

López, Alejandro M., 2020 "Problematizando el concepto de "observación astronómica". Reflexiones metodológicas a partir de la experiencia etnográfica entre los moqoit del Chaco". *Cosmovisiones/Cosmovisões* 1 (1): 17-51.
Recibido: 10/04/2019, aceptado: 6/12/2019

PROBLEMATIZANDO EL CONCEPTO DE "OBSERVACIÓN ASTRONÓMICA"

Reflexiones metodológicas a partir
de la experiencia etnográfica entre
los moqoit¹ del Chaco

ALEJANDRO MARTÍN LÓPEZ

Alejandro Martín López, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Sección de Etnología.
Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
astroamlopez@hotmail.com

RESUMEN

El presente trabajo analiza, a partir del ejemplo de los *moqoit* del Chaco argentino, los recaudos metodológicos que deben tomarse a la hora de utilizar el concepto de "observación astronómica" al abordar diversos contextos socio-culturales. El sentido común de la astronomía académica suele dar por sentado el marco de significados que hace posible la experiencia directa del cielo y lo vincula automáticamente a la "observación" de "fenómenos" y "objetos". Nuestro trabajo muestra cómo, para problematizar este posicionamiento, es necesaria una indagación etnográfica de cuestiones tan fundamentales como ¿cuándo y desde donde se experimenta el cielo? ¿qué sentidos intervienen en dicha experiencia? ¿qué es la noche? ¿cuál es el vínculo entre sueño y vigilia? A partir de trabajo de campo etnográfico, de etnografías previas y del uso de fuentes documentales, analizamos estos interrogantes para el caso *moqoit*, elaborando a partir de ello reflexiones metodológicas generales para el trabajo en el campo de la astronomía cultural.

Palabras clave: experiencia, observación, cielo, Chaco, *moqoit*

ABSTRACT

The present paper analyzes, from the example of the *moqoit* of the Argentine Chaco, the methodological precautions that must be taken at the time of using the concept of "astronomical observation" when dealing with diverse socio-cultural contexts. The common sense of academic astronomy often takes for granted the framework of meaning that makes direct experience of sky possible and links it directly to the "observation" of "phenomena" and "objects." Our work shows that it is necessary, in order to problematize this usual assumptions, an ethnographic investigation of fundamental questions such as: when and from where the sky is experienced? What senses intervene in this experience? What is night? What is the link between dreams and wakefulness? From ethnographic field work, previous ethnographies and the use of documentary sources, we analyze these questions for the *moqoit* case, elaborating general methodological reflections for work in the field of cultural astronomy.

Key Words: experience, observation, sky, Chaco, *moqoit*

ESPACIO, TIEMPO Y EXPERIENCIA ASTRONÓMICA

La astronomía, como disciplina, históricamente ha formado parte del corazón del paradigma de las “ciencias naturales” de la tradición académica occidental. Entre las consecuencias de este hecho podemos destacar su tendencia general a considerar el conocimiento como algo independiente de quienes lo producen y del contexto socio-cultural en el cual esta producción acontece (López 2012: 23-24; López y Giménez Benítez 2010). Esto lleva a dar por sentados y universalmente validos los presupuestos y marcos de sentido de los que la astronomía académica occidental ha surgido. Dichos presupuestos van desde cuestiones de gran escala, como la división del mundo en natural/cultural/sobrenatural, a cuestiones muy específicas como qué es la noche y qué

sentidos humanos intervienen en la producción de conocimiento sobre el cielo. La conformación de un campo académico de estudio de las “astronomías” de diversas culturas ha sido el resultado de un largo proceso de construcción, fuertemente influido por estas ideas, vinculadas a una concepción positivista sobre las relaciones entre mundo, conocimiento y sociedad (Iwaniszewski 2009). Desde 1988 algunos investigadores (Iwaniszewski 1991; Ruggles y Saunders 1993) han impulsado que la etapa más reciente de este proceso, la astronomía cultural, encarne una transformación de este paradigma, de modo que permita establecer un real diálogo metodológico con las ciencias sociales (Iwaniszewski 2009). En especial, y en acuerdo con Iwaniszewski (2009), entendemos que la astronomía cultural debe ser una aproximación global al campo de relaciones entre los seres humanos y el cielo en una sociedad dada, que adopte una verdadera mirada socio-cultural entendiendo

1. No existe un único alfabeto para escribir la lengua *moqoit* (*moqoit la'qaatqa*) y de hecho es un tema de disputas. Aquí vamos a utilizar las convenciones adoptadas por A. S. Buckwalter (1995), porque ellas reflejan el alfabeto *moqoit* más usado en la actualidad por los hablantes y por ser el de Buckwalter un vocabulario moderno y muy completo de la lengua *moqoit*. Los grafemas del sistema de Buckwalter, se pueden ordenar según la propuesta de Beatriz Gualdieri (1998: 15).

Consonantes	PUNTO	Labial		Alveolar		Palatal		Velar		Uvular		Glotal	
	MODO	sd	sn	sd	sn	sd	sn	sd	sn	sd	sn	sd	sn
	Oclusivo	p		t	d	ch	y	c / qu	g / gu	q	x		
	Fricativo			s		sh							J
	Tepe			r									
	Lateral			l		ll							
	Nasal	m		n		ñ							
	Glides	u / hu / v				ÿ							

Vocales	Anterior		Central		Posterior	
	Breve	Larga	Breve	Larga	Breve	Larga
Alta	i	ii				
Media	e	ee				
Baja			a	aa	o	oo

al "cielo como parte de la sociedad y a la sociedad como parte del cielo" (Iwaniszewski 2009: 35)². Ello implica problematizar y desnaturalizar nuestros propios marcos de sentido para poder abordar la forma en que otras sociedades, en el contexto del conjunto de su vida social, construyen lo que entienden por cielo, sus límites y vínculos con el resto del cosmos, los seres, objetos y fenómenos que lo constituyen y sus relaciones con ellos.

Creemos, que para profundizar en dicho camino es necesario preguntarnos más sistemáticamente por las concretas condiciones fundamentales de producción del conocimiento sobre el cielo en una sociedad dada. Una de las bases de la construcción de ese conocimiento es el propio contacto "sensorial" y "directo" con lo celeste. Simultáneamente es uno de los aspectos más naturalizados de todo el proceso, a punto tal que usualmente se habla de "observaciones del cielo", o de "cielo nocturno" dando por obvios los sentidos y supuestos tras estos conceptos. Por ese motivo debemos esforzarnos por problematizar estas ideas y analizar los marcos generales que en cada caso dan contexto al entorno espacio-temporal en el que se da la experiencia del cielo y los sentidos que las personas ponen en juego al vincularse con el mismo. De hecho, no dar por supuesto que el contacto directo de los

humanos con el cielo es siempre y necesariamente una "observación" es un paso indispensable y la razón por la que en este artículo hablaremos en términos más generales de "experiencia del cielo".

Se podría abordar esta cuestión en términos generales y teóricos. Sin embargo, creemos que para ilustrar correcta y concretamente el tipo de problemas a los que nos enfrentamos es mucho más efectivo abordarlos en un caso específico y desde allí inducir posibles estrategias generales. Teniendo esto en cuenta nos proponemos desarrollar el contexto en el cual cobran sentido las experiencias del cielo entre los *moqoit* del Suroeste del Chaco argentino. Al hacerlo estableceremos comparaciones con los *gom*, grupo fuertemente emparentado, con el que comparten muchos elementos importantes de su manera de experimentar el mundo.

En esta exploración la polaridad entre lo "arisco" y lo "manso" será fundamental (Nates Cruz 2000). Otro eje crucial será la conceptualización de la noche y el sueño como verdaderas dimensiones de la existencia con propiedades particulares y modalidades específicas de la experiencia, en lugar de entenderlas respectivamente como un intervalo temporal y una experiencia mental. De hecho, ello nos llevará a discutir la forma en que la noche es definida, el tipo de actividades que se considera que le son

2. Respecto a este autor, más allá de las importantes coincidencias generales mencionadas, diferimos en algunos puntos específicos. Por ejemplo, entendemos que, más allá de las peculiaridades de la astronomía académica occidental, se trata desde el punto de vista de nuestros estudios de un sistema explícito e institucionalizado de conocimientos sobre el cielo surgido en un específico marco histórico y socio-cultural, como lo son todos los demás. Ello no implica un juicio de valor sobre sus respectivos méritos, sino -en consonancia con las propuestas del Programa Fuerte de Sociología del Conocimiento (Bloor 1998)- la constatación de que como todo sistema de conocimiento explícitamente formulado es un producto socio-cultural que descansa sobre el "sentido común", la cosmovisión, de la sociedad a la que pertenece. La propia separación naturaleza/cultura y la búsqueda de universalidad que presupone es una construcción histórico-cultural. Es por ello que su estudio puede y debe hacerse en el marco de la astronomía cultural. De hecho, en términos generales, la etnoastronomía, la arqueoastronomía y la historia de la astronomía deben ser pensadas en y desde el marco dado por la astronomía cultural.

propias y los modos de existencia que se vinculan a la misma. Pensaremos pues esta parte de la experiencia *moqoit* del habitar en línea con una verdadera "antropología de la noche" (Galinier 2016). En esta dirección exploraremos la peculiar relación entre sueño y vigilia (Wright 2008) y sus vínculos con el poder.

Este será el contexto que nos permitirá analizar los momentos, lugares, formas, intereses e intenciones de la experiencia o evitación de los astros, así como de las narraciones que los involucran. Discutiremos también las circunstancias especiales en que formas muy singulares de la experiencia del cielo se ponen en juego, muchas veces vinculadas a roles y saberes especializados. En estos casos es justamente la ruptura de los patrones más habituales y la relación de contraste con ellos la que resultará imprescindible para comprender su sentido.

LOS MOQOIT

Los *moqoit* o mocovíes, son un grupo aborigen del Chaco argentino. Tradicionalmente eran cazadores-recolectores. Junto con los otros miembros del grupo lingüístico *guaycurú*, como los *qom* y *pilagá*, los *moqoit* forman parte de una cadena étnica (Braunstein, Salceda et al. 2002). Los testimonios de las crónicas del período español (Guevara 1969[1764]; Paucke 2010[1749-1767]) los muestran ubicados al norte de la actual provincia argentina de Chaco, en las cercanías de las márgenes del río Bermejo, y organizados en "bandas" formadas por varias familias extensas emparentadas que establecían alianzas más

o menos estables con otras bandas, en especial a través del matrimonio. La llegada de los españoles al Chaco introdujo muchos cambios, incluyendo la introducción del ganado vacuno y caballo. La presión española, sobre todo después de 1710, hizo que los *moqoit* se asentaran más al sur, en el sur de la provincia argentina de Chaco y el norte de la provincia de Santa Fe.

Durante el siglo XVIII varias misiones jesuíticas fueron fundadas entre ellos (Paucke 2010[1749-1767]). A pesar de estas presiones, lograron mantener un importante grado de autonomía hasta que las campañas militares del nuevo Estado-nación argentino ocuparon la región, entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. Con esta ocupación, también comenzó la explotación agrícola a gran escala del Chaco, especialmente la extracción de madera y el cultivo del algodón. Los *moqoit* fueron incorporados como mano de obra estacional en estos emprendimientos. Los abruptos procesos de cambio desatados fueron incrementando la tensión en la región. A principios del siglo XX, los *moqoit* tuvieron un rol protagónico en varios movimientos de protesta contra la situación de explotación impuesta por la sociedad nacional, que incluyeron importantes reflexiones cosmológicas (San Javier en 1904, Florencia en 1905, Napalpí en 1924, el Zapallar en 1933). Dichos movimientos fueron ferozmente reprimidos por las fuerzas estatales y la población criolla (Cordeu y Siffredi 1971).

Para la década de 1970, el evangelio comenzó a ser un factor determinante entre los *moqoit* (Altman 2017). Se trata de una compleja reelaboración aborigen del cristianismo, surgida en la década de 1940 a

partir de las interacciones de los *qom* con misioneros protestantes de diferentes denominaciones.

Actualmente los *moqoit* viven en comunidades rurales, urbanas y periurbanas, principalmente en las provincias de Chaco y Santa Fe. Su población es de alrededor de 18.000 personas (INDEC 2015). Hemos realizado trabajo de campo etnográfico en las comunidades de Santa Rosa, San Lorenzo (parte de la Colonia General Necochea o Colonia Cacique Catán), Colonia Juan Larrea, El Pastoril, San Bernardo, Colonia Aborigen Chaco de la provincia del Chaco, y Recreo y Tostado de la Provincia de Santa Fe.



Figura 1. Mapa de la zona de mayor presencia de los *moqoit*.

