

Antropología del tiempo
El caso mocoví

Gonzalo Iparraguirre

Antropología del tiempo
El caso mocoví



Iparraquirre, Gonzalo

Antropología del tiempo. El caso Mocoví. - 1a ed. - Buenos Aires : Sociedad Argentina de Antropología, 2011.

140 p. ; 21x15 cm.

ISBN 978-987-1280-20-9

1. Antropología. I. Título
CDD 306

Fecha de catalogación: 09/09/2011

*Colección Tesis de Licenciatura dirigida por
el Dr. Leandro Luna (CONICET / Museo Etnográfico J. B. Ambrosetti)*

Comité Asesor

Lic. Carlos A. Aschero (CONICET / Instituto de Arqueología, Universidad de Tucumán)

Dra. Claudia Briones (CONICET / Universidad de Buenos Aires)

Dr. Francisco R. Carnese (CONICET / Universidad de Buenos Aires)

Dr. Víctor A. Durán (CONICET / Universidad Nacional de Cuyo)

Dra. Cecilia Hidalgo (Universidad de Buenos Aires)

Dra. Ana María Lorandi (CONICET / Universidad de Buenos Aires)

Dra. Alejandra Siffredi (CONICET / Universidad de Buenos Aires)

Dra. Myriam Tarragó (CONICET / Universidad de Buenos Aires)

Dr. Hugo D. Yacobaccio (CONICET / Universidad de Buenos Aires)

Dra. Lidia Nacuzzi (CONICET / Universidad de Buenos Aires)

La Tesis de Licenciatura "Construcción de Temporalidad en Grupos Mocovíes de la Provincia de Chaco" fue dirigida por el Dr. Pablo Wright y su defensa se llevó a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires el 18 de junio de 2010. Fueron sus jurados la Dra. Silvia Citro y Dr. César Ceriani Cernadas.

Mail del autor: gonipa@gmail.com

Diseño de tapa: Héctor Fazio

Composición de originales: Beatriz Bellelli

bbellelli@yahoo.com.ar

© 2011 by Sociedad Argentina de Antropología

Sociedad Argentina de Antropología

Moreno 350. (1091) Buenos Aires

sociedadargentinaantropologia@yahoo.com

Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del "copyright", bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra, por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

*Dedicado a mis padres
Mirta Esther Álvarez y
Carlos Dante Iparraguirre*

INDICE

AGRADECIMIENTOS	9
PRÓLOGO	11
CAPÍTULOS	
1. Introducción y Enfoque Teórico-Methodológico	13
1.1 Preguntas, hipótesis y objetivos	15
1.2 Método rítmico	19
1.3 Estado de la cuestión	23
1.4 Antecedentes bibliográficos	28
2. Tiempo y temporalidad	45
2.1 Definiciones de tiempo y temporalidad	45
2.2 El problema tiempo en filosofía	49
2.3 El concepto tiempo en ciencia	54
2.4 Espacio y espacialidad	57
2.5 Temporalidad hegemónica	59
2.6 Temporalidad originaria	62
3. Temporalidad Mocoví	69
3.1 Los mocovíes: historia, cultura y sociedad	69
3.2 La región de estudio y su imaginario	72
3.3 Colonización de la temporalidad en Chaco	74
3.4 Reducciones mocovíes: fronteras de temporalidades	76
4. Rítmicas y contextos: Chaco y Buenos Aires	83
4.1 Ritmo de vida cotidiano	83

4.2 Ciclos estacionales, astros y lenguaje	89
4.3 Música, mitos y narrativas	97
4.4 Ritmos de trabajo y política	108
4.5 Rítmicas urbanas y virtuales	116
5. Consideraciones finales	123
5.1 Temporalidad, historia y poder	123
5.2 Conclusiones	127
BIBLIOGRAFÍA	131

Agradecimientos

En primer lugar mi agradecimiento es hacia mi director Pablo Wright, por su paciencia desde aquella primera vez que le propuse hacer esta investigación cuando solo era una idea, y por su genialidad para saber escuchar mis locuras y direccionarlas en un sentido convergente.

A Alejandro López, quien tuvo la gentileza de presentarme ante las comunidades Mocoví en Chaco y con quien compartí varias discusiones y vivencias estando en Chaco. A Paulo Campano por la invitación a participar de la realización del espectáculo *Nayic Moqoit*.

