetos de poder *-nqolaq-* que para los *moqoit* una persona -si está destinada a ello- se puede encontrar en el monte o en el campo. Proporcionan por sí mismos “suerte”, “bendición” o favores a quien los encuentran y son la señal de la presencia de un poderoso. Entran en esta categoría pequeños fragmentos de hueso o cuerno que los antiguos llevaban como “talismanes” que los protegían en batalla. En una zona carente en general de rocas, como la llanura sedimentaria del Chaco, piedras o trozos metálicos son objetos definitivamente anómalos y pueden entrar también en esta categoría de *nqolaq*. Así tenemos por ejemplo las “piedras del trueno”, *soxonaxa naqa'*, que se vinculan al ámbito celeste. Son objetos con la apariencia de piedras que están cargados de poder y están relacionados al agua (no sólo por su vínculo con el trueno, que supuestamente las produce, sino porque su manipulación atrae la

²⁷ Su nombre científico es *boa constrictor occidentalis*.

²⁸ Por ello se la conoce también como “boa de las vizcachas” ya que suele refugiarse en las madrigueras colectivas de las vizcachas (*lagostomus maximus*), roedores sudamericanos.

²⁹ Sabemos acerca de los estudios en diversos grupos acerca de la importancia mítica del ruido y la risa inapropiada como desencadenantes del furor de seres poderosos.

lluvia). Las piedras del trueno, son perjudiciales si el que las manipula no es un *pi'xonaq* o *pi'xonaxa*. Incluso, son difíciles de reconocer para quien no lo sea. Sólo los ellos y ellas pueden hacer uso del poder que encierran estos objetos.

Los meteoritos metálicos son entendidos como estrellas que caen del cielo (*huaqajñi najñi*), y como tales forman parte de los *nqolaq*. Su aparición anuncia lluvias o sequías importantes y en el caso de ser fenómenos especialmente notables, la muerte de algún *pi'xonaq*. Los *moqoit* llaman *huaqajñi la'tec* (excremento de estrellas) a una variedad de pequeños hongos que son relacionados con los meteoritos y que poseen en la parte superior un polvillo color herrumbre que se utilizaba para curar heridas cortantes. Hay una asociación metonímica entre el metal, los meteoritos metálicos de la región y la capacidad curativa de heridas cortantes del polvo del hongo. Tampoco los meteoritos se manipulan de cualquier manera. Hacerlo puede generar represalias de los poderosos que estructuran la forma del mundo.

Las medallas de los santos, las cruces, los estandartes religiosos propios del catolicismo fueron interpretados muy rápidamente como objetos de poder, *nqolaq*, al igual que las imágenes de la Virgen. Por lo tanto esa categoría que incluye a todos estos objetos poderosos fue un espacio de interacción entre el catolicismo y las creencias tradicionales. Si bien el culto católico no daba mucho espacio para las prácticas chamánicas pre-cristianas, el culto a los santos, las reliquias, los objetos de devoción sí proporcionaban un espacio de interacción. La llegada del cristianismo evangélico entre los *moqoit* (Altman 2010), significaría la clausura de estos espacios y la apertura de otros. Uno de esos nuevos espacios está vinculado a las experiencias extáticas. Los cultos evangélicos de los grupos aborígenes chaqueños incluyen toda una serie de ritualidades bastante peculiares que van desde danzas que se dan en una cancha de fútbol con 200 personas bailando en derredor vestidas con flecos y ornamentos de colores, cantos muy particulares, toda una experiencia extática que tiene fuertes componentes de la tradición chamánica pre-cristiana. De hecho muchos *pi'xonaq* o *pi'xonaxa* participan de las ceremonias. Otro espacio de apertura a la interacción se da en lo organizativo, por la posibilidad de ser dirigentes religiosos y de una administración aborígena de la iglesia. Además la estructura congregacional de las iglesias es asimilable a la estructura de parentesco *moqoit*. El reconocimiento legal de las iglesias a nivel nacional da protección a estas comunidades y les permite gestionar beneficios de todo tipo y a su vez permite legitimar muchas prácticas religiosas pre-cristianas y otras vinculadas a formas propias del cristianismo.

Debemos recordar que el evento que es el foco de nuestra atención es una fiesta, con un contexto al que podríamos llamar ritual (Turner V. W. 1980, 1988). A partir de las misiones jesuíticas, las fiestas *moqoit* fueron incorporando y resignificando elementos europeos y plasmando de diversas formas las prácticas festivas pre-cristianas. Los misioneros hicieron mucho para imponer algunas fiestas del santoral católico como los espacios festivos por excelencia, buscando relegar otras variantes de la fiesta. Las fiestas cristianas entre los aborígenes chaqueños suelen tener desde el período colonial una estructura está básicamente formada por: peregrinación, oración, comidas y juegos. Dentro de esta estructura es muy importante que la combinación comidas-juegos prolonga parte central de la experiencia previa a la llegada de los españoles. La idea de la fiesta como lugar de encuentro entre personas y de competencia es fundamental. Una forma especial de esto último son los combates chamánicos. Componentes característicos de las fiestas antiguas, las fiestas católicas aún los involucran, aunque de manera velada. En el caso de la fiesta de la Virgen de la laguna, los chamanes *moqoit* se reúnen en general la noche anterior para hacer su combate chamánico subidos al árbol del mundo. Suben todos al árbol del mundo y allí combaten con poder entre ellos y quien se precipita de la Vía Láctea al suelo es devorado por los poderosos que habitan en las aguas de abajo. Entonces es un espacio de competencia al que los *pi'xonaq* y *pi'xonaxa* valientes teóricamente acuden y otros no irían

por temor a ser derrotados. Esta versión de los hechos es muy fuerte entre los *moqoit* evangélicos que en ella ven la prueba del carácter “paganos” de las fiestas marianas –aunque en sus propios cultos se ven prácticas con mucho en común con estas–.