LO MANSO, LO ARISCO, EL CAMINO Y LOS ENCUENTROS

Para poder abordar las experiencias *moqoit* del cielo, debemos discutir una serie de conceptos clave que hemos planteado en trabajos previos (López 2009a; 2013; 2016). En primera instancia es necesario mencionar que el mundo tal como lo experimentan los *moqoit* es un mundo socialmente modelado. Con esto queremos decir, por una parte, que está habitado por un abigarrado conjunto de sociedades humanas y no-humanas, organizadas alrededor de vínculos de parentesco, tal como ocurre con la propia sociedad *moqoit*. Por otra parte, que la textura y topología del mismo está moldeada por estas presencias (López 2013; 2016) y en especial por la de los *neloxoñaq* (protectores o guardianes³)/*leta'a* (padres)/*late'e* (madres) que impregnan de sus propias características a los seres/recursos/tiempos/ espacios que lideran⁴. Se trata de que la forma del mundo va siendo continuamente forjada por las trayectorias, capitales y relaciones sociales entre los seres que lo habitan, tanto humanos como no-humanos. El factor clave que determina los vínculos entre estos seres y su capacidad de moldear su entorno es el *quesanaxa* o poder, en el sentido general de capacidad para la acción. Este poder, aunque presente en distinta medida entre los humanos, es especialmente abundante entre ciertos seres no-humanos, conocidos como *quesanaxaic* o poderosos. Ellos fueron protagonistas del tiempo de los orígenes y son entendidos como

3. A veces, en castellano, los *moqoit* los llaman también "dueños". Pero el término usado en *moqoit* (*neloxoñaq*) parece más directamente asociado a la idea de un guardián o protector que a la de un propietario.

4. Idoyaga Molina (1995: 16-17) planteó para los *pilagá* que los *loGót*, "dueños", humanos y no humanos tiñen de sus características (esencialmente su carácter humano o no humano) a los seres, ámbitos o tiempos que lideran.

responsables de la abundancia y la fecundidad. La experiencia del cosmos, el territorio y el cuerpo que resulta de estos supuestos básicos es una bastante diferente de la que dio sustrato a la astronomía académica occidental. De este modo, cosmos, cuerpo y territorio son maleables, con límites porosos, dinámicos y están organizados a partir de relaciones asimétricas de poder. Especialmente poderosos son los seres propios del espacio celeste, mayoritariamente femeninos, y por tanto dicha región del cosmos es pensada como caracterizada por la abundancia, la fecundidad y la potencia. De hecho, el brillo de los astros es visto como una manifestación de ese poder. Es por ello que para los *moqoit* es crucial establecer vínculos con los seres del cielo, ya que allí se genera la fecundidad de la tierra.

En este contexto se inscribe una polaridad central que organiza la experiencia *moqoit* del habitar, la que se da entre lo *arisco* y lo *manso*. Este par de conceptos son por una parte categorías emic que fueron surgiendo de nuestras interacciones en el campo con los *moqoit*. Posteriormente hemos pensado sobre ellos con la ayuda del análisis de categorías análogas entre los campesinos y yanaconas del Macizo Colombiano que realizó Nates Cruz (2000). Como hemos explicado en otro trabajo (López 2009a: 90), lo *arisco* (*po'toro*, desconfiado; *qo'xaxaraic*; *yiloxoic*, bravo, salvaje) y lo *manso* (*nemanataxaic*⁵ o *'xo'xaxaic*⁶) son términos que en las comunidades estudiadas se

utilizan para clasificar las entidades que habitan el mundo así como el territorio y la temporalidad a los que estas cualifican.

Lo *arisco* se relaciona con lo que es percibido como potente, sagrado, salvaje, lo "otro" (*ḡoqa'a*, "extraño" o "diferente"). Nociones similares se encuentran entre los *qom* (Wright 2008: 133-134)⁷ y los *pilagá*⁸ (Idoyaga Molina 1988-89: 97-98). Por su parte, lo *manso* se refiere a lo familiar (*ḡaqaḡa*⁹), a la existencia humana en tanto protegida del exceso y la voracidad desmedida propia de lo *arisco*, pero necesitada de ello para obtener vida y poder. Estos dos polos sirven también para caracterizar espacios, tiempos y seres, a partir de su vínculo con lo humano o lo no-humano¹⁰. Por eso la dinámica que articula estos dos opuestos y constituye el eje central de la experiencia, como lo notó Nates Cruz (2000) para el caso colombiano, es el *amansar* (*ḡo'xoicachit* en *moqoit*). Es dicha dinámica la que permite un contacto mediado con lo *arisco*, tan necesario como peligroso. El nodo que da lugar a la posibilidad del *amansamiento* es la experiencia del *encuentro* (*neuané'e*¹¹; *neuañiguit*¹², *nachaxana*¹³), unidad organizativa fundamental de la experiencia *moqoit* del habitar, que en caso de desarrollarse exitosamente da lugar al establecimiento de un *pacto* (*na'deenaxac* o *na'maqataxac*)¹⁴. Una vez establecido, el poderoso en cuestión se vuelve el *ayudante* (*lotaua*) o *compañero* (*letaxaḡaxaua*)¹⁵ del humano con el que pactó, al que otorga su

5. Pacífico, pronto hace la Paz (Buckwalter 1995).

6. Manso (Buckwalter 1995).

7. *Jaqa'a*, "otro, extraño".

8. *Payák*, que representa la "otredad" ontológica de lo humano, lo propio de los poderosos no-humanos.

9. Mi hermano.

10. Siguiendo esa lógica los animales y plantas se dividirán entre los *pilagá* en *vijaGalé'eq* "salvajes", "montaraces" por un lado y *'emeqlé'eq* "caseros, domésticos" o *naná/nanek* "cultivada/os" por el otro (Idoyaga Molina 1995: 17-18).

11. Se encuentra, lo ve personalmente.

12. Se encuentra en el camino.

13. Se muestra a, se revela o manifiesta a.

14. *Na'deenaxac* significa su acuerdo, su pacto, su plan; *na'maqataxac* significa su pacto que hace, su arreglo que hace, su buena conducta y *na'maxachiguit* significa pacta con... (Buckwalter 1995). Se conecta con el término *nañan*: entrega.

15. Literalmente "compañero de conversación" (Buckwalter 1995).

bendición o *poder*¹⁶. Toda vida humana requiere este tipo de vínculos, por tanto, la actividad de ciertos especialistas -como shamanes (*pi'xonaq* o *pi'xonaxa*)¹⁷, pastores, líderes o ancianos- difiere en una cuestión de grado de aquella propia de cualquier ser humano. El concepto de *andezas* (*ñemaxasoxoq*) articula las concepciones *moqoit* de espacio, tiempo y memoria en torno a la idea de *camino*, *nyic*. Este concepto, inspirado en la instancia mediadora de la senda humana que se interna en el monte dando la posibilidad del encuentro con lo otro, es clave para organizar las experiencias individuales y colectivas.

Es en este contexto que debemos ubicar la experiencia *moqoit* del cielo, que, como podemos presumir de lo ya dicho, se estructurará alrededor del interés por entrar en contacto con los poderosos que habitan esa región del cosmos y establecer relaciones beneficiosas con ellos. De modo que el análogo más cercano a lo que en la astronomía académica occidental llamaríamos una "observación astronómica" sería el "*encuentro* con un ser del cielo". Para abordar estas experiencias de lo celeste, por razones analíticas exploraremos primero los aspectos más fuertemente espaciales y luego los más centrados en lo temporal. Pero debemos tener siempre en cuenta la unidad fundamental de todo *encuentro*¹⁸.

LOS LUGARES DE LA EXPERIENCIA DEL CIELO

En cuanto al contexto espacial de la experiencia de lo celeste entre los moqoit, debemos hablar de varios escenarios posibles, que deben ser ubicados en el marco de las ideas generales de este grupo sobre el territorio y el habitar que hemos discutido más arriba. Además, debemos dar cuenta de los cambios ocurridos a lo largo del tiempo en el territorio moqoit y las formas de ocuparlo y entenderlo.

En primer lugar, podemos decir que los moqoit coinciden en sostener que, en tiempos de sus padres y abuelos, el cielo se experimentaba o bien desde el espacio doméstico (*lauo'*), especialmente desde el patio de la casa (*lasoxoc*), o bien desde el monte (*'oochi*). Para comprender dichos contextos, debemos remitirnos a las tensiones y oposiciones que organizaban (y en buena parte aún lo hacen) el territorio para estos grupos (López y Giménez Benítez 2009) y que se vinculan a la ya señalada polaridad "*arisco*" / "*manso*". La primera de ellas es la tensión entre campo y pueblo, que como ha sido señalado (Gordillo 1999) es una tensión entre el espacio propio de lo aborígen y el territorio y paisaje característico de los criollos e inmigrantes, es decir de lo humano no-aborígen (*doqoshi*). En este sentido el campo (*no'ueenaxa*) es pensado como el territorio característico del habitar moqoit y las ciudades y pueblos (*na'a'*) como algo propiamente *doqoshi*. Ello es pensado en estos términos a pesar de que existen moqoit viviendo en ciudades y comunidades moqoit que

16. Ver paralelo en el caso *qom* en Wright (2015).

17. Término masculino y femenino respectivamente.

18. Hemos desarrollado en otro lugar (López 2009: 183, 188) la forma en que la estructura de la lengua *moqoit* (*moqoit la'qaatqa*) refleja esto en el rol central que concede al criterio de evidencialidad (la relación de presencialidad o no entre el hablante y el evento del que habla) en su organización de las marcas gramaticales de la caracterización cinético-espacio-temporal de la acción.



Figura 2. Presencia del televisor en el patio común de un conjunto de viviendas *moqoit* en una zona rural, San Lorenzo, Pcia. de Chaco, Argentina, 2013. Cortesía: Agustina Altman.

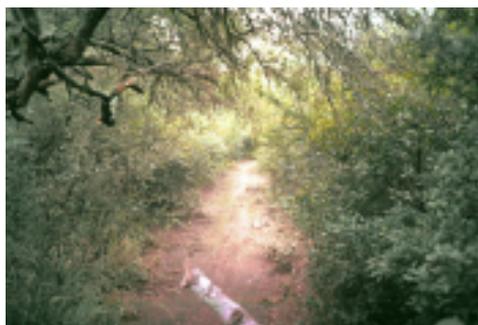


Figura 3. Paisaje del monte (*oochi*), San Lorenzo, Pcia. de Chaco, Argentina, 2007.

ocupan zonas periurbanas. El campo sigue siendo visto como el espacio ideal del habitar *moqoit*, donde “se hallan”. En el campo dominarían las formas curvas y en pueblos y ciudades las líneas rectas. En este sentido una primera característica importante de estos ámbitos referida a la experiencia del cielo, es que en la ciudad la luz

eléctrica y las edificaciones que obstaculizan la visión se imponen como límites a la observación del cielo a ojo desnudo. En el campo, donde no hay luz eléctrica o hay poca; y donde las escasas construcciones no son un obstáculo para mirar al cielo, el mismo se puede observar y en algún modo se impone a los humanos como algo que mirar y de lo que hablar.

La lenta pero progresiva llegada de la iluminación eléctrica a las comunidades rurales está cambiando esto, introduciendo la televisión en la dinámica familiar durante las horas cercanas al crepúsculo vespertino (que como veremos es crucial como tiempo para mirar el cielo). De hecho esta suele ocupar en esos casos un rol focal en el patio doméstico, reemplazando el rol ocupado antiguamente por los relatos y el cielo, pero dando a su vez lugar a nuevos tipos de intercambios y

conversaciones¹⁹.

Por otra parte, como hemos tratado en otros trabajos (López 2009a; López y Giménez Benítez 2009), lo que en oposición al pueblo (*na'a'*) se puede llamar genéricamente campo (*no'ueenaxa*), encierra en su interior una variedad de lugares diversos. En primer término, tenemos la oposición entre las praderas abiertas dominadas por hierbas (*no'ueenaxa* en sentido estricto) y el monte o bosque dominado por árboles de maderas duras y arbustos (*oochi*). Hemos discutido en otro trabajo la forma en que la proporción entre uno y otro ha variado en el tiempo desde el período precolombino (López y Giménez Benítez 2009). En

el *qagreta nevec* (guazuncho, *mazama gouazoupira*) como el *cos* (pecarí, *tayassu pecari*) se ocultan en el monte, los *mañic* (ñandú, *rhea americana*) prefieren el campo abierto. En la actualidad el campo abierto remite a un territorio dominado por la agricultura de los criollos y por contraste el monte cerrado, se ve como un territorio difícil de explorar y por tanto propicio para ocultarse. De hecho, se lo piensa como el territorio en el que los animales y los antiguos (so *'auaxaic leta'allipi*)²⁰, es decir los aborígenes de la generación de los abuelos de nuestros interlocutores y más atrás, se ocultan del avance de los *doqoshi*. Es por ello que se transformó en



Figura 4. Paisaje de campo (*no'ueenaxa*), Santa Rosa, Pcia. de Chaco, Argentina, 2007.

tanto espacios de recursos, ambos han sido importantes en el pasado. De hecho, si bien tanto

referente de "lo aborígen", y en especial de los aborígenes poderosos del pasado, *ariscos*. Por

19. Se puede ver un relato pormenorizado y un análisis de las complejidades de las experiencias cotidianas de la televisión en el patio de una unidad doméstica rural *moqoit* en el Capítulo 5 de la tesis doctoral de Agustina Altman (2017: 222-229).