En Chaco, a todas las familias Mocoví, especialmente a Marcos y Francisco Gómez, Marcelo Capanci, Pedro Chico, Sixto Lalecorí, Julia Mocoví, Alfredo Salteño, Felipa Lalecorí, Marcelo Ruiz y todos los niños que conocí. A Oscar González y Soledad en Charata, quienes siempre me recibieron con gentileza en su casa y colaboraron con mi estadía en Chaco.

De la Universidad de Buenos Aires, agradezco a Eduardo Cordeu, Cecilia Hidalgo, César Ceriani Cernadas, Silvia Citro, Dagui Cairns, Claudia Briones, Morita Carrasco, Guillermo Wilde, Claudia Guebel, Carlos Reynoso, Adriana Stagnaro, María de Hoyos, Ana María Lorandi, Marcelo Levinas, Alberto Onna, Elías Prudent Leiva, Roberto Molinari, Lorena Ferraro y Jorge Tomasi, con quienes discutí varias de las ideas aquí propuestas y siempre fueron amables y sinceros con sus comentarios. A mis amigos durante la cursada: Natalia Cler, Pablo Ilari, Ignacio Tangredi, Agustín De Ormaechea, Ana Lis Rodríguez Nardelli, Ignacio Roca y Diego Santos.

En el Museo Etnográfico a Andrea Pegoraro, Vivian Spoliansky, José Antonio Pérez Gollan, Marta Dujovne, Fernando Veneroso, Verónica Jeria, Verónica Staffora, Silvana Di Lorenzo, Yolanda Velo, Myriam Tarragó, Alejandra Reynoso, Alejandra Roca, Javier Nastri, Eugenia Cantero, Mónica Ferraro, Eduardo Jopia y tantos otros a quienes allí conocí.

De la Universidad de Barcelona, agradezco a Eliseu Carbonell su gentileza de colaborar con mi investigación a la distancia. Al personal del Parque Tornquist y amigos de las Sierras de Ventania, con quienes compartí reflexiones sobre la tesis durante la última etapa de escritura.

A mis amigos Héctor Fazio y Sebastián Ardenghi, por la permanente lectura del escrito, los planteos aportados y el trabajo en equipo que logramos. A Guillermo Goicochea y Karen Garrote, con quienes discutimos estos temas desde el comienzo de la carrera y aún lo seguimos haciendo. A mis tíos Mabel y Manuk, y mis primos Jessica, Yanela y Haig, por la amabilidad de todos esos años y los asados en Florida.

A la Sociedad Argentina de Antropología por la posibilidad de editar esta tesis, y en particular a Leandro Luna por su interés y colaboración en la edición final del libro.

A Jorgelina Rotellini, por su paciencia infinita, su alegría, su ímpetu y su corazón gigante. A Dante por estimularme a terminar la tesis y darme energía en todo instante. A Marta Mina y toda la familia de Jorgelina que también me han ayudado mucho durante estos años. A mis hermanos Javier y Maite, quienes han soportado mi insistencia por el tiempo más que nadie y siempre escucharon mis ideas y mis gritos. A toda la familia Iparraguirre, por estar y por ser familia. A mis viejos Carlos y Mirta, por todo lo que me estimularon a hacer, a reflexionar y a comprender.

Una vez más, a lo amigos mocovíes, *niachik* (gracias).

Prólogo

El objetivo principal de esta investigación es llegar a demostrar que es posible aprehender el tiempo de modo diferente a como actualmente se lo concibe en el pensamiento científico occidental, y que por lo tanto es posible pensar al tiempo desde nuevas interpretaciones. Se parte de la distinción conceptual entre tiempo y temporalidad para llegar a estudiar la temporalidad mocoví como ejemplo de temporalidad no-hegemónica y también como conocimiento antropológico a incorporar al estudio científico del tiempo.

La investigación se articula en cinco capítulos complementarios. El primer capítulo presenta la introducción y el enfoque teórico-metodológico que sostiene y estructura la tesis, integrando las herramientas teóricas y prácticas a través de las cuales se desarrolla la investigación. Se describen los antecedentes de estudios antropológicos sobre temporalidad, desglosando los elementos teóricos recopilados para realizar el trabajo de campo. También se presenta el método rítmico como instrumento de análisis creado para comprender problemáticas de tiempo y temporalidad en términos de rítmicas culturales.

El segundo capítulo introduce las diferencias semánticas entre tiempo y temporalidad, explorando las diferentes definiciones y sentidos de los conceptos y remarcando que esta tesis sólo se dedica a estudiar temporalidad; también se proponen las definiciones propias que atraviesan los siguientes capítulos. Se presentan los antecedentes filosóficos que nutren al enfoque teórico de la investigación, al realizar el seguimiento de la construcción de la categoría tiempo y el uso científico que se viene dando a esta categoría.