Releyendo los relatos criollos y gringos:

La otra mitad de la historia era la construcción de criollos y gringos alrededor de la Virgen y la laguna. En esta construcción del “santuario mariano” los Misioneros Redentoristas tienen un rol importante. Los Redentoristas son una congregación bastante antigua, de 1732, que surge en Italia con el fin esencialmente de generar “misiones populares” para reavivar la fe en el contexto europeo y esencialmente eligen las devociones marianas como foco de atención. Los redentoristas polacos, en particular, actúan en uno de los frentes expansivos del catolicismo europeo de la época: en el oriente europeo. Son estos mismos redentoristas polacos quienes llegan a la Argentina en 1938. El gran impulsor del santuario de la Virgen de la laguna es el sacerdote redentorista Mariano Kieniarski que es un redentorista polaco que llega en 1947 y alrededor de 1992 empezó a impulsar este santuario como lugar asociado a todo el sudoeste del Chaco. Obviamente el santuario es mucho más antiguo. La primera capilla es de 1933, y el descubrimiento de la imagen se sitúa aproximadamente en 1920. Esta habría sido dejada probablemente hacia 1890. La gestión del santuario tiene su sede en la parroquia de la ciudad de Villa Ángela. Es decir que está fuera del propio lugar, está lejos de las comunidades *moqoit*, en una de las ciudades criollas más importantes de la zona. Y hay toda una serie de tradiciones europeas que juegan en la construcción de esta idea católica acerca de la Virgen que se aparece en un árbol. La iconografía cristiana que conecta estos dos elementos se remonta ya a la idea del “árbol de Jesús”, que es una especie de árbol genealógico de Jesús que incluye muchas veces representaciones de la Virgen, del niño Jesús, o de San José dentro o en las raíces del árbol y en su copa.

Además hay toda una serie de “reapariciones milagrosas” de imágenes de la Virgen en contextos fronterizos que ya empiezan a verse con la reconquista española del sur de España, donde “aparecen” imágenes que habrían sido dejadas por los cristianos cuando abandonaron iglesias huyendo de la conquista musulmana. Con la reconquista estas habrían sido reencontradas, muchas de ellas en zonas “salvajes”, en un paisaje agreste, y frecuentemente por intermedio de personajes de los márgenes de la sociedad: pastores, leñadores, niños, etc. El contexto de estas apariciones suele incluir la combinación del motivo del árbol y de la fuente. Algo similar se trasladará a las fronteras coloniales. Ese es el caso de la Virgen del Pino de las Canarias. En su iconografía aparecen pobladores de Canarias en un espacio que incluye un manantial de aguas medicinales y un árbol.

La catequesis del santuario, como ya hemos visto, incorpora a los meteoritos como parte importante de la sacralidad del lugar. Desde el punto de vista no-aborígen la presencia de estos signos del comienzo del sistema solar son una señal de que se trata de una tierra “elegida por dios”. Es decir, que también para gringos y criollos, la existencia de los meteoritos es algo que colabora a marcar ese espacio como sagrado. A su vez, como ya comentamos, los aborígenes han sido identificados con la prehistoria del santuario: indómitos, fuertes, asociados a la naturaleza. Pero curiosamente, desde la perspectiva de la mayor parte de los criollos y gringos que participan de la fiesta hoy en día los aborígenes ya no están. Estos gringos y criollos son vecinos de los *moqoit* de los que hemos venido hablando. Pero para ellos los *moqoit* no tienen nada que ver con la Virgen.

Entre los criollos y gringos actuales la importancia de los meteoritos no sólo está en estas interpretaciones religiosas en torno al santuario. Los meteoritos son enormemente relevantes para ellos en diferentes sentidos:

Por un lado desde el punto de vista científico los estudios sobre los meteoritos tienen una larga historia que comienza durante la colonia y que incluye la visita del científico norteamericano William Cassidy en la década del 1960. Ello condujo entre otras cosas a desenterrar muchos meteoritos, entre ellos el mayor de los meteoritos de la dispersión conocidos hasta el momento, y el segundo en todo el mundo: el meteorito “El Chaco”, de unas 37 toneladas de peso.

El interés científico estuvo centrado en los cráteres y en especial sus formas, porque permiten por comparación dar ideas acerca del suelo marciano estudiando la forma de sus cráteres. El interés académico por las piezas meteóricas ha llevado a la realización de cortes y estudios químicos de su composición: resultando de hierro y níquel en un altísimo porcentaje. Esos trabajos académicos han sido acompañados por aficionados locales a la astronomía, que se han ocupado de los cráteres y el intento de su preservación, así como del estudio de las piezas.