20. Los antiguos son los *moqoit* del pasado, previos a la pérdida de autonomía ante el avance criollo. La frontera entre ellos y los nuevos (*dalaxaic*) es móvil y difusa.

esa razón muchas veces es el termino monte (*'oochi*) el que se usa para referirse al territorio de lo aborigen en general. De hecho el término *cosnic*²¹, debido al carácter gregario, montaraz y "salvaje" del *cos* o chanco de monte, se usa para referirse a una "parcialidad" o "tribu" *moqoit* caracterizada por ser especialmente arisca²². En sentido opuesto, el término *'xořaxaic* "manso" se utiliza para hacer referencia a "parcialidades" a las que se caracteriza por su temprana relación pacífica con los criollos.²³

Pero cuando los *moqoit* se piensan, no ya en contraste con los *doqoshi* sino con los seres no-humanos, el monte es visto como el espacio dominado por su presencia, arisco, potente y fundante. En ese sentido se opone al ámbito de lo domestico, (*lauo'*), pensado como el espacio de lo conocido y humano. Como ya mencionamos, la mayor parte de las experiencias cotidianas del cielo en las comunidades rurales ocurrirán desde este espacio doméstico y seguro, particularmente desde el patio de la casa (*lasoxoc*). Se trata en general de espacios con horizontes amplios y despejados, usualmente con una iluminación nocturna reducida al fuego con el que se cocina y se da calor a los allí reunidos. En este lugar, como veremos las experiencias del cielo involucran un mirar usualmente en grupo, acompañado por el relato de los ancianos que explican qué hay que ver, cuándo, cómo y cuál es su sentido. Es por tanto una experiencia del cielo en la que se da también una socialización en las ideas del grupo sobre el mismo, usualmente unidas a relatos de las *andanzas* o experiencias personales de los

presentes o sus antepasados con los seres celestes de los que se habla. Desde allí, donde se enciende el fuego y se come, es desde donde se suele indicar con el brazo extendido la presencia de tal o cual asterismo en el espacio celeste. En muchos casos desde el propio círculo en torno a la hoguera, en otros casos desde los bordes, los límites en sombras del patio.

Bajo ciertas circunstancias, como ya detallaremos,



Figura 5. Camino (*nayic*) que se interna en el monte (*'oochi*), Santa Rosa, Pcia. de Chaco, Argentina, 2013.

21. Terán (Manuscrito inédito) indica que entre 1983 y 1992 habría relevado este nombre como *Koznoyk* o *Gongayk*, con el mismo sentido que indicamos.

22. Se trataría (Terán Manuscrito inédito) de muchos de los *moqoit* que habitan buena parte del Suroeste chaqueño: Charata, Cacique Catán, India Muerta, Colonia Matheu, Villa Ángela, el Pastoril, y El Tostado (N de Santa Fe). Algunas bandas de este grupo habrían tenido enfrentamientos con los blancos hasta 1925.

23. Términos similares se pueden encontrar entre los *qom*, como fue señalado por Wright (1989/90: 6-7) al mostrar el uso del término *oGojaGaik* "civilizado" como gentilicio para referirse a grupos *qom* a las que se considera como "mansos" en comparación con otros, en general planteando que poseen "tempranas relaciones pacíficas" con los criollos.

se experimenta el cielo en el territorio *arisco* del campo, o incluso en el monte. En estos lugares, los caminos, como ya señalamos, constituyen una suerte de territorio liminal o de transición. Una articulación o mediación territorial entre lo *manso* y lo *arisco*. Usualmente se recorren buscando recursos y para eso se corren riesgos.

Es en el contexto de estas actividades (como pueden ser el trabajo asalariado, las visitas a parientes o amigos, la recolección o la caza –cada vez más anecdóticas- y antiguamente la guerra) en las que se pueden dar allí experiencias del cielo. Muchas de ellas, en estos territorios fuera del control de lo doméstico, pueden involucrar encuentros cara a cara con seres del cielo, simultáneamente temidos y deseados. Puede ser que quien busque iniciar ese vínculo sea tanto la parte humana como la no humana. Por otra parte, el intento de evitar un encuentro de ese tipo es otra forma, muy relevante, de experiencia del cielo y está dominado por el temor que provoca la posibilidad de la interacción con seres de gran poder cuando no se confía en tener el conocimiento, poder y coraje suficiente para llevarlo adelante. En este contexto es más frecuente que las experiencias del cielo se tengan en pequeños grupos, que involucren solamente a un par de compañeros de andanzas, o incluso que les ocurran a individuos solos. En nuestra experiencia de campo, en términos generales los grupos de mujeres en estas circunstancias suelen ser más grandes que los de varones. En el caso del campo abierto, estas experiencias del cielo involucran un paisaje llano con vistas amplias que suele permitir observar lo que ocurre muy cerca del horizonte. En el caso del monte cerrado, la presencia de árboles privilegia la observación de lo

que se encuentre más elevado. Pese a ello, los lugares de observación en el caso del monte suelen ser los claros, desde los cuales es posible una visión algo más amplia, que varía según la distancia a los árboles más próximos. Algunas de las experiencias del cielo que se dan en estas circunstancias están relacionadas al intento por parte de los humanos de ubicarse en tiempo y espacio, mediante la observación de la posición del sol, la luna, la Vía Láctea, la Cruz del Sur, Venus vespertina o matutina o estrellas brillantes.

MOMENTOS PARA EXPERIMENTAR EL CIELO

Un punto crucial, que se ha señalado para distintos grupos *guaycurú*, es que existen momentos fuertes para la experiencia de primera mano del cielo (Terán 1998 ; Wright 2008: 145; López 2009a: 194, 240; Gómez 2011: 53; López 2013: 117; Gómez 2017: 324). En primer término, se considera que el invierno (*no'oomaxa*), tiempo frío y de carencia de recursos, es el tiempo en el que el cielo está más cerca de la tierra. Ello se vincula al hecho de que en ese tiempo el clima en la tierra se parece a aquel que se considera propio del cielo, así como del tiempo de los orígenes. Además, se sostiene que las estrellas se ven más brillantes y con más variación de colores e intensidad²⁴, hecho que se vincula a que durante dicho período el cielo se encontraría más próximo (Terán 1998 ; Wright 2008: 145; López 2009: 194, 240; Gómez 2011: 53; López 2013: 117; Gómez 2017: 324). En ese

24. Desde la perspectiva de la astronomía académica se puede afirmar que en esta región el invierno –momento de bajas precipitaciones- favorece la observación de los cuerpos celestes. Por otra parte, las condiciones atmosféricas en ese período intensifican los fenómenos de refracción que dan lugar a la percepción de cambios de brillo y color, así como oscilaciones ligadas al fenómeno de "centelleo".

contexto es interesante que Mircea Eliade mencione que el tiempo propicio para el relato mítico, tiempo fuerte y sagrado, es en muchas culturas el otoño o invierno, y las horas de la noche (Eliade 1994[1963]: 16). El invierno es para los *moqoit* un tiempo *arisco* y en ese sentido un análogo temporal al monte, como espacio de lo no domesticado, extraño, potente y fecundo.

Para comprender el rol de los distintos momentos de la jornada en la experiencia celeste, y en especial el de la noche y como se concibe la misma, tenemos que plantear en general como se organiza la jornada para los *moqoit*. Retomando consideraciones realizadas en otros trabajos (López 2009a: 259-260; López, Giménez Benítez et al. 2004), que encuentran cercanos paralelos en trabajos sobre los tobas del oeste (Gómez y Carpio 2018), podemos mencionar que el término general para la jornada en *moqoit* es *na'xa'a*. La parte de la jornada con luz se nombra *quiyi na'xa'a* o *re'qoochiguiñi* y la noche es *pe*. Las partes del día se denominan en términos de la altura del sol sobre el horizonte y sus nombres se acompañan con gestos del brazo indicando la altura del sol. De este modo, dentro de *nete'e*, la mañana, se indican: la media mañana, *no'yoqoguem aso ra'aasa* o *no'yoqoshi'megue añi ra'aasa* – "algo arriba el sol", cerca de las 9 am-; y cuando ha pasado la media mañana, *no'yoqoshi'imgueuc* – "bastante arriba". El mediodía es *na'xa'a laviñi* (el medio del día). *Lavit* o *vit* es la tarde o a la tarde, *vitári'* a mitad de la tarde, *lavitari'* la tardecita (atardecer).

Creemos que es de gran relevancia analizar el contexto temporal en el que se enmarcan las experiencias del cielo, no solamente para el caso estudiado, sino como consideración metodológica general. Esto es especialmente cierto cuando se hace referencia al cielo nocturno. El sentido común de muchos investigadores los lleva a suponer que cuando se habla de la noche esta es una referencia temporal transparente, igual para

todas las sociedades y que carece de otras connotaciones más allá de la de delimitar un intervalo de tiempo con determinadas condiciones de iluminación. En este sentido, para el caso de los *moqoit* y otros grupos *guaycurú*, no "toda" la noche juega el mismo rol en la experiencia del cielo. En estos grupos, los principales momentos cotidianos para la observación del cielo nocturno son las horas próximas al atardecer y al amanecer. Estos períodos son cruciales y se vinculan a aspectos importantes de la vida social.

Pero no se trata solamente de delimitar la noche y sus partes en términos de extensión, sino también de comprender su sentido y connotaciones. Es decir, tenemos que abordar una verdadera antropología de la noche (Galinier 2016). Para estos grupos, la noche en general se asocia a la idea de falta de visibilidad, a lo borroso, lo confuso e indistinto. Esto puede verse en las propias asociaciones del término que designa la noche, *pe*, que está ligado a términos como *napalalec* (medio obscuro, borroso, no claro, indistinto) y *napal* (el muerto). *Lapalaxa yi pe*, la obscuridad de la noche, sigue en la misma dirección. En este sentido, justamente el anochecer como período liminar que da inicio a la noche recibe una denominación, *napalchiguiñi*, que nuevamente se vincula al borramiento o muerte. Todas estas características sitúan a la noche en el contexto de lo *arisco*, como si fuera –al igual que el invierno en términos del ciclo anual- el equivalente temporal dentro de la jornada al monte en términos de espacio. Incluso, entre los *pilagá*, la noche tiene su *loGót* o "dueño", un poderoso que la tiene como tiempo-espacio de su influencia: *Pi'yaGale'eq* (Idoyaga Molina 1995: 21). En consonancia, es tiempo privilegiado de encuentro con lo numinoso y no-humano. Como han señalado Wright (2008: 148-149) para los *qom* e Idoyaga Molina (2000: 11, 18, 25, 34) para los *pilagá*, la noche es el momento de la actividad de los no humanos, mientras los humanos descansan

y en general están menos activos. Hay entre noche y día un juego de contrastes y oposiciones, mencionado para diversos grupos *guaycurú*, de modo que lo que para el mundo humano es el día para los poderosos no-humanos es la noche (Idoyaga Molina 2000: 22; López 2009a: 91, 346; Gómez y Carpio 2018: 166; Wright 2008: 148-149). Esto a veces adquiere incluso expresiones cosmográficas, como cuando se dice que durante la noche en la tierra es de día en el inframundo (López 2009a: 197; Gómez y Carpio 2018: 164-165). Dichas expresiones deben ser tomadas cautelosamente en términos topológicos, debido por una parte al carácter eminentemente contextual de las cosmografías *guaycurú* (Wright 2008: 170-173; López 2009a: 197-198) y al hecho de que inframundo, agua y cielo están profusa y complejamente interconectados. En ese sentido también se dirá que la noche es cuando el cielo, habitado por poderosos no-humanos, está más cercano a la tierra y estos seres pueden andar con más comodidad entre los humanos. Wright (2008: 148-149) ha señalado también que se dice que los no-humanos pueden ver durante la noche como los humanos durante el día y que es el tiempo en el que es más fácil que se dejen ver por estos. Como lo señala Idoyaga Molina (2000: 25, 1996) para los *pilagá*, la noche es el período en el que los muertos, los seres del cielo, el inframundo y los humanos con poder circulan libremente por el ámbito doméstico, volviendo "arisco" el espacio que durante el día es "manso", dándole así una dimensión espacial y no solo temporal a la noche (Idoyaga Molina 1995: 21). Por todo ello se comprenderá que las incursiones nocturnas en el monte son cosas que se evitan siempre que sea posible, aunque a veces sean necesarias en el contexto del trabajo asalariado, la caza-recolección y -antiguamente- de la guerra. La conjunción de noche, monte e invierno será especialmente potente y peligrosa. Esta es la

razón por la cual, tal como lo señala Gómez para los *qom*, (Gómez y Carpio 2018: 166) será muy importante determinar el comienzo del ocaso, para poder abandonar las tareas en el monte y volver al hogar antes de la noche. En sentido inverso, la nueva jornada comenzará en cuanto la luz o su proximidad permita salir del espacio doméstico sin riesgo (aunque algunas actividades como las ya mencionadas puedan requerir romper con esta prudencia).