El tercer capítulo se focaliza en los elementos históricos y socioculturales que permiten construir la temporalidad mocoví como objeto de estudio. Se desarrolla el concepto de temporalidad originaria en función

complementaria al de temporalidad hegemónica. Ambos conceptos constituyen la médula de esta investigación y permiten abordar el trabajo de campo desde nuevos elementos teóricos, centrados en la interpretación de la cotidianeidad del grupo estudiado.

El capítulo cuatro comprende la descripción de la experiencia etnográfica en Chaco y también en la ciudad de Buenos Aires. Se presenta un análisis detallado de las acciones realizadas junto a los mocovíes en función al método rítmico propuesto, narrándose los encuentros en el campo y en la ciudad, a la par que se aplican los conceptos teóricos desarrollados en los capítulos previos.

El capítulo quinto presenta las conclusiones de la investigación, considerando en principio la aplicación de los conceptos desarrollados a problemáticas actuales de identidad indígena y construcción de pasado. Finalmente se recapitulan las hipótesis y objetivos formulados, repasando las demostraciones de los mismos.

Introducción y enfoque teórico-metodológico

Porque el tiempo es un sistema central de todas las culturas, y porque la cultura desempeña tal papel prominente en la comprensión del tiempo como sistema cultural, es virtualmente imposible separar tiempo de cultura en algunos niveles (Hall 1983:3).

El propósito de realizar una tesis de antropología sobre temporalidad reside en mi voluntad de establecer una conexión convergente entre los estudios científicos del tiempo y el conocimiento etnográfico que ha permitido repensar estos estudios y desafiar sus axiomas reduccionistas¹.

La investigación para esta tesis comienza en el año 2003, cuando decido continuar mis estudios personales sobre el tiempo desde los nuevos elementos teóricos que la antropología me permitió incorporar durante la cursada. El tiempo ha sido mi objeto de estudio en silencio desde las primeras lecturas sobre el tema en el año 1997, principalmente en los escritos de Jorge Luis Borges, quien a través de sus cuentos y ensayos me presentó a pensadores como Heráclito, Sócrates, Platón, Kant, Leibniz, Descartes, Berkeley, Hume, San Agustín, Bergson, Nietzsche y Wells, entre otros. Estos autores fueron quienes inspiraron, a través de la lectura de sus obras, la fascinación por el tiempo y en aquel momento, la dedicación a intentar comprender alguna de sus manifestaciones.

A partir de entonces, mi inclinación por el tema y sus diferentes formas de abordarlo fue conformando una compilación bibliográfica necesaria para comprender la amplitud de temas vinculantes al insondable tiempo.

¹ Las definiciones precisas de los conceptos tiempo y temporalidad se presentan en el capítulo 2. A modo introductorio se especifica que el concepto *tiempo* define el fenómeno del devenir en sí, y el concepto *temporalidad* define la aprehensión del devenir en un contexto cultural.

En la Biblioteca Pública de Bahía Blanca, mi ciudad natal, encontré varias de las obras filosóficas centrales sobre el tema, de autores como E. Husserl, W. Dilthey, A. Whitehead y M. Heidegger, entre otros.

En paralelo a los estudios literarios y filosóficos sobre el tema, mi interés por el conocimiento de las teorías físicas sobre la naturaleza y estructura del tiempo, me llevaron a la lectura de otros autores como I. Newton, A. Einstein, S. Eddington, I. Prigogine, D. Bohm, D. Peat, S. Hawking y R. Penrose, entre otros.

Buscando profundizar estos conocimientos comencé en el año 2000 la Licenciatura en Física en la Universidad Nacional del Sur, pero al cursar las primeras materias vislumbré que sería imposible estudiar el tiempo sólo a través de fórmulas matemáticas y dejé de estudiar por un año, hasta que encontré el camino de la antropología con la lectura de toda la obra de Carlos Castaneda² y *El Pensamiento Salvaje* de Claude Lévi-Strauss ([1962] 1993). En búsqueda de aprender formas de pensamiento no-occidentales y nuevas cosmologías, la obra de Castaneda me permitió conocer, más allá de su valor etnográfico o literario, formas intuitivas de interpretar la naturaleza que en la lectura de la filosofía occidental no encontraba. En cuanto a la obra de Lévi-Strauss, la correspondencia establecida en su libro, entre el pensamiento concreto y el abstracto, y el carácter científico de ambos, abrió una perspectiva de estudio desde una mirada doble: la física y la etnografía en forma complementaria.