Por otro lado hay una enorme cantidad de interés puesto en el desarrollo del turismo alrededor de los



Figura 12: Meteorito metálico “El Chaco”, en Campo del Cielo, Chaco, Argentina. Con sus 37 toneladas es el segundo más grande del mundo. Fotografía Alejandro López, 2009.

meteoritos. Hay un parque provincial -de creación relativamente reciente- que reúne las principales piezas, y una legislación bastante complicada y ambigua acerca de la protección de las mismas. Simultáneamente los meteoritos son fuente de importantes negocios privados que no vienen del turismo. El contrabando de meteoritos es importantísimo ya que las piezas de Campo del Cielo se cotizan muy alto. A tal punto que en 1990 un famoso “cazador de meteoritos”, Robert Haag, intentó robarse nada menos que “El Chaco” con sus 37 toneladas! Lo levantó con una grúa, lo cargó en un camión con acoplado, lo cubrió y salió manejando, obviamente con complicidades locales. Por una casualidad Mario Castillo, un maestro rural -que hizo el primer museo local de meteoritos en una escuelita- se enteró, dio aviso al puesto de control de la frontera con Santiago del Estero, y allí pudieron detener el camión. Haag rápidamente quedó en libertad y volvió a su casa convencidísimo de que en realidad tenía todo el derecho del mundo a llevarse la pieza meteórica. De hecho sigue sosteniendo públicamente que algún día se la va a llevar, porque a su modo de ver son piezas que pertenecen al cosmos y como él es parte del cosmos también le pertenece. La parte positiva de esto fue que aceleró un poco el proceso de construcción de una legislación de protección de las piezas meteóricas. Y

al menos protegió algo más a “El Chaco”. Pero han desaparecido muchas piezas meteóricas.

La primera gran “desaparición” de una pieza, cuando se “perdió” en 1783 el famoso “Mesón de Fierro” del que hablamos anteriormente, lo transformó en un “icono fantasma”. En ese rol señorizó el imaginario celeste de gringos y criollos chaqueños hasta que se desenterró el meteorito “El Chaco”. Y este entonces pasó a ser, una suerte de reencarnación del Mesón de Fierro. Tomó el lugar icónico del Mesón de Fierro y absorbió sobre sí la potencia simbólica del mismo, de modo tal que son casi identificados como uno. Pueden ver en la figura 5, que de hecho en el santuario de la laguna de la Virgen el meteorito que esta dibujado dentro de la laguna que supuestamente remitiría el Mesón de Fierro tiene el perfil del meteorito “El Chaco”.

Reflexiones finales: políticas del cielo

Ahora vamos a intentar, en primera instancia, unas breves palabras finales sobre el caso que nos ha venido acompañando, vinculado a la laguna de la Virgen. Luego analizaremos brevemente un segundo evento que puede pensarse como una suerte de epílogo del primero.

Los acontecimientos en torno a la Virgen. La laguna y los meteoritos constituyen una suerte de nodo multidimensional, ya que tiene muchas capas de sentido superpuestas, que entre otras cosas forman parte central en la construcción identitaria de las comunidades *moqoit* de esta región específica del Chaco ¿Por qué decimos esto? Porque no todos los *moqoit* del Chaco saben de la laguna de la Virgen o la piensan como algo *moqoit*.

Cuando empezamos a hacer trabajo de campo en distintas comunidades *moqoit*, nos encontramos con que aquellas comunidades para las cuales existía y tenía un sentido el relato de laguna de la Virgen -con la perspectiva de una poderosa no-humana que viene a ayudar a los *moqoit*-, era un grupo particular de comunidades. Esta comunidades *moqoit* no sólo contaban estos relatos, sino que habían participado o aún participaban de las fiestas; simultáneamente asociaban a la Virgen un grupo de rasgos del cielo; y a su vez relacionaban el relato con nombres de líderes concretos y específicos -tanto “caciques” como “chamanes”. Lo más interesante fue que este conjunto de comunidades forma justamente una estructura política de alianzas de parentesco; vale decir que son un grupo de comunidades interrelacionadas por parentesco. Cuando uno se mueve fuera de este grupo de comunidades vinculadas por parentesco, la Virgen de la laguna es percibida como algo completamente criollo o gringo, completamente ajeno, que nada tiene que ver con los *moqoit* y no se reconocen ningún nombre de ningún actor *moqoit* en la situación.

Entonces este es un caso en donde este conjunto de ideas particulares y esta construcción específica alrededor de un santuario concreto nos permite dibujar desde otra dimensión una unidad socio-política específica. Vemos que para esta unidad el conjunto de la serpiente, la Virgen, el árbol, y la laguna forman una especie de símbolo dominante donde se ponen en juego gran cantidad de categorías clave de una manera de ver el mundo y una definición muy clara de un “nosotros” y un “ellos”. Los *moqoit* de estos grupos van a decir: “nosotros vamos para la fiesta, peregrinamos de noche; los criollos ahora se quedan en el día, se la apropiaron”. Y los *moqoit* evangélicos en los mismos grupos van a decir: “nosotros ya no participamos, pero... ¿qué pasa allí? ¿Sabés si hubo poder este año?”. Este tipo de vínculos entre aspectos específicos de concepciones del cielo y estructuras socio-políticas concretas es un aporte en la dirección de una etnoastronomía en tanto antropología de la astronomía.