Por tanto, los tiempos de la noche en el que se da más habitualmente en estado de vigilia la experiencia del cielo, son los crepúsculos vespertino y matutino.

SOMBRAS Y TIEMPOS FUERTES

Sabemos que los *moqoit* y otros *guaycurú* prestaban y prestan mucha atención a la cualidad de las sombras a lo largo de la jornada diurna (López 2009a: 259-260; Gómez y Carpio 2018; López, Giménez Benítez et al. 2004). De hecho, la observación de la longitud de las mismas es uno de los métodos tradicionales de determinación de los momentos del día mediante el uso de pequeños gnomon (*ra'aasa lo'o* "el que se opone al sol") improvisados o la observación de la sombra de distintos objetos (López 2009a: 259-260; Gómez y Carpio 2018; López, Giménez Benítez et al. 2004). En este sentido creemos que es importante notar el contraste en la calidad de las sombras y la iluminación entre los crepúsculos por un lado y el mediodía por otro, que son -como veremos- los tiempos "fuertes" y "ariscos" de la jornada de luz.

Toda esta discusión sobre las sombras en estos tiempos fuertes debe ser enmarcada en el

contexto del rol que juegan sombras y reflejos como metáforas, imágenes o análogos entre *moqoit* y *qom* de la sustancia anímica, la intencionalidad o la vitalidad de los seres. Para referirse a estas características en *moqoit* se emplean dos términos: *lqui'i*, asociado al reflejo en un espejo, una fotografía o una imagen y *la'al*, vinculado a la sombra. La interpretación específica de las diversas connotaciones de estas palabras es un tema de largo debate (Tola 2012; Wright 2015: 34-34, 38; Gómez y Carpio 2018: 154, 160-162). Lo que nos resulta interesante en el contexto de nuestro trabajo es que el brillo luminoso y las sombras son ambos pensados como rasgos que indican la presencia de seres poderosos en el cielo *moqoit* y de otros grupos *guaycurú*. Como hemos trabajado extensamente, entre estos encontramos asterismos formados por estrellas unidas o zonas de brillo difuso, asterismos conformados por zonas oscuras de la Vía Láctea e incluso asterismos que combinan ambos principios (López 2009a; Giménez Benítez, López et al. 2002). Que existe una relación entre la "sustancia anímica" y estos rasgos puede verse en discursos explícitos que hemos recogido en el campo que refieren que el gran asterismo oscuro del *Mañic* o *ñandú* (Rhea americana) celestial es el *la'al* de dicho ser. De lo dicho creemos que es posible extraer del ámbito astronómico una sugerencia general para este debate. *Lqui'i* y *la'al* podrían funcionar como equivalentes según el contexto lumínico: en circunstancias dominadas por la oscuridad el brillo permitirá definir una figura (*lqui'i*), en circunstancias en las que domina un fondo claro o brillante serán las sombras o manchas oscuras (*la'al*) las que permitirían delinear la figura. De modo que pareciera que lo que determina la elección de una u otra es el

efecto contrastivo de figura y fondo. Más allá de los detalles de esta cuestión, lo que queda claro es que en este contexto el carácter particular de las sombras en los tiempos fuertes del día no es un dato menor.

Durante los crepúsculos las sombras son largas, de bordes difusos. La luz es tenue y genera contornos confusos de los seres y las cosas. En contraste, durante el mediodía, las sombras son cortas, de bordes duros. La iluminación es fuerte y genera imágenes claras y nítidas. A ello se le suma que los crepúsculos suelen involucrar temperaturas menores y muchas veces brisas, mientras que las altas temperaturas son características del mediodía. Ambos grupos de situaciones se caracterizan por ser momentos en los que el deambular en general se limita y donde –si es posible– la gente permanece en el espacio doméstico, se trata de momentos de transición. Tanto en los crepúsculos como en el mediodía se entiende que la noche se hace presente en el día (en un caso por la disminución de la luz y en el otro por ser momento en que la gente también descansa) y por lo tanto los seres no-humanos están especialmente activos. La relevancia en ambos casos de las posiciones del sol, la iluminación y la longitud y carácter de las sombras los vuelve también momentos en los que el cielo es importante²⁵.

Como vemos, estas partes de la jornada de luz son tiempos fuertes porque de alguna manera participan del carácter de lo nocturno. Algo hemos anticipado del mismo, pero tenemos que abordar, como hemos sugerido, una verdadera aproximación antropológica al carácter de la noche entre los *moqoit* si queremos comprender la construcción de las experiencias del cielo que la

25. Para el caso de los toba del oeste se ha señalado (Gómez y Carpio 2018: 166) el rol del trabajo asalariado en aumentar la significatividad del mediodía como momento de descanso. Creemos que, como también señalan las autoras, esto en todo caso actuó sobre el trasfondo de una relevancia preexistente.

tienen como ámbito privilegiado.

EL PAISAJE AFECTIVO DE LA NOCHE: TEMOR Y DESEO

El conocimiento y los afectos poseen intrincadas y complejas relaciones. En el campo de la astronomía profesional occidental tiende a verse a la observación astronómica como dominada o bien por una cierta asepsia afectiva o por sentimientos de pequeñez y admiración por la inmensidad. Este conjunto muy específico de reacciones afectivas suele entenderse como universal y característico de la observación del "espectáculo celeste" para cualquier humano, a punto tal que alguna vez fue propuesto como parte crucial del surgimiento de la religión (Müller 1892: 130, 138-139, 148-149). De hecho, estos sentimientos son notablemente similares a aquellos que Otto (2008[1936]) vinculó a la experiencia religiosa –especialmente judeo-cristiana: pavor, fascinación y sentimiento de *creatura*. A pesar de la tendencia a suponer que estos sentimientos son los mismos en todas las culturas, la etnografía nos muestra una gran variedad de vínculos afectivos con el cielo nocturno. Estos, por otra parte, tienen en muchos casos importantes relaciones con los que se establecen con la noche en general.

El paisaje afectivo de la noche entre los *moqoit* suele estar cargado de fuertes emociones y sentimientos. Como tiempo "arisco", "potente" y especialmente "inmoderado", temor y deseo son dos ejes fundamentales que estructuran muchas experiencias *moqoit* de la noche. Del lado del temor, la noche es momento, como ya señalamos,

en que seres no-humanos de gran potencia se aproximan a los humanos y pueden dañarlos, especialmente si los humanos que los encuentran no tienen el poder y el coraje suficiente para hacer frente a esa experiencia. Los seres del cielo son singularmente poderosos, por lo que los sentimientos de temor hacia posibles encuentros con ellos suelen ser intensos. Esto puede reflejarse en crisis emocionales en el caso de hablar demasiado abiertamente de estos seres o cuestiones. Pero, simultáneamente dichos seres son fuente de poder y fecundidad y por tanto es necesario e incluso deseable, establecer contacto con ellos. Es por eso que algunos podrán salir a su encuentro durante la noche, como los *pi'xonaq* y *pi'xonaxa* en sus iniciaciones y luchas nocturnas de las que hablaremos más adelante.

Por otra parte, durante la noche, ocultos por las sombras, los humanos pueden dar lugar a la expresión de sus deseos de modos que ordinariamente no se manifiestan durante el día. Así por ejemplo en ese momento del día, a la vera de los caminos es frecuente el encuentro de jóvenes parejas. También ocurre durante este tiempo que hombres en estado de ebriedad irrumpen en las viviendas de otras personas –frecuentemente sus propios parientes-, gritando, rompiendo cosas o incluso agrediendo físicamente a los ocupantes. Es por tanto la noche espacio de exteriorización de deseos y conductas que en general se mantienen bajo estricto control durante el día. En el mismo sentido, los cultos evangélicos suelen hacerse de noche, y es en ese contexto que se dan experiencias extáticas en las que emociones, gritos y llantos pueden salir a la superficie. Además, muchas oraciones de sanidad en el contexto del evangelio e intervenciones shamánicas vinculadas a la salud (tanto para protegerla como para atacarla) ocurren durante la noche, lo cual hace que esta se cargue de temores y esperanzas²⁶.

Desde este marco general vamos a analizar las características específicas -y el modo en que estas se vinculan a la experiencia del cielo- de los tres grandes bloques en los que podemos dividir la noche *moqoit*: sus "periferias": atardecer y amanecer; y sus "entrañas" o "interior"²⁷.

EL ATARDECER

El atardecer, *inoxonñi ra'aasa* (entra -hacia abajo- el sol), es el primero de los bloques de la noche que analizaremos. Podríamos decir que comienza a prepararse durante la última parte

de la jornada de luz. Como ya mencionamos, *Lavit* o *vit* es la tarde o a la tarde, *vitári* a mitad de la tarde. *Lavitari*, la "tardecita", es el período en el que se dará el final de la jornada de luz. En algunas oportunidades *Virse* (lit. "ser femenino de la tarde"), o Venus vespertina, anuncia este crepúsculo, al volverse visible en el horizonte occidental.

Ya sugerimos que en este período quienes estaban realizando actividades lejos de la unidad domestica retornan a la misma o se preparan para hacer noche en otro sitio. El atardecer es por tanto el momento característico en el que comienzan a reunirse los diversos miembros de la familia extensa que habitan en el conjunto de pequeñas casas



Figura 6. La reunión al atardecer en el patio doméstico (*lasoxoc*) es el espacio-tiempo de la comensalidad para los *moqoit*, en áreas rurales. San Lorenzo, Pcia. de Chaco, Argentina, 2013. Cortesía: Agustina Altman.

26. Algo muy similar se da entre los *qom* (Wright 2008) y los *pilagá* (Idoyaga Molina 2000: 12, 16, 18, 25-26, 34).

27. El contraste entre "centro" y "periferia" es una oposición clasificatoria crucial en las topologías *guaycurú*, aplicable a humanos, animales, vegetales, espacios, tiempos y objetos. Idoyaga Molina (1983: Cap. IV) señaló su pertinencia en el caso *pilagá*, donde *layñi* (centro-interior) es lo que da sentido y potencia a *lail* (periferia). Pablo Wright (2008: 132 y 145) analizó el mismo contraste entre los *qom*, mostrando la relevancia general de *laeñi* (centro) y *lajel* (periferia). En especial dio cuenta del rol de *laeñi* como concentración de cualidades. Además, menciona el término *loga'* (fin, punta) como otro clasificador topológico relevante. Los correspondientes términos *moqoit* son *lavinñi* (medio, mitad, centro -usado por ejemplo para el mediodía-) o *lauel* (interior, entrañas), *lajji/lahi* (costado, periferia), *lqodoc* (fin, punta).

nucleadas por un patio común.

Es ese patio de suelo de tierra el que oficia de centro de reunión. En especial el fuego, junto al cual se comparte el mate y en el cual de ser posible se preparará la comida. A estos elementos (reunión de la familia, fin de las actividades fuera de la unidad doméstica, fuego y comida), se les agrega la conversación. Será en torno a este fuego que frecuentemente surjan historias y relatos referentes a diversas cosas, incluyendo el cielo. En el contexto de esos relatos, que incluyen referencias a las andanzas de los ancestros y de los poderosos seres del tiempo de los orígenes, se observa el cielo y se señalan y comentan rasgos salientes del mismo. Junto al crepúsculo matutino este es el tiempo privilegiado de la experiencia *moqoit* del cielo nocturno en estado de vigilia. Las horas que preceden y suceden a estos crepúsculos son aquellas en las que los *moqoit* prestan una atención especial a esta parte del cosmos y a la que se refieren implícitamente cuando señalan que algo aconteció allí “durante la noche”.

EL AMANECER

El crepúsculo matutino es el otro momento clave de experiencia del cielo nocturno. Pese a tener eso en común, posee connotaciones diferentes al crepúsculo vespertino. Los *moqoit* denominan *te etá* a la madrugada, y *richilecna* (aclara), *richiguiñi* (amanece, es claro), o *nenoxonshiguim ra'aasa* (sale –para arriba- “la sol”²⁸) al amanecer. Como señaláramos, *nete'é* es la mañana y *nete'ese* de la mañana. Es muy frecuente que los miembros más ancianos de la familia se levanten bastante antes de que salga el sol y se considera que eso es lo deseable para



Figura 7. El atardecer en el patio doméstico (*lasoxoc*) es también el espacio para muchas de las observaciones *moqoit* del cielo, acompañadas de relatos sobre el tiempo de los antiguos. Santa Rosa, Pcia. de Chaco, Argentina, 2013.

cualquier *moqoit*. Muchas veces se indica que es una señal celeste la que anuncia el momento adecuado: la aparición en el cielo oriental de *huaqajñi nete'ese*, la estrella de la mañana. Se trata de la “mujer estrella” protagonista de un importante relato sobre vínculos entre humanos y seres del cielo, con muchos paralelos en Sudamérica (Blixen 1991). El punto focal de este momento de la jornada, especialmente en el contexto rural, vuelve a ser el fuego en el patio del conjunto de viviendas y el mate como bebida caliente, esta vez generalmente sin la ingesta de alimentos. Pero si el atardecer se caracterizaba por ser momento de reunión de los diversos miembros del hogar, lleno de conversaciones, el amanecer es un momento en general silencioso y donde es muy frecuente que los ancianos pasen largo rato solos.