Hacia 2001, al adentrarme en la temática desde la bibliografía antropológica comprendí que, como en gran parte de las ciencias que se enfrentan al problema del tiempo, se habían realizado varias investigaciones al respecto pero ninguna se dedicaba exclusivamente a sistematizar todo lo conocido y publicado. De acuerdo a esta situación, me enfrenté al dilema de las múltiples definiciones, conceptos, categorías y axiomas que neutralizaban el valor simbólico y práctico del estudio antropológico del tiempo en sociedades etnográficas.

Este dilema comenzó a resolverse con el estudio de etnografías como las de Evans-Pritchard, Mauss, Boas, Malinowski y Lévi-Strauss, entre otros, y la evidente necesidad de hacer trabajo de campo para comprobar lo desarrollado en estudios previos por un lado y lo que leía en las etnografías por otro. Consideré a su vez prioritario para todo replanteamiento de la racionalidad occidental como sistema de pensamiento y sus implicancias

² La obra completa de Castaneda abarca 10 libros que conforman un todo, necesaria su lectura para comprender las ideas centrales del autor.

teóricas y prácticas, el estudio de la temporalidad como un hecho social constitutivo de esta sociedad.

Es por esto que la idea inicial fue partir de experiencias sobre la noción de tiempo de grupos sociales no-occidentales para repensar a la vez la temporalidad occidental y así comenzar a investigar la posibilidad de que existan otras temporalidades (definidas aquí como temporalidades originarias) y comprender cómo éstas coexisten con la llamada temporalidad occidental (definida como temporalidad hegemónica).

Con esta idea en mente propuse a mi director de tesis, Dr. Pablo Wright, en el año 2003, realizar un trabajo sobre nociones de tiempo en algún grupo indígena que me permitiera contrastar la temporalidad occidental y de este modo probar, en primer lugar, que la noción de tiempo usualmente utilizada en ciencia y en general en la vida social occidental, es una noción más entre otras y no la única posible. Como se desarrolla en el capítulo siguiente, la distinción entre tiempo y temporalidad responde a diferenciar el fenómeno del devenir de las interpretaciones que se hacen del mismo.

De acuerdo a la temática propuesta, mi director recomendó contactarme con un grupo de astrónomos de la Universidad Nacional de La Plata que estaban realizando estudios de etnoastronomía con comunidades Mocoví en el suroeste del Chaco argentino, para viajar junto a ellos y así comunicar a los indígenas mi voluntad de aprender sobre sus nociones de tiempo. La astronomía y el tiempo han sido temas afines para el conocimiento occidental desde las primeras elucubraciones sobre el paso de los astros y la mensura del tiempo. Fue muy acertada esta sugerencia ya que el mismo equipo de etnoastronomía había investigado sobre el tiempo entre los mocovíes (Giménez Benitez *et al.* 2002; Giménez Benitez y López 2004; López *et al.* 2004). Así conocí a Alejandro López, astrónomo y actualmente doctor en antropología, quien gentilmente se ofreció a introducirme a las comunidades. En enero 2005 realicé mi primer viaje y allí comenzó un periplo vital que, seis años después, finaliza con este trabajo.

1.1 Preguntas, hipótesis y objetivos

El enfoque teórico-metodológico que se propone integra los sistemas de pensamiento a utilizar en el desarrollo de la investigación y las metodologías construidas y aplicadas para su concreción en el trabajo de campo. El ordenamiento de estos elementos incluye las preguntas, hipótesis y objetivos establecidos como eje rector de la tesis, hacia las técnicas

de trabajo de campo incorporadas para llevar a cabo una investigación antropológica de orientación etnográfica.

Las preguntas iniciales que dieron origen a esta investigación y guiaron su desarrollo teórico, previo al trabajo de campo, formularon problemas como: ¿Es posible concebir otra noción de tiempo diferente a la noción actual que regula los ritmos cotidianos de nuestra sociedad, caracterizada esta noción como temporalidad occidental? ¿Existe en otros grupos sociales otra temporalidad que no sea aquella? ¿Es posible desnaturalizar la temporalidad lineal y secuencial para intentar comprender otras formas de aprehender el devenir? ¿Cómo es posible estudiar temporalidad en comunidades indígenas, cómo han abordado los antropólogos los estudios sobre nociones de tiempo diferentes a la temporalidad occidental? ¿De qué modo es factible acceder a las nociones de ritmo, secuencia y devenir de un grupo sociocultural? ¿A partir de qué prácticas culturales es posible observar diferencias rítmicas que movilicen la reflexión a nuevas interpretaciones?