A modo de epílogo:

Pasemos ahora a una serie de hechos vinculados a los que ya analizamos y que nos permiten hacer una

reflexión sobre la ciencia, el arte, la política global y los pueblos originarios. En 2009 hubo una muy interesante marcha de aborígenes *moqoit* que reclamaban de tierras y derechos culturales (López, 2011; González Zugasti 2012). Esta marcha se llamó “Marcha al meteorito”, y tomó como epicentro el Parque Provincial de los Meteoritos. Más allá de los reclamos generales que impulsaban los manifestantes, un punto concreto era que el espacio donde están los meteoritos era reclamado como un espacio significativo para su cultura. No se exigía su “propiedad”, pero sí la posibilidad de acceso y de cuidado, como un lugar de importancia para los *moqoit*. En ese momento hubo toda una discusión respecto a qué términos utilizar. Algunos de los líderes jóvenes proponían utilizar el término “sagrado” pero estaban preocupados con que fuera entendido por los criollos como algo “religioso”. Con lo que para ellos se daba a entender algo que no existe verdaderamente y que sólo está en las mentes de las personas. Y lo que trataban de esforzarse por expresar en castellano es que lo que allí ocurría era una experiencia concreta de la presencia de, en términos *moqoit*, *quesaxanaxa*. Vale decir de un poder específico y actuante en toda un área asociada esta dispersión meteórica. Esa manifestación incluyó toda una serie de acciones rituales que intentaban reconstruir lo que a su entender habían sido las prácticas de los antiguos alrededor de los meteoritos.

Muy próxima a este evento, en 2010, se filmó la primera película producida, dirigida, editada y rodada por aborígenes argentinos. Es un medio metraje, sobre una historia y con una realización en manos de jóvenes *moqoit*. Es muy curioso el proceso, porque tuvieron asesoramiento de realizadores de Bolivia y a su vez en la edición del video trabajaron editores *qom*, *toba*, así que fue todo un proyecto interétnico muy interesante. Sugestivamente el título de la película es: “La nación oculta en el meteorito. Una historia del pueblo *moqoit*”³⁰ (<http://www.youtube.com/watch?v=X1odIHeRQSU>). Es una película que habla de la identidad, del ocultamiento de la identidad, de la necesidad de reencontrarla, de los conflictos de los jóvenes *moqoit* por hacer esto en un contexto enormemente complejo y muchas veces adverso. Como se aprecia, ya desde su título la película sugiere que los meteoritos tienen algo que ver con todo eso. Entre otras escenas reveladoras de estos vínculos entre el cosmos y la identidad, hay una en que se nos muestra a una joven maestra bilingüe *moqoit*, que está enseñando en una escuela. Está en una clase sobre lengua y cultura *moqoit* y ¿cuál es el texto escrito en el pizarrón para esta escena clave de la película? Un texto sobre la creación del mundo, un texto que habla del árbol del mundo!

El tercer evento es más complicado. Para el año 2006 dos artistas de Buenos Aires decidieron comenzar un proyecto artístico sobre los meteoritos de Campo del Cielo. Para esa época yo trabajaba en el Planetario de la Ciudad de Buenos Aires y estábamos armando el primer espectáculo planetario sobre astronomías aborígenes argentinas, y de hecho era sobre los *moqoit* e incluía el tema de los meteoritos. De hecho el hilo narrativo era la historia de un fragmento meteórico que era devuelto al Chaco, a un *moqoit*, luego de haber permanecido un tiempo en Buenos Aires como un recuerdo. Me consultaron acerca de Campo del Cielo, sobre el que en ese momento no sabían casi nada. Les conté muchas de las cosas que les he contado a ustedes y les proporcioné muchos materiales y contactos en Chaco. A partir de allí comenzaron una serie de intervenciones artísticas que incluyeron una estampilla para el correo argentino y un libro y una primera “intervención” ¿En qué consistió esa intervención? En el Planetario de la Ciudad de Buenos Aires se encuentra la mitad de un meteorito de Campo del Cielo que fue dividido para fines de estudio. La otra mitad está en Estados Unidos, en el museo Smithsonian. Ellos rastrearon el paradero de esa otra mitad,

³⁰ Fue escrita y dirigida por el maestro y “promotor cultural” *moqoit* Juan Carlos Martínez y realizada en el marco de los talleres de producción audiovisual organizados por la Dirección de Cine y Espacio Audiovisual de la Provincia del Chaco en colaboración con el Centro de Formación y Experimentación Cinematográfica de Bolivia.

reconstruyeron la historia de ambas partes del meteorito, escribieron un libro sobre el proceso y decidieron “reunir” ambas mitades. Hasta allí el asunto tiene sus aspectos interesantes. Lo curioso comienza con el hecho de que ellos decidieron llevar adelante esa reunión de los fragmentos en Alemania. No en Argentina, ni mucho menos en el Chaco, sino en Alemania, a raíz de una muestra artística. Consiguieron los permisos y lo hicieron: en una sala blanca pusieron una junto a la otra las dos mitades. Cada uno, expertos y legos, podrá tener su opinión sobre el asunto. Desde mi punto de vista seguramente hubiera sido más interesante reunirlos en el Chaco, pero al menos el asunto no afectó a nadie. Se trataba de una pieza sacada de Chaco hace mucho tiempo y que estaba en dos instituciones científicas hace mucho tiempo.