El hecho de levantarse antes del amanecer era considerado de gran importancia, como muestra de ánimo y fortaleza. Simultáneamente permitía pedirle a “la Sol” fuerza para la jornada. En este sentido con Sixto Giménez Benítez pudimos recoger diversas versiones de la “oración a la Sol” con la que los adultos se dirigían a esta poderosa habitante del cielo al comienzo de la

28. Este astro es femenino entre los *moqoit*.



Figura 8. Los ancianos suelen levantarse antes del amanecer. El mate y el silencio caracterizan este período, en el que se dan muchas experiencias del cielo. Santa Rosa, Pcia. de Chaco, Argentina, 2007.

jornada, pidiéndole fuerza y animando a los niños a levantarse. Era muy habitual su uso para la primera mitad del siglo XX. Varios interlocutores nos relataron que solían ser las abuelas quienes levantaban de este modo a sus nietos. En algunas de dichas oraciones se usa una denominación para "la Sol", *Larrimina*, diferente de la usual (*ra'aasa*) y que es señalada como "antiguo" o "verdadero" *moqoit*. Hoy día las horas previas al amanecer suelen ser el tiempo de esperar al patrón criollo que pasa a recoger a quienes se dirigen a trabajar en sus campos, o de salir caminando para llegar al pueblo cercano

a hacer trámites o compras. En el pasado, estas horas frecuentemente eran señaladas como las ideales para realizar algunos tipos de caza, por lo que levantarse antes del alba era crucial para realizar esta actividad. En general la caza-recolección suele involucrar los crepúsculos (tanto matutino como vespertino) debido a que son momentos de gran actividad de muchos animales. Es menos común que la caza se prolongue más allá de unas horas tras el crepúsculo vespertino o unas horas antes del matutino, y ciertamente no es una razón menor el que se considere mucho más riesgoso estar simultáneamente en el monte y en las entrañas de la noche.

LAS ENTRAÑAS DE LA NOCHE

El resto de la noche, lejos de los crepúsculos y cerca de la medianoche, a la que los *moqoit* llaman *Nectecta* o *pe lauel* (el interior de la noche)²⁹, se caracteriza por estar en principio dominada por varios factores que le dan su tono general. El primero de ellos es el cese de las actividades "públicas". Las personas supuestamente están acostadas, descansando, durmiendo. Por ello el ámbito de los humanos en ese período es el interior de la vivienda o sus inmediaciones -donde se pondrá la cama o catre si hace mucho calor. Este período está, consecuentemente, dominado por el silencio. Ello en primera instancia significa la ausencia de voces humanas o conversaciones humanas. En

29. En *moqoit la'qaatqa* o idioma *moqoit*, *lauel* hace referencia al interior o centro y está conectado, como ya señalamos, a *lavinñi* (medio, centro) con todas las asociaciones que eso implica. Además, se vincula a *lauelese'* (sus entrañas). Esta última vinculación tiene similitudes, pero también diferencias, con la encontrada por Gómez y Carpio (2018: 163) entre los toba del oeste. En ese caso el término para medianoche, *píyaq lawél*, se relaciona al término para estómago, *lawél*. En *moqoit* esta conexión no está presente, ya que estómago es *racoom*.

la práctica pueden existir algunas conversaciones, pero se darán en susurros o en voz muy baja y serán breves. Es un tiempo en el que, en general, no se dan historias o relatos sobre el cielo³⁰. Pero cuando hablamos de que es tiempo de silencio no nos referimos a una ausencia total de sonido. Así, especialmente en los entornos rurales, ciertamente hay sonidos de animales nocturnos, se escucha el ladrido esporádico de los perros o el canto de los gallos. Pero este fondo sonoro será parte del "silencio" nocturno excepto que algún sonido en particular llame la atención constituyéndose en "seña" (*netanec*) que anuncia presencias extrañas en las cercanías o algún peligro. Las entrañas de la noche se caracterizan también por ser un tiempo sin fuego y sin comida ni comensalidad. No se da la socialidad en torno al fuego ni los alimentos, que suelen hacerse presente en el resto del día de una u otra manera.

Pese a este escenario general, esta parte de la noche puede ser, como hemos señalado anteriormente, el tiempo de encuentros furtivos y de la manifestación de pasiones. Muchos de estos encuentros se producen en las cercanías de los caminos, pero algo internados en la obscuridad del monte. En nuestra experiencia etnográfica son frecuentes entre los jóvenes.

Otro escenario de pasiones en las altas horas de la noche, en el ámbito rural, es el "boliche"³¹. Espacio de venta de las más diversas

mercaderías, muchos de los "boliches" de campo expenden también bebidas alcohólicas. Quienes van allí a beber y a veces a jugar a las cartas o las bochas son hombres tanto de mediana edad como maduros, e incluso ancianos³². Si bien se va a beber al boliche en diferentes momentos del día, es más frecuente a partir del atardecer. Algunos pueden quedarse bebiendo hasta altas horas de la noche. Este lugar de la bebida, especialmente cuando se prolonga por la noche, es también espacio del relajamiento del control sobre las propias emociones que es la norma entre los *moqoit*. En especial podemos aquí ver aflorar la violencia y la agresión que durante la mayor parte de la jornada se encuentran muy controladas (Soich 2008; Altman 2017: 231-233). Es una suerte de socialidad alternativa a la socialidad doméstica junto al fogón, caracterizada por el compartir las bebidas alcohólicas en lugar de la comida. Antiguamente la bebida de miel o frutos fermentados -como la aloja de algarroba- jugaba entre los *guaycurú*, como entre muchos pueblos de América, un importante rol en circunstancias festivas de carácter comunitario especialmente durante los meses de abundancia de primavera y verano (Dobrizhoffer 1967-69[1783]: Vol. II, Cap. XXXV; Paucke 2010[1749-1767]: 205, 305-308). Estas fiestas estaban en general ligadas a la construcción de alianzas y liderazgos. Ciertamente en esas circunstancias se daba también la relajación de las normas de control

30. Como veremos más adelante esta ausencia de relatos no tiene en cuenta las circunstancias extraordinarias en las que justamente se dan los relatos más importantes y que, como veremos, exigen permanecer despierto toda la noche. Dichas circunstancias especiales, sin embargo, no pueden comprenderse cabalmente si no es en contraste con estas más habituales.

31. En comunidades periurbanas, pequeños quioscos con expendio de bebidas o almacenes domésticos pueden cumplir una función similar.

32. El consumo de bebidas alcohólicas parece haber sido ligado en general entre los *moqoit* a lo masculino (Soich 2008, Altman 2017) y la resistencia al beber suele verse como una demostración de masculinidad. Solo mujeres ancianas de prestigio parecen tener habilitado el acceso al alcohol, aunque no se las vea contemporáneamente consumirlo en los boliches. Soich (2008) y Altman (2017) señalan los conflictos que involucra el consumo de alcohol por parte de mujeres jóvenes.

sobre las propias emociones: los involucrados cantaban a viva voz sus hazañas durante toda la noche (Paucke 2010[1749-1767]: 220, 245, 309) y solían darse episodios de agresión verbal y física (Paucke 2010[1749-1767]: 85-86, 309). Pero ocurrían en un contexto regulado por el conjunto del grupo (Dobrizhoffer 1967-69[1783]: Vol. II, Cap. XXXV; Paucke 2010[1749-1767]: 86, 309). Este tipo de borracheras en contexto festivo han ido cambiando con el correr del tiempo y las modificaciones en las dinámicas sociales *moqoit* (López 2009b; Citro, González et al. 2006). Por otro lado, el fenómeno del consumo individual de bebidas alcohólicas comerciales, surgió y creció en el contexto de las relaciones con la sociedad no aborigen, e incluye factores que no estaban presentes en el pasado, ligados a las nuevas condiciones de vida y a la explotación.

En el pasado, en los grupos *guaycurú*, incursiones para el robo de ganado o acciones de guerra (Dobrizhoffer 1967-69[1783]: Vol. III, Cap. XLIII, p. 360) podían tener lugar durante lo profundo de la noche. En especial la consideración de la luna y sus fases era relevante en función de las condiciones de iluminación. También se refiere frecuentemente el uso de la Vía Láctea, Cruz del Sur y otros asterismos para orientarse en la noche durante este tipo de actividades. Por tanto, estas experiencias de movilizarse en medio de la noche han sido también contextos de experiencias del cielo nocturno. En el presente, el trabajo asalariado en explotaciones agrícolas es otro contexto que puede obligar a las personas a estar activas y en el exterior durante la noche, siendo esto fuente de temor y cuidados –ver (Wright 2008: 148) para el caso *qom*. Estas situaciones de exposición obligada a permanecer en el monte durante la noche generan la posibilidad de tener encuentros no

deseados con seres poderosos del cielo. Dichos encuentros, incluso cuando son buscados, no son sencillos de sobrellevar. Por ello, aunque el premio puede ser obtener dones y poderes, en general las personas procuran evitar las situaciones que puedan favorecerlos. Cuando estos encuentros se producen, la presencia de los seres en cuestión, genera a su alrededor un espacio-tiempo que remite al ámbito propio de dichos seres y del tiempo de los orígenes, lo que puede llevar a la manifestación, entre otros elementos, de frío, viento, lluvia o granizo. En el caso de los seres del cielo, estos encuentros inesperados son por tanto una posibilidad no buscada de experimentar de primera mano “el cielo” y en general provocan emociones ligadas al temor, que pueden llevar a serios estados de enfermedad vinculados a la pérdida del *Iqui'i* o “imagen-alma”.

De lo que antecede vemos que, como regla general, las entrañas de la noche no son tiempo de una experiencia cotidiana del cielo en estado de vigilia. Pero si se dan durante la misma y de manera cotidiana otro tipo de experiencias del cielo, que para los *moqoit* son igual o más significativas, y acontecen en lo que es entendido como otra dimensión del cosmos: los sueños.

EL SUEÑO COMO DIMENSIÓN DE LO REAL

Pablo Wright (2008; 2015) ha trabajado sistemáticamente la forma en que los sueños son experimentados por los *qom*. También existen interesantes trabajos sobre los sueños

entre los *pilagá* (García & Spadafora 2009; Idoyaga Molina 1988, 1995, 2000). Los *moqoit*, según lo que nosotros mismos hemos recogido entre ellos (López 2009a; 2013; 2017b; 2017a), comparten las ideas fundamentales que este autor comenta en su trabajo. En este sentido, podemos decir que para los *moqoit* los sueños (*le'guemataxac*) no son entendidos como un estado de la mente, una experiencia interna del sujeto, sino por el contrario son pensados como una dimensión del cosmos. De este modo lo que ocurriría durante los sueños es que los humanos tienen acceso a una escala de poder más próxima a la del tiempo de los orígenes. Ello, dadas las ideas *moqoit* de la corporalidad, implica entre otras cosas que el durmiente tiene acceso a regímenes corporales más variados que los que posee durante la vigilia. Por eso puede verse en el sueño con diversos cuerpos y puede adquirir otros sentidos y habilidades. Esta mayor escala de poder le permite también percibir a los seres poderosos que habitan el cielo, la tierra, el agua y el mundo bajo la tierra. En esa dimensión de la experiencia, los seres humanos podemos encontrarnos con estos seres, movernos a grandes distancias y, entre otras cosas acceder al espacio celeste. Esta experiencia es muchas veces descrita como una separación del *lqui'i* o imagen-alma del cuerpo del durmiente, la cual entonces puede viajar más libremente por el cosmos, aunque corriendo el riesgo de quedar atrapada y separada del cuerpo –ver Wright (2015) para el caso *qom*-. Durante el sueño, como señalan Wright (2008: 148-149) para los *qom*, los seres del cielo deambulan por la tierra y, como ya mencionamos, el cielo mismo está más próximo a esta. En ese momento pueden también actuar

de manera más directa sobre los humanos, atormentando a los durmientes u ocasionándoles daños y enfermedades. El hecho mismo de que se aparezcan al durmiente en sus sueños equivale a una búsqueda de establecer contacto también en el mundo de la vigilia. Es también un momento privilegiado de la acción shamánica, por la cual otros humanos pueden herir al durmiente. Todo esto se vincula a los consejos tradicionales sobre en qué forma debe orientarse el durmiente a modo de protección, con la cabeza al este, de modo de evitar la exposición de la mollera al oeste, dirección vinculada a la noche y sus seres poderosos. (Wright 2008: 147). En nuestro trabajo de campo (López 2009a: 224), pudimos constatar la práctica de enterrar en general a los muertos con la cabeza también hacia el este. En este caso la explicación que obtuvimos fue que así se logra que “la Sol alumbré al muerto”. Se trataría en este caso que el poder-luz –entendido como benéfico- de La Sol llene al difunto³³.