Una vez que decidí realizar una investigación etnográfica y la oportunidad se dio con un grupo indígena mocoví, las preguntas se orientaron de esta manera: ¿Está naturalizada la noción de tiempo occidental entre los mocovíes? ¿Cómo conciben los mocovíes el pasado, cómo se lo representan, cómo se articula esta noción con la de presente y futuro? ¿Existe la idea de ritmo? ¿Se la asocia al suceder de los acontecimientos?

A partir de estos interrogantes y el estudio de la bibliografía seleccionada sobre tiempo y temporalidad, se formularon las siguientes hipótesis previas a la experiencia de campo: Es necesario distinguir el fenómeno tiempo de la interpretación del tiempo, a la cual llamo temporalidad. El modo de concebir el tiempo occidental (temporalidad occidental) no es el único y por lo tanto es posible reformularlo. La temporalidad occidental se ha transformado en temporalidad hegemónica en tanto se ha naturalizado la construcción cultural de que es la única forma posible de concebir el tiempo, lo cual es sostenido por la gran mayoría del pensamiento científico en general y en particular al interior del conocimiento antropológico actual. El estudio de las prácticas culturales indicadoras de nociones de tiempo pueden ser abordadas y comprendidas como rítmicas culturales.

Luego de aplicar en terreno las preguntas e hipótesis iniciales, al realizar trabajo de campo, se elaboraron nuevas hipótesis que guiaron el desarrollo total de la investigación: La temporalidad lineal se ha naturalizado como oficial por imponerse en diferentes procesos hegemónicos con el carácter de noción única y unívoca. Es la rítmica de los indígenas en su

cotidianeidad lo que nos enseña sobre su temporalidad y no el concepto abstracto de tiempo que pueda reconstruirse o traducirse de sus definiciones. Los grupos mocoví estudiados conviven en una temporalidad originaria junto a la temporalidad hegemónica.

De este modo, se perfilaron como objetivos específicos proponer una nueva interpretación de la construcción de temporalidad en grupos indígenas mocoví que aquí denominé temporalidad originaria, en relación a la temporalidad ejercida e impuesta por diferentes procesos hegemónicos desde sociedades occidentales, la temporalidad hegemónica. Demostrar que no existe una única temporalidad para todo grupo cultural, como se ha naturalizado en occidente la idea del tiempo lineal como mensura y acumulación de pasado. Comprender la relación conceptual y fáctica de lo oficial, lo naturalizado y lo único en la construcción de una temporalidad hegemónica. Investigar a través de las rítmicas culturales la convivencia de la temporalidad originaria y la temporalidad hegemónica en la vida cotidiana de la comunidad mocoví. Lograr, a partir de un caso etnográfico, la desnaturalización de la temporalidad hegemónica como noción de tiempo única al interior del discurso antropológico.

La investigación sustenta sus hipótesis y busca demostrar sus objetivos en base al trabajo de campo realizado junto a comunidades mocoví del suroeste de la provincia de Chaco (Figura 1). Se realizaron tres viajes a las comunidades entre enero de 2005 y enero de 2006, y dos experiencias de campo en Buenos Aires en julio y octubre de 2006. El trabajo de campo realizado contó, además de los viajes a Chaco, con la experiencia de interactuar con dos personas mocoví, Marcos y Sixto, en Buenos Aires. Esta experiencia dio otra mirada a mi relación con ellos y una nueva percepción de la tensión de la temporalidad indígena en el contexto de la temporalidad oficializada que gobierna la metrópolis.

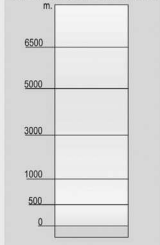
Los grupos indígenas visitados se identifican en la región con las comunidades de Santa Rosa y San Lorenzo en Cacique Catán y la comunidad de Colonia Juan Larrea. Estando en estas comunidades, los principales interlocutores fueron Marcos Gómez, Francisco Gómez, Marcelo Capanci, Pedro Chico, Sixto Lalecorí, Julia Mocoví, Alfredo Salteño, Felipa Lalecorí, Marcelo Ruiz y los niños Noelia Lalecorí, Noemi Lalecorí, Milena Lalecorí, Adriana, Analia, Gisela Salteño, Belen Salteño, Erica Salteño, Magalí.