Pero por supuesto les pareció que era un comienzo prometedor pero pequeño. Su proyecto iría mucho más allá. Nosotros no volvimos a tener noticias de ellos. Pero los artistas, con importantes conexiones en el poder, concibieron la desmesurada idea de trasladar el meteorito “El Chaco”, con sus 37 toneladas al importante festival artístico documenta(13), en Kassel, Alemania³¹. No solamente convencieron a la alemana directora de la muestra de lo fantástico del proyecto, sino que lograron el aval de la Cancillería argentina y los buenos oficios de la gobernación del Chaco. Y todo ello se hizo en secreto, supuestamente por pedido expreso de la muestra, que “no quería estropear la sorpresa”... o eso dijeron después.

La cuestión es que a raíz del intento de robo del meteorito “El Chaco” en 1990, una ley provincial impide sacar meteoritos de Campo del Cielo de la provincia sin que se vote otra ley que en carácter excepcional lo permita. De modo que en la última sesión del año, en diciembre de 2011, en diciembre, y rodeado de gran hermetismo, el tema se trató en la legislatura del Chaco. El vicegobernador tuvo que usar su doble voto para desempatar la votación y autorizar el traslado.

Al día siguiente la noticia apareció en los medios de comunicación. La ley votada autorizaba el traslado a Alemania del meteorito en febrero de 2012, para una muestra que iba a ocurrir en julio de 2012. El meteorito supuestamente retornaría a fin de ese año. Dicho sea de paso la fiesta nacional del meteorito, que se festeja en el Parque Provincial auspiciada por el gobierno del Chaco en agosto, ¡iba a acontecer sin el meteorito! Cuando todo esto se hizo público se generó un gran revuelo. Por una parte muchos *moqoit* se manifestaron en contra de este traslado de un objeto considerado por ellos como un objeto poderosos y ligado a la propia identidad. En especial la cuestión es que jamás habían sido consultados ni tan siquiera informados sobre el tema. Pero no sólo los *moqoit* estaban molestos. Agustina Altman, miembro de nuestro equipo, tuvo oportunidad de poder hacer trabajo de campo inmediatamente después del anuncio, y cuando empezó a hablar con los *moqoit*, algunos se habían ocupado de buscar información sobre casos similares en internet y se habían enterado de un caso parecido, vinculado a una piedra sagrada de los Pemón, en Venezuela, que fue trasladada a Alemania por un artista alemán y nunca retornó. El gobierno venezolano lleva adelante acciones diplomáticas para recuperarla hace...10 años! Los *moqoit* estaban realmente muy preocupados, no sólo por el riesgo de que no volviera, sino también porque el hecho de moverla, por todo lo que hemos discutido antes, constituía desde su punto de vista un asunto enormemente riesgoso. Por otra parte, asociaciones de aficionados a la astronomía –como la Liga Interamericana de Astronomía– se pronunciaron en contra, debido a los riesgos del traslado y al carácter único de la pieza –que hace irrelevante la existencia de un seguro monetario en caso de daños o pérdida. Nosotros solicitamos a muchos miembros

³¹ Es una de las exposiciones de arte contemporáneo más reconocidas de la actualidad. Desde 1955 esta exposición se lleva a cabo, cada cinco años, en Kassel (Alemania). La última, la número 13, tuvo lugar en septiembre del 2012. Creada tras la II Guerra Mundial, su intención declarada es “tener una posición visual en el centro de la escena europea tratando de reivindicar el valor del ser humano más allá de la destructividad de la guerra”.

de las sociedades profesionales de astronomía cultural del mundo que se pronunciaron en contra de este traslado, tanto por los riesgos para la pieza como por la total falta de consulta a las comunidades locales, en especial a los aborígenes. Las autoridades de la provincia del Chaco no hicieron mucho caso a la protesta. Pero ¿qué pasó? Enviamos la carta de la protesta, directamente a toda la lista de emails de las personas encargadas de la organización de la muestra en Alemania, desde la directora hasta los técnicos. Como en Alemania que quedara públicamente expuesto que la muestra avasallaba derechos indígenas es un asunto muy negativo, la propia directora de la muestra se puso en contacto con nosotros. Por supuesto, hasta ese momento ni a ella, ni a los artistas se les había ocurrido que un proyecto artístico de impacto público requiriera ningún tipo de consulta o mejor aún participación de las comunidades involucradas.