Ya que se trata de una dimensión de la existencia en la cual se puede estar en contacto cercano con los seres poderosos del cielo, las experiencias del espacio celeste durante el sueño son tomadas en cuenta por los *moqoit* como una fuente muy importante y de primera mano de información y conocimiento sobre el mismo.

33. Contrariamente Lehmann-Nitsche (1924-25a y b) menciona que los muertos *moqoit* se enterraban con la cabeza al norte. No hemos podido encontrar evidencias materiales o discursivas de esta idea en nuestro trabajo de campo.

EXPERIENCIAS EXTÁTICAS: EVANGELIO Y PI'XONAQ / PI'XONAXA

Otras experiencias muy importantes del cielo entre los *moqoit*, que suelen tener lugar en las entrañas de la noche, presentan vínculos tanto con los sueños como con las borracheras. Como los primeros, se vinculan al acceso a una dimensión del cosmos diferente a la de la experiencia ordinaria; como las segundas involucran el relajamiento de muchos de los estrictos controles del cuerpo que se tienen durante la vigilia³⁴. Son momentos en los que los *moqoit* se permiten explorar estados extáticos, en los cuales se dan "visiones" (*leuanaxanaxac/lauanaxanaxac*) que son entendidas como puertas a experiencias de encuentro con seres poderosos, de los que se puede obtener, mediante los pactos adecuados³⁵, dones y favores a cambio de respeto y del cumplimiento de diversas exigencias. En este caso nos concentraremos en los vínculos con la exploración de lo celeste de dos instancias extáticas cruciales: los viajes al cielo en los cultos evangélicos y los viajes al cielo durante las iniciaciones y combates shamánicos.

Desde los textos de los misioneros jesuitas (Dobrizhoffer 1967-69[1783]; Paucke 2010[1749-1767]) se ha mencionado repetidamente la centralidad de la experiencia de los shamanes (*pi'xonaq* y *pi'xonaxa*) en la conformación de la visión del mundo de los grupos *guaycurú*. En

trabajos previos (López 2013: 107; López y Altman 2017: 64) señalamos que los *pi'xonaq* y *pi'xonaxa moqoit* deben ser vistos como una suerte de combinación entre astronautas, exploradores, diplomáticos de escala cósmica, cosmólogos y cosmógrafos. Humanos especialmente poderosos, lo son por haber estado dotados del coraje suficiente para haber encarado el encuentro y la negociación con alguno/s de los diversos seres poderosos no-humanos que estructuran el mundo. La finalidad de ello es la obtención de dones y poder de parte de los mismos mediante el establecimiento de pactos. En este sentido no se diferencian de los pactos que todo *moqoit* debe hacer para llevar adelante la existencia, lo particular de los *pi'xonaq* y *pi'xonaxa* es la importancia de los no humanos en cuestión, la intimidad del pacto establecido y la cantidad de pactos que se sostienen. Es decir que en el fondo la gran diferencia es la cuota de poder que estos especialistas obtienen por llevar adelante pactos a los que otros no se animarían o para los cuales no están capacitados. Ese poder se concretiza en la incorporación al interior del propio cuerpo de entidades intencionales que actúan como ayudantes o enviados cuando el shamán realiza sus actividades. Como señala Wright (2015) para el caso *qom*, existe entre los *moqoit* un importante paralelismo entre el cuerpo del shamán que recibe estas entidades y la sonaja shamánica (*lasaquinata* en *moqoit*) en cuyo interior se ponían pequeños objetos de poder que representaban el poder del shamán. Como indica este autor, en el caso del cuerpo del shamán estas entidades se introducen de

34. Existen más conexiones entre visiones y borrachera. En primer lugar, el consumo de alcohol y tabaco en el pasado formaron parte de los modos de acceder a experiencias visionarias entre los *guaycurú*. Por otro lado, incluso hoy día, hemos podido recoger testimonios de personas que tuvieron experiencias de viajes al cielo tras una borrachera.

35. Estos pactos siguen en términos generales la dinámica descrita en el apartado sobre lo manso y lo arisco.

diversos modos, por ejemplo, mediante fluidos corporales como la saliva. Uno de esos modos es la mollera, entendida como una "apertura" en la parte superior del cráneo. Wright observa el paralelismo entre esta apertura y la de la parte superior de la sonaja shamánica, por la que se introducen los objetos de poder y que luego se sella con resina. Wright conecta este hecho con la recomendación tradicional ya mencionada, y también válida entre lo *moqoit*, de dormir con la cabeza al este, de modo de evitar la exposición de la mollera al oeste, dirección vinculada a la noche y sus seres poderosos.

El cuerpo, especialmente el cuerpo shamánico, debe llenarse, estar lleno (*rañichigui* en *moqoit*) de poder o entidades potentes. Estar vacío (*co'chigui* en *moqoit*) es estar a merced de las agresiones externas, de la enfermedad y la muerte, como lo ha señalado Wright (2015) entre los *qom*. Respecto al comienzo de este camino como *pi'xonaq* o *pi'xonaxa*, se señalan tanto experiencias de elección por parte de los seres no-humanos como de estudio junto a shamanes humanos y transmisión por parte de estos del poder. En todo caso es frecuente el relato de la experiencia iniciática del ascenso al cielo por medio árbol del mundo (*Nallagdigua*), entendido también como un camino (*nayic*) y que se identifica con la Vía Láctea. En ese peligroso trayecto, que se realiza durante la noche, en una experiencia que en algunos casos es descrita como ocurrida durante el sueño y en otros en un estado de carácter extático, en medio del monte y rodeado de secreto, el neófito debe enfrentarse a diversos poderosos del cielo y otras regiones del mundo y buscar pactar con ellos. Este tipo de encuentros son fuente importante de información sobre la

conformación y características del cielo para los *moqoit*. Son pensados como experiencias directas y personales del cielo.

Al menos algunos de los combates en los que se enfrentan diversos shamanes, hombres y mujeres, reeditan en algún sentido esta prueba iniciática. Según los relatos *moqoit* que hemos recogido, los shamanes en cuestión suben al árbol del mundo y tratan de derribarse unos a otros en un combate de poder en el que el derrotado puede morir. En estos combates una suerte de brillo luminoso o "campo de luz" (*lauaq*)³⁶ que rodea al shaman es la manifestación de su poder y los contendientes se arrojan "esferas de luz" para tratar de derribarse. Algo similar fue señalado por Wright (2015) entre los *qom*. Estos combates son también importantes como fuentes de experiencias del cielo.

Por otro lado, una parte importante de las curas shamánicas ocurren durante la noche, período durante el cual estos especialistas suelen recibir consultas y realizar curaciones. Esto además está conectado a que es frecuentemente durante la noche cuando se desarrolla la actividad de causar daño mediante acciones de poder shamánico. Los shamanes pueden estar, por tanto, intensamente activos durante la noche, del mismo modo que lo están los poderosos no-humanos y en contraste con lo que ocurre –al menos idealmente– con el resto de las personas³⁷. Wright menciona ejemplos *qom* de cómo este exceso de actividad nocturna puede hacer sentir agobiados a los *pi'xonaq* (Wright 2015: 40).

El evangelio es un complejísimo fenómeno socio-religioso desencadenado por las misiones

36. Es interesante que el término *lauaq* refiere al resplandor de las llamas o al de las estrellas.

37. Lo mismo se registra para los *qom* (Wright 2015) y los *pilagá* (Idoyaga Molina 2000: 8-43).

de diversas iglesias cristianas no católicas en el Chaco. Estas dieron origen a verdaderos procesos de resignificación del cristianismo protagonizados por grupos aborígenes chaqueños, fundados en las lógicas y supuestos de sus cosmovisiones previas (Miller 1979; Wright 1988; Wright 1990; 1992; Wright 2002; Wright 2015; Vuoto y Wright 1991; Ceriani Cernadas y Citro 2005). Los mismos estaban (y aún están) fuertemente ligados a la experiencia shamánica e incluyeron elementos resignificados del catolicismo. Agustina Altman (2017) aborda en detalle el proceso de construcción del campo del evangelio entre los *moqoit*. Aquí diremos que la experiencia extática, ligada a la experimentación del gozo (*netoonaxac*) y al pacto con el Espíritu Santo -entendido como el más potente de entre los poderosos seres no-humanos que habitan el cosmos- son centrales en la experiencia del

evangelio. Las danzas y el canto como mecanismos auxiliares para alcanzar el gozo, tienen también importantes conexiones con las prácticas shamánicas previas.

En dicho contexto, en los cultos y durante la oración para curar dolencias, son frecuentes las experiencias en las cuales creyentes evangelio viajan al cielo. Como hemos mencionado en otros trabajos (López 2013; López y Altman 2017), estos cielos del evangelio son cielos que incluyen un paisaje que es una resignificación de motivos bíblicos -como la Jerusalén celeste- desde la experiencia chaqueña. Así junto a los muros de la ciudad santa, los parientes difuntos del viajero pueden estar cultivando buen algodón en su campo del cielo. Los ángeles son frecuentes compañeros de estos ascensos al cielo, pero la dinámica de lo que allí ocurre, centrada en los dones que el viajero trae luego de pactar con alguna de las entidades celestes,



Figura 9. Los cultos en el evangelio, muchos de ellos nocturnos, son lugar de experiencias extáticas con importantes continuidades con la experiencia shamánica, que incluyen viajes al cielo. San Lorenzo, Pcia. de Chaco, Argentina, 2013. Cortesía: Agustina Altman.

incluyendo al Espíritu Santo, posee lógicas de fondo en profundo diálogo con la experiencia shamánica. El evangelio llevó ciertamente a un aumento en el valor otorgado a los seres del plano celeste como lo señala Wright (2015) para el caso *qom* y a una tendencia a asociar a estos con un poder menos ambiguo y más vinculado al bien (*no'uen* en *moqoit*). Pero en este sentido el caso *moqoit* parece presentar un menor impacto de los valores del cristianismo euro-norteamericano que el caso *qom* y por tanto una valoración más matizada por parte de los creyentes del pasado y de sus vínculos con el shamanismo. Los sueños también cumplen en el contexto del evangelio un rol central y se socializan dentro del género discursivo del testimonio que presenta importantes continuidades con los relatos de los shamanes de sus andanzas (Wright 2015; Altman 2017).

Por todo esto, los cultos del evangelio, frecuentemente nocturnos, son otro contexto crucial de exploración de las formas en que los *moqoit* construyen su conocimiento del cielo nocturno.

VELAR LAS ESTRELLAS

El último tipo de circunstancias en las que se rompe la norma general de que los humanos permanecen durmiendo durante la noche que abordaremos podemos denominarlas genéricamente “velas”. Como hemos comentado en trabajos anteriores (López 2009a: 194; 2009b) los jesuitas Dobrizhoffer y Paucke en el siglo XVIII relatan la importancia de los festejos por la reaparición de las pléyades, *Lapilalaxachi*, luego de su período anual de invisibilidad.

Mencionan que en este contexto era crucial permanecer toda la noche despierto esperando, justo antes del amanecer la visibilidad de *Lapilalaxachi*. Entre los ancianos *moqoit*, hoy en día hemos recogido frecuentemente la mención a la importancia de permanecer toda la noche en vela o despertarse antes del amanecer para esperar la reaparición de *Lapilalaxachi*. Muchos relatan que de no hacerlo el cabello encanece, lo cual parece estar ligado al hecho de que *Lapilalaxachi* sería el responsable de las heladas. De manera análoga, nos han relatado que para que un anciano narrara las historias de los antiguos (*lo'leentaxan*), se requería que el solicitante se dirigiera a la casa del anciano, le preparara una comida y bebida para animarlo y estuviera dispuesto a pasar toda la noche en vela escuchando el conjunto completo de todas las historias. Quedarse dormido durante este proceso acortaba la vida y se requería paciencia, fortaleza e interés para lograr mantenerse en vela. Entendemos que dormirse, y entrar por tanto en la dimensión onírica de la existencia, en el contexto en el que están siendo llamados e “invocados” los seres potentes y el tiempo fuerte de los orígenes implica ponerse en presencia demasiado próxima de un poder muy grande y que esa podría ser la causa del “acortamiento” de la vida. Por otra parte, no podemos descartar que para los seres a los que se hace presentes con el relato, que el oyente se duerma pueda ser visto como una falta al “protocolo” de la interacción (López 2017a).

¿QUÉ Y PARA QUÉ?

Otro punto fundamental a la hora de entender las experiencias del cielo de otra cultura es

comprender que existen experiencias intencionadas y no intencionadas del cielo. En el caso de las experiencias intencionadas, es de gran importancia preguntarse por cuales son las intenciones que guían dichas experiencias y a que aspectos de la interacción con el cielo se le presta atención a la hora de construirlas. En este sentido, cuando por ejemplo nos referimos a las impresiones visuales, si observar es un ver activamente, un mirar, se trata entonces de una actividad perceptiva que está guiada por patrones, planes e intenciones.