Las técnicas de registro de información utilizadas fueron notaciones escritas en libreta personal y carpeta borrador de la tesis, grabación de charlas, entrevistas, ruidos y sonidos de ambiente mediante un grabador de casete y un grabador digital de formato mp3, así como grabación de vi-

Provincia del Chaco



Capas Hipsó Batimétricas



Mapa Proyección Conforme de Gauss
Copyright Instituto Geográfico Militar

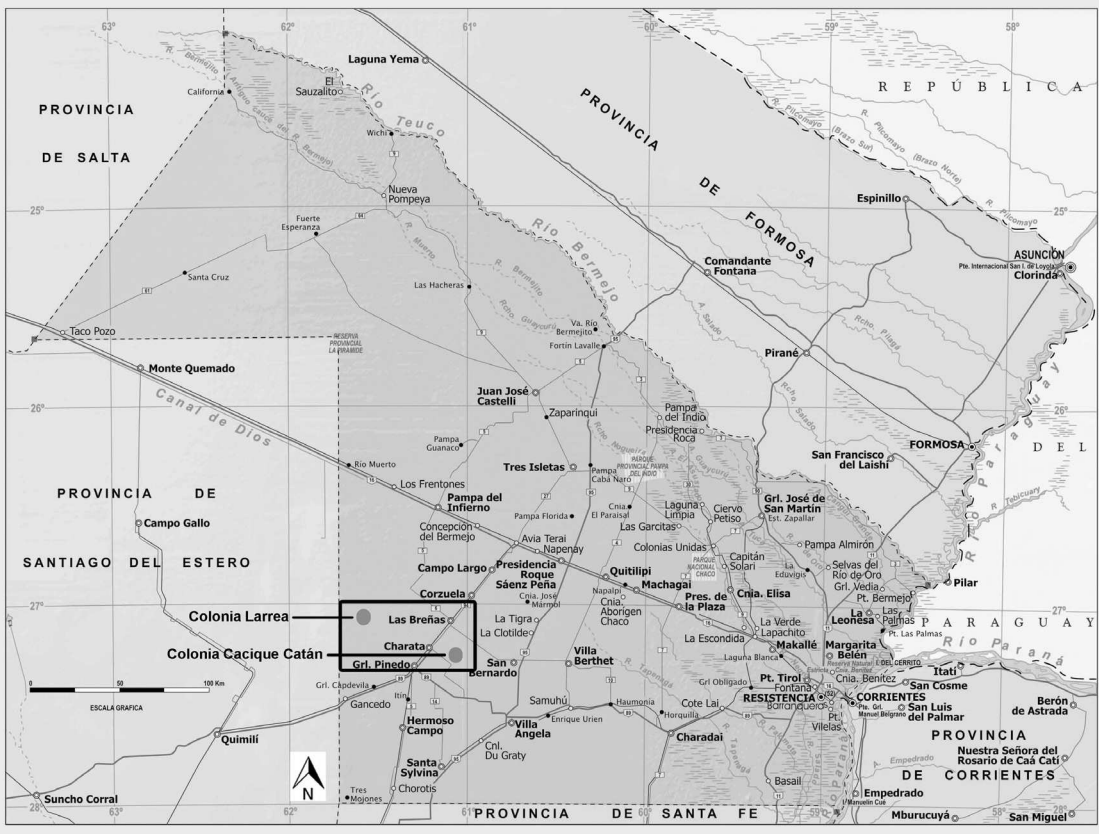


Figura 1. Mapa con ubicación de la zona de estudio en la Provincia del Chaco. Instituto Geográfico Nacional

deo mediante cámara digital y fotografías con cámara analógica y cámara digital. Este material fue procesado según su formato en diferentes etapas de síntesis. Las notaciones fueron transcriptas, las grabaciones sonoras editadas y transcriptas, el video editado y compilado para estudiar las imágenes, al igual que con las fotos. Como registro audiovisual también se utilizó el DVD del espectáculo *Nayic Moqoit: El Camino de los Mocovíes* (Línea Sur Films 2006) presentado en el Planetario de Buenos Aires en octubre de 2006, del cual participé en su realización.

Estas técnicas de trabajo de campo fueron incorporadas para llevar a cabo una investigación etnográfica, al modo que fue establecido por Lévi-Strauss (1984) en su obra *Antropología Estructural*:

La etnografía es la primera etapa de la investigación: observación y descripción, trabajo sobre el terreno [...]. El museo puede ser considerado como una prolongación del terreno, de la etnografía [...]. La etnología incluye la etnografía como su etapa preliminar y constituye su prolongación. Es el primer paso hacia la síntesis [...]. Y el término antropología, social o cultural, está ligado a una segunda y última etapa de la síntesis, que toma como bases las conclusiones de la etnografía y la etnología. Así, resulta que estas tres disciplinas no se constituyen como diferentes o como tres concepciones diferentes de los mismos estudios. Son en realidad, tres etapas de los momentos de una misma investigación, y la atención en una de ellas nunca puede excluir las otras dos (Lévi-Strauss 1984:317-319).