Lo curioso del caso es que, desde su punto de vista, este proyecto era una “acción de descolonización”. Es decir, llevarse un meteorito del Chaco a Europa, era una acción artística descolonizadora, ...porque se proponían devolverlo! Le propusimos que tal vez sería descolonizador organizar una muestra en el Chaco con las piezas que están fuera de Argentina y transmitirla en vivo a Alemania. Una muestra donde incluso se podrían transmitir las actividades locales en referencia a los meteoritos: la fiesta nacional, las acciones de los *moqoit*, etc. Pero tanto los artistas como la directora sostenían que en realidad para ellos lo artístico era el hecho de mover esa enorme masa de hierro del espacio a Alemania... Tuvimos la oportunidad, a pedido de la directora, de entrevistarnos con los artistas. Cuando nos entrevistamos con los artistas les sugerimos que dado que las cosas se había manejado sin ninguna consulta, sería bueno que fueran al Chaco y hablaran con la gente y vieran de que manera podían construir algo conjunto en el poco tiempo que tenían.

La oposición fue intensa en Chaco y el gobierno presionó a quienes se oponían con los conocidos argumentos de que esto traería trabajo o turismo a la región, que era importante porque “ponía en valor” el patrimonio de la provincia, e incluso ofreciendo pasajes a Alemania a los líderes aborígenes. Los artistas viajaron a Chaco con el objetivo de colaborar a esta presión. Una repercusión interesante de todo el proceso fue que en las notas que aparecieron en los medios nacionales sobre el tema de alguna manera se puso en evidencia que lo que había logrado toda la discusión era que los *moqoit* pasaran a ocupar el centro del debate sobre quien iba a decidir qué pasaba con el meteorito.

Ante la creciente negativa, el gobierno provincial decidió llamar, por primera vez en todo el proceso, a una consulta a las comunidades aborígenes. Para poder manipularla, decidieron organizarla a partir del representante *moqoit* en el Instituto del Aborigen Chaqueño y sus parientes. Ciertamente no se trata de una real Consulta Previa Informada, como lo requiere el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo al que suscribe la Constitución Argentina desde 1994. Para cualquiera que conoce suficientemente el Chaco y la estructura organizativa de los *moqoit*, es claro que este no es el mecanismo apropiado. El gobierno buscó dificultar que quienes se oponían al traslado asistieran a la “asamblea” que se organizó improvisadamente. La asamblea terminó con la firma de dos actas opuestas, donde la mayoritaria se oponía al traslado. Pero más allá de ello, todo el mecanismo era un absurdo y no respetaba en lo más mínimo el Convenio 169 que exige que las consultas se hagan antes de los hechos, que impliquen una información clara y completa, que no haya presiones ni manipulaciones y que se utilicen los mecanismos propios de toma de decisión.

¿Cuál fue el resultado de todo ello? Los artistas viajaron a Alemania sin el meteorito. Allí la muestra hizo una declaración en inglés afirmando que si bien la mayoría de los *moqoit* aprobaba el traslado –falso incluso aceptando como representativa la “asamblea convocada-, por respeto a la minoría, documental3 desistía del traslado. Por supuesto no publicaron el “acta opositora” hasta que insistimos en reiteradas

oportunidades. Tampoco realizaron ninguna declaración en los medios locales y en *moqoit* o al menos en castellano. La directora de la muestra dio una gran conferencia de prensa en donde entre otras cosas habló de la importancia de tener en cuenta la cultura de todos los seres vivos, incluidos los tomates, pero del tema de la consulta a los *moqoit* no dijo palabra. Cuando alguien del público, un artista argentino viviendo en Alemania, le preguntó sobre el conflicto, dijo simplemente que era un pavada, que se informara bien. En la muestra, los artistas reemplazaron el meteorito con un cubo metálico con el peso del meteorito, y un video que los muestra sobre la masa meteórica. Acompañaban el conjunto una serie de textos en los que, las únicas referencias a la oposición al proyecto descalificaban la "autenticidad" de los *moqoit* que se oponían (ya que usaban términos como "cosmovisión", que al parecer para los artistas no es un término que un aborigen utilizaría) y ridiculizaban a los expertos que habíamos expresado nuestra disconformidad con el traslado.

Me parece importante abordar estas situaciones porque son un ejemplo de como las matrices coloniales están profundamente instaladas en todos nosotros, los propios colonizados. Y eso se da incluso en nuestro arte -como en este caso- y en nuestra ciencia. Creo que es legítimo aspirar a que el arte y la ciencia busquen marcar agenda a los gobiernos y no seguirlos.

Por otro lado, estas situaciones nos muestran la gran importancia de las cuestiones ligadas al patrimonio. Esta es una arena de disputa en la que intervienen gobiernos locales, provinciales, nacionales, regionales, organismos internacionales, ONGs, la escuela, la academia, el arte y las poblaciones locales. El discurso sobre el patrimonio es hoy la forma de discutir sobre muchas otras cuestiones, ligadas a la memoria, la identidad, la propiedad, los valores, la diversidad, etc.