De lo que hemos discutido del caso *moqoit*, queda claro que el centro de su interés en el cielo está puesto en las relaciones con los seres poderosos que lo habitan. Lo crucial es entender que hacen estos seres, que buscan, que quieren, que pueden ofrecer y que peligro representan. De modo que lo que se busca en el cielo son señas (*netanec*) (López 2017b), indicios o pistas de los propósitos de estos seres voraces y fecundos. Se trata de mensajes a comprender, gestos que portan intenciones y potencia. Como ya hemos señalado (López 2017b: 19-20) desde esta perspectiva tanto los fenómenos muy regulares como los imprevisibles se constituyen en foco de interés. Dado que para ellos los seres celestes son seres animados e intencionales un comportamiento muy regular resulta fuera de lo común, del mismo modo que un comportamiento muy irregular, de modo que ambos "llaman la atención" o concitan el interés, ya que pueden aportar nueva información sobre esos otros y por lo tanto se constituyen en seña.

En función de estos intereses y de las peculiares concepciones del cuerpo y las vías de acceso al conocimiento que se desprenden de la cosmovisión *moqoit*, podemos plantearnos que rasgos del cielo suelen resultar significativos para ellos. En primer término, creemos que ya

hemos establecido que la experiencia del cielo *moqoit* no depende solo de la vista. No se trata meramente de un "observar" o un "mirar", sino que los demás sentidos entran también en juego. De hecho, al tratarse de vínculos con seres intencionales y sociales, los *moqoit* también utilizan aquellas habilidades perceptivas globales que están ligadas a la valoración de interacciones interpersonales.

Si comenzamos explorando los elementos visuales, podemos mencionar que un *elemento* importante suele ser la constatación de la presencia o ausencia de determinados rasgos del cielo (como por ejemplo las pléyades). Pero dicha constatación es más compleja que la simple comprobación de si el astro es físicamente visible para el ojo humano. Como bien lo señala Gómez (2011) para el caso de la valoración de la presencia de *Dapichí* entre los toba del Oeste, se trata de que el rasgo celeste en cuestión se encuentre en las zonas del cielo o circunstancias que lo cargan de significado, no simplemente que esté por encima del horizonte y "físicamente" visible.

Otro elemento al que se suele prestar atención es a la variación en la intensidad del brillo (leída muchas veces en términos de una escala de poder). El contraste entre brillo y oscuridad también es relevante, utilizándose a la hora de valorar formas significativas tanto motivos brillantes sobre fondo oscuro, como oscuros sobre fondo brillante, así como combinaciones de ambos.

Aspectos que suelen jugar un rol en la determinación del carácter del rasgo del cielo en cuestión, son el color (el blanco y el rojo suelen ser considerados significativos, así como un color diferente a lo habitual o esperable), la posición en el cielo o relativa a otros rasgos, el estar formando un grupo o aislado, la naturaleza puntual o difusa del mismo. El centelleo, así

como los cambios de color asociados al mismo, es importante, especialmente si es intenso (suele asociarse a una danza o baile *-rasot*).

Es muy habitual que los *moqoit* asocien sensaciones táctiles, como el frío, el calor o la humedad, a sus experiencias del cielo. En este sentido las variaciones atmosféricas que se dan en proximidad temporal a determinado fenómeno astronómico son analizadas junto con este ya que se entiende que existen profundos lazos entre los seres celestes, la atmósfera y el agua. Los sonidos también son importantes, desde aquellos vinculados a la entrada de un bólido en la atmósfera hasta las voces con las que los seres del cielo se dirigen a sus interlocutores humanos, incluyendo como dato central el idioma en el que lo hacen (López 2017b).

En términos de las sensaciones globales que resultan de la interacción con seres del cielo las emociones de temor o espanto, acogida, gozo, familiaridad o confianza, distancia, y deseo son algunas de las más usualmente referidas.

MIRAR Y SER MIRADO

Si por simplicidad retomamos el vocabulario visual para referirnos a la experiencia *moqoit* del cielo, podremos ver que una consecuencia más que se desprende de la idea base de que el vínculo con el mismo es un vínculo con seres sociales e intencionados es el hecho de que no se trata entonces solo de mirar sino también de la posibilidad de ser mirado. Retomando una concepción más amplia de la experiencia del cielo, podríamos decir que la cuestión es prestar atención y ser notado por otros. Cuando los

humanos prestan atención el cielo y se exponen a su contacto, quedan por ese mismo acto disponibles a la inspección por parte de esos otros. Dado que además dichos seres poseen más poder y facultades más agudas que las de los humanos, en el acto del vínculo con el cielo son los seres del cielo quienes tienen más posibilidades de obtener información. En la mayoría de los casos la falta de interés de los seres del cielo en los humanos es entendida como una protección contra esta desventaja. Pero cuando la voracidad de los poderosos del cielo se posa en la tierra, las cosas pueden ser distintas.

Un caso paradigmático es la situación que se da cuando Luna se acerca en el cielo a alguna estrella brillante. En esas circunstancias muchas mujeres *moqoit* interpretan que ese poderoso seductor está en búsqueda de pareja y que es riesgoso exponerse fuera de la casa a ser vistas por él. Se trata entonces de evitar el cielo, de esconderse de la presencia celeste o pasar desapercibidos a la misma. Una de sus modalidades es permanecer en el interior de la casa. Pero hay otras más sutiles, como cuando se recomienda no señalar a las estrellas o el arcoíris para evitar el riesgo de que estos presten atención al humano que señala e interpreten el gesto como una falta de cortesía. En el mismo sentido deben entenderse las renuencias de algunos *moqoit* a hablar demasiado explícitamente de cuestiones referidas al cielo. El hablar de alguien, es una forma de llamarlo, de buscar entrar en contacto y por lo tanto evitar la mención es una forma de evitar esa interacción con el cielo.

REFLEXIONES FINALES

En este artículo nos hemos planteado proponer, a partir de un estudio de caso, una perspectiva metodológica para contribuir a explicitar algunos de los puntos a tener en cuenta para tomar etnográfica y antropológicamente en serio la idea de la astronomía como práctica socio-cultural. Como criterio general entendemos que se trata de restituir las “prácticas astronómicas” al conjunto de la vida social de la que forman parte y que les da en cada caso su sentido, es decir ubicarlas en el mundo de la vida al que pertenecen. En este sentido nos propusimos discutir una instancia que suele darse por descontado en el abordaje de los saberes sobre el cielo: la “observación”. Se la considera tan cercana a los aspectos “meramente fisiológicos” de la vida humana, que al estudiar ese contacto sensible con el cielo en otras sociedades los investigadores suelen naturalizar un sinfín de supuestos de la astronomía académica occidental. El primero de estos supuestos está presente en el propio término que suele emplearse para describir estas prácticas: “observación del cielo”. No en todos los contextos el vínculo sensible con el cielo está mediado solamente por el sentido de la vista. De hecho, la propia idea de asumir que lo que personas de cualquier cultura “observan” en el cielo son “fenómenos impersonales” u “objetos” trae aparejada todo un conjunto de suposiciones con consecuencias de largo alcance para nuestra comprensión de sus sistemas de prácticas y conocimientos sobre lo celeste. En el caso específico de las experiencias del cielo nocturno, ponerlas en contexto implica evidentemente preguntarse qué es la noche para esa cultura, es decir requiere una verdadera “antropología de la

noche” (Galinier 2016).

Solo mediante una real indagación etnográfica y el extrañamiento que esta supone podremos dar cuenta de la forma particular en que cada sociedad se vincula y construye el cielo. Y solamente desde allí podremos elaborar comparaciones fecundas entre diversas formas de construir y gestionar este vínculo. En línea con esta relevancia de una perspectiva etnográfica decidimos, en lugar de plantear esta cuestión en forma general y abstracta, hacerlo a partir del abordaje de un caso concreto: el de las prácticas y saberes sobre el cielo de los aborígenes *moqoit* del Chaco argentino. Para lograr nuestro objetivo hemos trabajado a partir de material de campo reunido a lo largo de veinte años y sistematizando observaciones realizadas en publicaciones previas para construir un panorama unificado de los sentidos generales que actúan como telón de fondo de la experiencia *moqoit* del cielo, anclándola en una perspectiva histórica mediante el uso de fuentes documentales. A lo largo de nuestros análisis hemos tratado de poner en evidencia las diferencias entre los supuestos de la astronomía académica occidental y los de nuestros interlocutores *moqoit* de modo de ilustrar lo que no habríamos podido advertir de persistir en sostener como natural y obvia nuestra propia mirada sobre el cielo.

Debimos discutir en este contexto las peculiares características, porosas y multiformes de las ideas *moqoit* sobre los cuerpos. Regímenes corporales que depende del poder de cada ser y la posibilidad de establecer pactos que implican incorporar al propio cuerpo entidades intencionales. Todo ello da lugar a un completo abanico de regímenes sensoriales y tiene por tanto grandes consecuencias para las formas en las que se constituyen las experiencias de lo celeste.

Al analizar el caso, como marco general hemos llamado la atención sobre el carácter de ámbito potente, fecundo, necesario y peligroso que el cielo tiene para los *moqoit*. También señalamos la relevancia que tiene para los *moqoit* el hecho de que las características de ese territorio celeste se vinculan a las del tiempo de los orígenes del cosmos y derivan de las de los poderosos seres no-humanos que lo habitan. Seres con intenciones, apetitos e intereses; seres con una vida social. Los humanos necesitan entrar en relación con estas sociedades del cielo, unas relaciones marcadas por una enorme desigualdad de poder. Es en el contexto de dichas relaciones que los *moqoit* están interesados en el cielo, o mejor en los seres que habitan el cielo y lo que de ellos hay que temer, desear y esperar. Es por eso que lo miran buscando señas, indicios de sus comportamientos e intenciones. Mostramos también como esta caracterización del cielo lo ubica en una posición central entre todo un conjunto de territorios de lo arisco, voraz, no-domesticado, potente y peligroso. Regiones del paisaje terrestre, como el monte y el agua, poseen características análogas. En contraste con todos ellos el ámbito de lo doméstico se constituye en el territorio de lo familiar, humano, moderado, socializado y necesitado de poder. En ese contexto, el patio común se nos presentó como uno de los espacios fundamentales para la experiencia *moqoit* del cielo.

Esta exploración del marco espacial de la vida *moqoit* se complementó con la exploración de sus aspectos temporales. Así vimos que también en este sentido había porciones del tiempo de carácter arisco, fecundo y primigenio. La noche, ligada al frío y al clima del tiempo de los orígenes, es un tiempo fuerte. Pero no es un tiempo "homogéneo" sino complejamente construido de diversas partes de distinta

"cualidad". Los crepúsculos son momentos de importancia central a la hora de los vínculos en estado de vigilia entre el cielo y la tierra. Momentos bisagra en los que se produce gradualmente el cambio del régimen diurno al nocturno, se caracterizan por sus sombras largas, falta de claridad de las imágenes y transición entre el espacio doméstico y el espacio de lo otro. Serán estos momentos muy importantes para la experiencia del cielo y a los que nuestros interlocutores se referirán implícitamente cuando nos hablen de que "vieron algo durante la noche". Pero a pesar de sus similitudes, ambos crepúsculos no son iguales. Por una parte, las horas previas y posteriores al crepúsculo vespertino se caracterizan por la reunión de la familia extensa, la comensalidad, el fuego y las historias. Por otro lado, el crepúsculo matutino, a pesar de estar también marcado por el fuego, se relaciona con la soledad y el silencio. Durante la jornada de luz, el mediodía se transforma también en un tiempo privilegiado, que remite a lo nocturno y lo no-humano. En ese tiempo especial el cielo es también protagonista, y las sombras –ahora duras y breves– vuelven a ser una señal de importancia.

Al abordar las "entrañas de la noche" nos encontramos con que este período está caracterizado como espacio de reclusión de lo humano y expansión de los poderes de lo extraño. Hemos visto que, como norma general, los *moqoit* descansan y evitan encontrarse muy de cerca con los seres del cielo que en ese momento se encuentran en su máxima potencia. Pero ello, contrariamente a lo que podríamos suponer, no implica la ausencia de experiencias del cielo. Los seres celestes se abren camino hacia los humanos de diversas formas. Exploramos en ese sentido el rol de los sueños como dimensión potente del cosmos y

ventana al encuentro con los no-humanos. De forma similar, nuestra discusión sobre las experiencias extáticas en el contexto shamánico y en el del evangelio nos permitieron encontrarnos con otras experiencias del cielo, que acontecen de noche, pero no dependen de la observación en estado de vigilia de las estrellas. Viajes al cielo y experiencias personales de la estructura última del cosmos que acontecen en el contexto de una verdadera diplomacia cósmica se revelaron cruciales. De modo que pese a lo que se podría haber supuesto, los *moqoit* no solo tienen experiencias de su cielo desde la distancia, sino que bajo circunstancias especiales y teniendo una cuota adecuada de coraje y poder algunos pueden viajar hasta allí. Estas experiencias visionarias son fundamentales en la construcción de los modelos del cosmos sobre los que se organizan luego otras experiencias. De ese modo ámbitos que podrían haberse visto como completamente separados son entendidos como directamente conectados, como es el caso del cielo, el agua y el inframundo.