De este modo, se relevó en la etapa etnográfica la diversidad de rítmicas presentes en determinadas prácticas culturales que permitieran comprender el ritmo de vida mocoví en relación a los ritmos de la sociedad criolla inmediata y los ritmos virtuales de los medios masivos de comunicación. A partir de este material, se estudiaron las constricciones lógicas que configuran la temporalidad mocoví y la temporalidad hegemónica respectivamente y de este modo se conformó un corpus de elementos teóricos y experienciales de carácter antropológico.

1.2 Método rítmico

Es un presupuesto teórico-metodológico de esta investigación que siempre que se abordan problemas de tiempo o de temporalidad, se trata de rítmicas. El uso semántico del término ritmo viene a reemplazar variantes del término tiempo como temporal, temporales, a-temporales,

temporalización y otros, que suelen reducir significados a otros usos convencionales o ya naturalizados.

El método rítmico se propone como metodología construida para estudiar temporalidad en diversos grupos sociales y al interior de los mismos. Ante la problemática de cómo sería posible estudiar la noción de tiempo de un grupo social, su temporalidad, desarrollé una correspondencia entre diferentes definiciones de tiempo y de ritmos, basándome en conocimientos musicales. En música suelen utilizarse términos como tempo, rítmica, ritmo, pulso, todos referidos a las diferentes apreciaciones sobre el flujo del devenir, siempre presente en toda pieza musical.

Vinculando esta teoría de ritmos al estudio de las etnografías sobre temporalidad donde se describen ritmos sociales, se propone abordar el problema estudiando el ritmo de vida colectivo del grupo en estudio, el ritmo que sus integrantes transfieren en actividades colectivas cotidianas, y por lo tanto, pueden ser aprehendidas en la observación participante. La temporalidad de una sociedad puede entenderse a partir de los ritmos de vida constitutivos de la organización social, económica y cosmovisional, los cuales articulan la cotidianeidad y los hábitos de los sujetos que la conforman (Tabla 1). Esta idea ya estaba presente en los primeros estudios antropológicos sobre tiempo. Por ejemplo, Durkheim menciona el término ritmo para referirse a la categoría tiempo:

El calendario expresa el ritmo de las actividades colectivas, y al mismo tiempo su función es asegurar esa regularidad [...] lo que la categoría del tiempo expresa es el tiempo común para el grupo, el tiempo social (Durkheim [1912] 1982:9).

El concepto de *ritmo* como *regulador de las actividades sociales*, remarca cómo el ritmo está imbricado en toda temporalidad. Durkheim [1912] 1982 explica que la vida religiosa se estructura en “actos regularmente repetidos”, los cuales conforman ritmos colectivos y los utiliza como prueba experimental de la creencia en los hechos sociales de carácter religioso (Durkheim [1912] 1982:8).

Evans-Pritchard es uno de los etnógrafos que remarca el concepto *ritmo* para pensar la temporalidad del grupo que estudia. Se refiere a:

tres planos de ritmos: físico, ecológico y social. Los nuer observan los movimientos de los cuerpos celestes que no sean el sol y la luna [...], pero no regulan sus actividades en relación con ellos ni los usan como puntos de referencia para el cómputo de las estaciones [...]. Las necesidades del ganado y las variaciones en las provisiones de víveres son las que traducen

TABLA 1. *Rítmicas culturales constitutivas de la temporalidad de una sociedad.*

Rítmicas Culturales	Temporalidad hegemónica	Temporalidad mocoví	
Ritmos diarios	Organización calendárica y horaria. Actitud proyectiva.	Organización del quehacer y <i>lo que ha de venir</i> . Actitud advenidera.	Organización social
Ritmos estacionales y anuales	Cronología acumulativa, almanaques, ritmos globalizados.	Ciclos naturales, fases de la luna, lectura del paisaje inmediato.	
Rítmicas comunicativas	Narrativas lineales, realismo. Ritmos virtuales.	Narrativas no-lineales.	
Rítmicas económicas y políticas	Ritmos del mercado capitalista, consumismo y sobreproducción intensiva.	Caza y recolección en el monte. Huerta y animales de granja. Agricultura no-intensiva, desmonte, carbón.	Organización económica
Ritmos de producción y trabajo	Racionalización y trabajo horario. Acumulación y progresismo.	Impuntualidad, desinterés por la acumulación.	
Rítmicas rituales y religiosas.	Iglesia, misa, catolicismo, adoctrinamiento, evangélicos.	Antiguos/nuevos. mitología. Música nativa, bailes paisanos, ritos.	Organización cosmovisional

principalmente el ritmo ecológico al ritmo social del año, y el contraste entre las formas de vida en plena estación de las lluvias y en plena estación seca es lo que proporciona los polos conceptuales para el cómputo temporal (Evans-Pritchard [1939] 1977:114-115).