Y en este terreno la astronomía cultural tiene mucho para decir y para aportar. Con toda la fascinación del público por el espacio celeste, con el prestigio y el peso de palabra autorizada de la astronomía, y con la mirada crítica sobre los vínculos entre conocimiento, sociedad y poder, nos encontramos en un lugar de verdadero privilegio. Tenemos la responsabilidad, el desafío y la satisfacción de poder contribuir de un modo significativo a que el conocimiento sobre como comprendemos los cielos ayude a mejorar la vida de quienes son sistemáticamente olvidados y oprimidos. Y haciendo esto estaremos contribuyendo a hacer de la experiencia humana algo mejor para todos.

Bibliografía:

Altman, A.

2010. "Ahora son todos creyentes". El evangelio entre los mocoví del Chaco Austral", Tesis de Licenciatura en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Appadurai, A.

1995. "The production of locality", Counterworks: Managing the diversity of knowledge, R. Fardon, Londres y New York., Routledge: 204-225.

Aveni, A. F.

1981. "Tropical Archeoastronomy", Science, New Series, 2134504: 161-171.

Barabas, A. M.

2006. Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrua.

Barth, F.

1976a. Los grupos étnicos y sus fronteras, México D. F., Fondo de Cultura Económica.

- 1976b. "Los Pathanes: su identidad y conservación", *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica: 152-177.
1987. *Cosmologies in the making: A generative approach to cultural variation in inner New Guinea, Great Britain*, Cambridge University Press.
- Bloor, D.
1998. *Conocimiento e imaginario social*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- Boccaro, G.
2003. "Rethinking the Margins/ Thinking from the Margins: Culture, Power, and Place on the Frontiers of the New World", *Identities: Global Studies in Culture and Power* 10(1): 59-81.
- Borges, J. L.
2005. "Del rigor en la ciencia", *El hacedor*, Buenos Aires, Emecé editores: 133.
- Bourdieu, P.
1997. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Editorial Anagrama.
2007. *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Briones, C.
1998. *La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Buenos Aires, Ediciones del Sol.
2007. "Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías", *Tábula Rasa*, enero-junio(6): 55-83.
- Cardoso de Oliveira, R.
2007. *Etnicidad y estructura social ("Identidade, etnia e estrutura social")*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Universidad Autónoma Metropolitana.
- Casey, E.
1987. *Remembering. A Phenomenological Study*, Bloomington e Indianapolis, Indian University Press.
1996. "How To Get From Space To Place In A Fairly Short Stretch Of Time: Phenomenological Prelegomena", *Senses of Place*, s. Feld y K. Basso, Santa Fe, USA, School of American Research Press.
- Citro, S., Ed.
2010. *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos*, Buenos Aires, Biblos.
- Crang, M.
1998. *Cultural geography*, New York, Routledge.
- Csordas, T. J.
1999. "The Body's Career in Anthropology ", *Anthropological Theory Today*, H. Moore, Cambridge, UK, Holilty Press: 172-205.
2011. "Modos somáticos de atención", *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, S. Citro, Buenos Aires, Biblos: 83-104.
- Christian, W. A. J.
1981. *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain.* , Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Dasso, M. C.
1989. "Las transformaciones del sol y las estrellas en la cosmovisión de los mataco (grupo tachónai)", *Scripta Etnológica, Supplementa 9. Astronomías indígenas americanas. Actas de la sesión "Etno-astronomía"*, Simposio "Arqueo-astronomía y Etno-astronomía en las américas", 46° Congreso Internacional de Americanistas, 1988, Amsterdam, 29-42.

- de Saussure, F.
1988[1916]. *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada.
- Duncan, J. S.
1990. *The city as text: The politics of landscape interpretation in the Kandyan Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Durkheim, E.
1982[1912]. *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia.*, Madrid, Akal.
- Echeverri, J. Á.
2005. "Territory as Body and Territory as Nature: Intercultural Dialogue?" *The Land Within. Indigenous Territory and the Perception of Environment*, A. Surrallés y P. García Hierro, Copenhagen, International Work Group for Indigenous Affairs: 234-250.
- Eliade, M.
1996[1965]. "Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso", *Metodología de la historia de las religiones*, M. Eliade y J. M. Kitagawa, Buenos Aires, Paidós: 116-139.
- Ellison, N. y M. Martínez Mauri
2009. "Introducción", *Paisaje, espacio y territorio. Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América Latina*, N. Ellison y M. Martínez Mauri, Quito, editorial Abya Yala: 7-30.
- Fernández Christlieb, F.
2004. "Antecedentes para el estudio cultural del paisaje urbano en la Nueva España del siglo XVI", *GeoTrópico*, 2(1): 10-20.
- Fernández Christlieb, F. y G. Garza Merodio
2006. "La pintura geográfica en el siglo XVI y su relación con una propuesta actual de la definición de 'paisaje'", *Scripta Nova, revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, Universidad de Barcelona, X(218(69)).
- Freud, S.
1997 [1912-1913]. *Totem y Tabú. Algunos aspectos comunes entre la vida mental del hombre primitivo y los neuróticos*. En *Obras Completas*, Vol. 13, Buenos Aires, Editorial Losada.
- Giménez, G.
2004. "Territorio, paisaje y apego socio-territorial", *Conaculta, Regiones culturales/ Culturas Regionales*, Ediciones de la Dirección de Vinculación Regional, México: 29-50.
- Gómez, C. P.
2010. "Etnoastronomía, cosmovisión y frontera entre los Toba del Oeste Formoseño (Toba-pilagá)", *Tesis de doctorado, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires*.
- González Zugasti, E. A.
2012. "'Todavía estamos vivos': procesos identitarios y de resistencia étnica entre los mocovíes del suroeste chaqueño en los últimos cuarenta años", *Programa de Postgrado en Antropología Social, Universidad Nacional de Misiones*.
- Goody, J.
1985. *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid, Akal editor.
1987. "Foreword", *Cosmologies in the making: A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*, F. Barth, Great Britain, Cambridge University Press: vii-xi.
1996a. *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, Barcelona, Editorial Gedisa S.A.
1996b. "Introducción", *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, J. Goody, Barcelona, Editorial Gedisa S.A.:11-38.
- Gow, P.