Analizamos también como no son solamente las experiencias extáticas las que interrumpen el descanso general en el que se encuentran por la noche la mayoría de los *moqoit*. Ciertas actividades particulares, como furtivos encuentros amorosos, borracheras, trabajos en el campo, las ya raras cacerías nocturnas y las antiguas incursiones guerreras, obligan eventualmente a algunos a arriesgarse en lo profundo de la noche. Será entonces que, corriendo el riesgo de encuentro indeseados con los no-humanos, los *moqoit* se guiarán en la oscuridad por las posiciones de las señas del cielo como el gran camino de la Vía Láctea, la luna, la Cruz del Sur y otras estrellas. Otro contexto crucial en el que no se duerme por la noche, aunque en este caso desde la relativa

seguridad del espacio doméstico, es el de velar en momentos especiales como la víspera de la salida helíaca de las pléyades, o durante el relato del ciclo completo de historias del tiempo de los orígenes.

En última instancia vimos cómo, cuando se trata del vínculo de un cielo entendido esencialmente como espacio habitado, no se trata solo de buscarlo, sino que además el cielo nos busca a nosotros. Es por ello que más de una vez los *moqoit* tratarán de evitar el cielo, para no quedar a merced de los sentidos de los seres no-humanos que lo habitan. Este aspecto de la evitación del cielo es tan importante como su búsqueda activa para entender el vínculo *moqoit* con lo celeste.

Lo que creemos que ha quedado claro del ejemplo etnográfico analizado, es que cosas que para el investigador pueden resultar supuestos obvios no lo son. Nuestra tarea en tanto investigadores en astronomía cultural es dar cuenta de los universos de sentido de las sociedades que estudiamos en lo que refieren al cielo. Ello implica hablar de mundos y cielos que no necesariamente serán los nuestros y sobre los que no es nuestra tarea pronunciarnos metafísicamente. No nos corresponde decidir si hay un cielo o muchos, o cual de todos los cielos bajo los que viven los humanos es "más correcto". Nuestra tarea es comprender las condiciones socio-culturales que hacen posible que una determinada cultura florezca bajo el cielo que la cubre y haya diseñado los mecanismos que emplea para conocerlo y vincularse con él. Solo podremos lograrlo adoptando esta actitud metodológica general, que la antropología se ha planteado históricamente como horizonte.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a mis interlocutores *moqoit* en Chaco y Santa Fe, sin cuya enorme generosidad este trabajo sería imposible.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Altman, Agustina

2017 El camino del evangelio. Cristianismos y modernidades entre los mocoví del Chaco austral. Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Blixen, Olaf

1991 "La mujer estrella. Análisis de un mito sudamericano." *Moana. Estudios de Antropología IV*(1): 1-27.

Bloor, David

1998 *Conocimiento e imaginario social*. Barcelona, Editorial Gedisa.

Braunstein, José, S. A. Salceda, Horacio A. Calandra, M. G. Méndez y S. O. Ferrarini

2002 "Historia de los chaqueños-Buscando en la "papelera de reciclaje" de la antropología sudamericana." *Acta Americana. Journal of the Swedish Americanist Society 10*(1): 63-93.

Buckwalter, Alberto S.

1995 *Vocabulario Mocoví*. Edición provisoria ed. Elkhart, Indiana: Mennonite Board of Missions.

Ceriani Cernadas, Cesar y Silvia Citro

2005 El movimiento del evangelio entre los tobas del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica. En: *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*. B. Guerrero Jiménez, Ed. Iquique, Chile, Ediciones Campus, Universidad Arturo Prat y Ediciones El Jote Errante: 111-170.

Citro, Silvia , Modesto González, Adelina Lanchi, Josefina Matori, Juan Nactiqui, Delfino Nactiqui, Juan Palacios, Alfredo Salteño, Ángela Sistales, Vázquez Teoti, Raúl Teoti y Pablo Vázquez

2006 *La Fiesta del 30 de Agosto entre los mocovíes de Santa Fe*. Buenos Aires, Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

Cordeu, Edgardo y Alessandra Siffredi 1971 *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino*. Buenos Aires, Juarez Editor.

Dobrizhoffer, Martín

1967-69[1783] *Historia de los abipones*. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Departamento de Historia.

Eliade, Mircea

1994[1963] *Mito y realidad*. Colombia, Editorial Labor.

Galinier, Jacques

2016 *Una noche de espanto. Los otomíes en la obscuridad*. México, UICEH, Société d'ethnologie, CEMCA.

Giménez Benítez, Sixto, Alejandro Martín López y Anahí Granada

2002 "Astronomía Aborigen del Chaco:

Mocovíes I: La noción de nayic (camino) como eje estructurador." Scripta Ethnológica XXIII: 39-48.

Gómez, Cecilia

2017 "Notas para una cartografía oral del cielo entre los tobas del oeste formoseño." Bulletin de l'Institut français d'études andines 46(2): 311-329.

Gómez, Cecilia y María Belén Carpio

2018 "Ahéwa likí?i: el reloj y la jornada entre los toba del oeste de Formosa (Guaycurú, Argentina)." Espaço Ameríndio 12(1): 144-173.

Gómez, Cecilia Paula

2011 The youth and old age of Dapi'chi (the Pleiades): frosts, air carnations, and warriors. En: Archaeoastronomy and Ethnoastronomy: Building Bridges between Cultures, proceedings of the International Astronomical Union Symposium Nº 278, Oxford IX International Symposium on Archaeoastronomy. C. L. N. Ruggles, Ed. Cambridge, Cambridge University Press: 50-57.

Gordillo, Gastón

1999 The bush, the plantations, and the "devils": culture and historical experience in the argentinean Chaco, Graduate Department of Anthropology, University of Toronto, National Library of Canada.

Guevara, José

1969[1764] Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán. En: Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de la Provincias del Río de La Plata.

Ilustrados con Notas y Disertaciones por Pedro De Angelis [1836]. Con prólogo y notas de Andrés M. Carretero. P. De Angelis, Ed. Buenos Aires, Editorial Plus Ultra. Tomo I: 499-830.

Idoyaga Molina, Anatile.

1983 "Modos de clasificación de la realidad en la cultura Pilagá." doctorado en antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

1988-89 "Categorías clasificatorias entre los pilagá." Scripta Ethnologica XII: 91-103.

1995 "Ambitos cosmológicos y alteridad existencial entre los pilagá." Scripta Ethnologica XVII: 7-28.

1996. "The Pilagá representation of the night." Latin American Indian Literatures Journal 12 (2): 132-145.

2000 Shamanismo, Brujería y Poder en América Latina. Buenos Aires: CAEA-CONICET.

INDEC

2015 Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010: Censo del Bicentenario. Pueblos originarios. Buenos Aires, Instituto Nacional de Estadística y Censos.

Iwaniszewski, Stanisław

1991 "Astronomy as a Cultural System." Interdisciplinarni izsledvaniya 18: 282-288.

2009 "Por una astronomía cultural renovada." Complutum 20(2): 23-37.

Lehmann-Nitsche, Roberto

1924-25a "La Astronomía de los Mocoví." Revista del Museo de La Plata 28, Tercera serie(Tomo IV, Mitología sudamericana VII): 66-79.

1924-25b "La Astronomía de los tobas (segunda parte)." Revista del Museo de La Plata 28, Tercera serie,(Tomo IV, Mitología sudamericana X): 181-209.

López, Alejandro Martín

2009a 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.

2009b Las Pléyades, el sol y el ciclo anual entre los mocovíes. En: VI Congreso Argentino de Americanistas, 2008. E. Cordeu, Ed. Buenos Aires, Argentina, Sociedad Argentina de Americanistas. Dunken: 257-277.

2012 Astronomía y grupos aborígenes: pensando la construcción social del cielo. En: Lecturas del Cielo: Libros de Astronomía en la Biblioteca Nacional. G. I. Míguez, Ed. Buenos Aires, Teseo: 23-31.

2013 Las texturas del cielo. Una aproximación a las topologías *moqoit* del poder. En: Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad. F. Tola, C. Medrano y L. Cardín, Eds. Buenos Aires, Asociación Civil Rumbo Sur: 103-131.

2016 A Topology of Power: Sky and Social-Space in the Argentinean Chaco. En: Astronomy and Power. How Worlds are structured. Proceedings of the 18th International Conference of the Société Européene Pour l'Astronomie Dans La Culture (SEAC), August 30-September 4, 2010, Gilching, Alemania. M. Rappenglük, B. Rappenglük, N. Campion y F. Silva, Eds. Oxford, Archaeopress, BAR International Series monograph 2794: 217-221.

2017a "Encuentros cercanos: Historias de las relaciones de los *moqoit* con una poderosa del cielo." *Antropológicas* Año 21, 28(1): 41-72.

2017b "Las Señas: una aproximación a las

cosmo-políticas de los *moqoit* del Chaco." *Etnografías Contemporáneas* Año 3(4): 92-127.

López, Alejandro Martín y Sixto Giménez Benítez

2009 Monte, campo y pueblo: El espacio y la definición de lo aborígen entre las comunidades mocovíes del Chaco argentino. En: Paisaje, espacio y territorio. Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América Latina. N. Ellison y M. Martínez Mauri, Eds. Quito, editorial Abya Yala: 163-179.

2010 "Los cielos de la humanidad ¿Qué es la astronomía cultural?" *Ciencia Hoy*. Revista de divulgación científica y tecnológica de la Asociación Ciencia Hoy 20(116): 17-22.

López, Alejandro Martín y Agustina Altman

2017 "The Chaco Skies. A Socio-Cultural History of Power Relations." *Religion and Society: Advances in Research* 8: 62-78.

López, Alejandro Martín, Sixto Giménez Benítez y Anahí Granada

2004 El tiempo entre los mocovíes del Chaco argentino. VI Congreso Latinoamericano de Historia de las Ciencias y la Tecnología. Buenos Aires, Sociedad Latinoamericana de Historia de la Ciencias y la Tecnología.

Miller, Elmer S.

1979 Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad. México, Siglo XXI Editores.

Müller, Friedrich Max

1892 *Natural religion*. London, Longmans, Green, and Co.

Nates Cruz, Beatriz

2000 De lo bravo a lo manso. Territorio y sociedad en los Andes (Macizo colombiano). Quito, Ecuador, Abya-Yala.

Otto, Rudolph

2008[1936] Lo sagrado. Buenos Aires, Claridad.

Paucke, Florián

2010[1749-1767] Hacia allá y para acá (memorias). Santa Fe, Ministerio de Innovación y Cultura de la Provincia de Santa Fe.

Ruggles, Clive y Nicholas Saunders, Eds.

1993 Astronomies and Cultures. Niwot, Colorado, University Press of Colorado.

Soich, Darío

2008 Relaciones de género, negociación y disputa en grupos mocoví del Chaco austral: el "tumbarse" con bebidas alcohólicas como diacrítico corporal indígena durante la Fiesta del 30 de Agosto. En: IX Congreso Argentino de Antropología Social, Fronteras de la Antropología, Mesa de trabajo 'Antropología del Cuerpo', Ed. Eds., Posadas, Misiones, Argentina, Departamento de Antropología Social, Programa de Postgrado en Antropología Social, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones.

Terán, Buenaventura

1998 El cambio del año y el tiempo cíclico en la cosmovisión Mocoví. En: II Congreso Argentino de Americanistas, 1997. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Americanistas. Tomo I: 239-274.

Manuscrito inédito. Gentilicios endoétnicos y

exoétnicos mocovés.

Tola, Florencia

2012 Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco argentino. Buenos Aires, Biblos.

Vuoto, Patricia y Pablo Wright

1991 Crónicas del Dios Luciano. Un culto sincrético de los Toba Pilagá del Chaco Argentino. En: El mesianismo contemporáneo en América Latina. A. Barabas, Ed.

Wright, Pablo

1988 "Tradición y Aculturación en una organización socio-religiosa Toba contemporánea." Cristianismo y Sociedad(95): 71-87.

1989/90. "Gentilicios Toba. Estudio preliminar del área centro-sur de la provincia de Formosa." Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco Informe de avance 1989/90: 1-21.

1990 "Crisis enfermedad y poder en la Iglesia Cuadrangular Toba." Cristianismo y Sociedad XXVIII/3(105-Pentecostalismo y milenarismo): 15-37.

1992 "Toba Pentecostalism Revisited." Social Compass 39(3): 355-375.

2002 "L' 'Evangelio': pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin." Social Compass 49(1): 43-66.

2008 Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba. Buenos Aires, Biblos.

2015 "Sueño, shamanismo y Evangelio en los Qom (Tobas) del Chaco argentino." Sociedad y Religión XXV(44): 30-61.