2001. *An Amazonian Myth and its History*, New York, Oxford University Press.
- Gupta, A. y J. Ferguson
1997. "Behind 'Culture': Space, Identity and the Politics of Difference", *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, A. Gupta y J. Ferguson, Dirham and London, Duke University Press.
- Hammersley, M. y P. Atkinson
1994. *Etnografía. Métodos de investigación*, Barcelona, Paidós.
- Hill, J. D.
1988a. "Introduction: Myth and History", *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, J. D. Hill, Illinois, University of Illinois Press: 1-18.
1988b. *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, Illinois, University of Illinois Press.
1996. "Introduction: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992", *History, Power, and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, J. D. Hill, Iowa, University of Iowa Press: 1-19.
- Hirsch, E. y M. O'Hanlon
1995. *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*, Oxford, Clarendon Press.
- INDEC
2004-2005. "Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005 - Complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001-", Retrieved 12/06/2008, 12/06/2008, from <http://www.indec.mecon.ar> [1].
- Ingold, T.
2008. "Anthropology is not ethnography, the 2007 Radcliffe Brown Lecture in Social Anthropology at the British Academy", *Proceedings of the British Academy* 154: 69-92.
- Lévi-Strauss, C.
1987 [1958]. *Antropología estructural*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Lins Ribeiro, G.
2004, "Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica", *Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*, M. F. Boivin, A. Rosato y V. Arribas, Buenos Aires, Antropofagia: 194-198.
- López, A. M.
2009. "La Virgen, el Árbol y la Serpiente. Cielos e Identidades en comunidades mocovíes del Chaco", Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Mauss, M.
1923-1924. "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *Anné Sociologique*, Nouv. Ser.(Tome 1): 30-186.
- Merton, R. K.
2002 [1949]. *Teoría y estructura sociales*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Mudrik, A.
2011. "A eucalyptus in the moon: folk astronomy among European colonists in northern Santa Fe province, Argentina", *Archaeoastronomy and Ethnoastronomy: Building Bridges between Cultures*, proceedings of the International Astronomical Union Symposium N° 278, Oxford IX International Symposium on Archaeoastronomy, Cambridge, Cambridge University Press: 84-92.
- Ong, W. J.
1996. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Platt, T.
1991. "The anthropology of astronomy", *Archaeoastronomy, supplement to Journal for the History of*

Astronomy (xxii)(16): S76-S81.

Raffestin, C.

1979. Pour une géographie du pouvoir, Paris, Librairies Techniques (LITEC).

Ricoeur, P.

1990 [1965]. Freud: Una interpretación de la cultura, México, Siglo XXI Editores.

Sahlins, M.

1988. Islas de Historia. La muerte del Capitán Cook. Metáfora, antropología e historia, Barcelona, Gedisa Editorial.

2006. Cultura y razón práctica, Barcelona, Gedisa editorial.

Sánchez de Muniaín, J. M.

1945. Estética del paisaje al natural, Madrid, Publicaciones Arbor.

Spradley, J. P.

1979. The ethnographic interview, New York, Holt, Rinehart and Winston.

Toledo Llancaqueo, V.

2005. Políticas indígenas y derechos territoriales en america latina 1990- 2004. ¿Las Fronteras Indígenas de la Globalización?, Pueblos Indígenas y Democracia en América Latina, Seminario Quito, Julio 2004, Quito, CLACSO, Bs. As.

Turner, T.

1988a. "History, Myth, and Social Consciousness among the Kayapó of Central Brazil", Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past, J. D. Hill, Illinois, University of Illinois Press: 195-213.

Turner, V. W.

1975. "Symbolic Studies", Annual Review of Anthropology, 4: 145-161.

1980. La Selva de los Símbolos, Siglo XXI Editores.

1988b. El proceso ritual. Estructura y antiestructura Madrid, Taurus.

Vesconi, M. y A. Gustin

1997. Cráteres Meteóricos de Campo del Cielo. Área de Distribución y zonas de influencia, Resistencia, Asociación Chaqueña de Astronomía.

Villar, D.

2004. "Uma abordagem crítica do conceito de 'etnicidade' na obra de Fredrik Barth", Mana, 10(1): 165-192.

Wright, P.

1998. "El desierto del Chaco: Geografías de la alteridad y el estado", Pasado y presente de un mundo postergado, A. Teruel y O. Jerez, Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy: 35-56.