Estos tres planos permiten entender cómo es que los nuer piensan el tiempo y que Evans-Pritchard describe como cómputo, pero no se trata de un cálculo cuantitativo. La cronología por ejemplo, no se expresa a través de la numeración de los años, sino mediante la referencia al sistema de los grupos de edad:

la distancia entre los acontecimientos deja de computarse en conceptos temporales tal como nosotros los entendemos [...] un nuer puede decir que un acontecimiento se produjo después de que naciera el grupo de edad *thut* o en el período de iniciación del grupo de edad *boiloc*, pero nadie puede decir cuántos años hace que ocurrió (Evans-Pritchard [1939] 1977:122).

Es sorprendente pensar que no interese saber cuántos años transcurrieron en una recapitulación de eventos, algo inconcebible para toda persona formada en la temporalidad occidental que ordena su propia vida en base al recuento de sus cumple-años y lo hecho entre y durante ellos. Lo propio ocurre con la ubicación de un momento en el pasado y depende del momento del año que se trate: “Los Nuer no usan los nombres de los meses para indicar la época de un acontecimiento [...]. El tiempo es una relación entre actividades [...]. El tiempo no tiene el mismo valor a lo largo del año” (Evans-Pritchard [1939] 1977:119-120). Como se señalará en los casos pertinentes, varios autores trabajaron la categoría tiempo empleando elementos rítmicos para su interpretación.

El Diccionario de la Real Academia Española define ritmo como: “Orden acompasado en la sucesión o acaecimiento de las cosas” (Real Academia Española 2001) y lo deriva del término griego *ῥυθμός* que significa fluir. En su acepción musical dice: “Proporción guardada entre el tiempo de un movimiento y el de otro diferente” (Real Academia Española 2001). Esta última definición se acerca a la noción que aquí propongo. El ritmo es el elemento conceptual que nos acerca al instante aprehensible, que es a mi entender donde se textura la transferencia de información mínima que comunica a los humanos, la sintaxis comunicativa de todo sistema cultural. Esta transferencia de información se realiza en este mínimo ritmo diferenciable al que suele llamarse instante, donde se da el único momento de continuo contacto que sostiene el presente cognitivo en conexión a su pasado y su continuo advenir, el futuro.

En esta dirección, y retomando la exégesis ontológica sobre el devenir planteada por el filósofo Martín Heidegger en *Ser y Tiempo* (Heidegger [1927] 1997), se define que el devenir *es siendo* el momento que textura el instante, y por lo dicho anteriormente, nuestra unidad de significación prioritaria al momento de comprender la temporalidad *mocoví* actual, es decir, su temporalidad *en devenir*. Definido el devenir como el momento que textura el instante y por lo tanto el momento en que las personas asimilan y construyen su mundo, estudiar las rítmicas sociales en devenir, en ese instante en el que todo el pasado subjetivo y social se recrea continuamente en relación a la rítmica de grupo en la que se vive, puede

brindarnos una indispensable información sobre la lógica que opera en la asimilación y naturalización de una determinada concepción del tiempo, es decir, de una temporalidad³.

Otra forma de explicar la noción de *rítmica* es considerando la relación entre ritmo, forma y movimiento. La rítmica de una forma tiene un mensaje, eso es lo que permite leer el ritmo en la forma, que no es ni calidad de forma ni cantidad de forma, es rítmica y puede significar un mensaje⁴. Esta noción de rítmica busca estar más allá de la oposición entre forma y contenido, en tanto el contenido tiene su mensaje y la forma tiene el suyo, independientemente del mensaje del contenido, aunque en perspectiva advenidera sean todos estos elementos una misma rítmica. Se perfila así un método rítmico para el estudio antropológico del tiempo que, al estudiar diferentes experiencias rítmicas incorporadas en la observación participante, permite interpretar hechos sociales implícitos en las relaciones de producción, las prácticas cotidianas de convivencia, los hábitos y en la cosmovisión del grupo.

Recuperando la frase de Hall (1983:3), “el lenguaje del tiempo”, al referirse a los patrones que vinculan tiempo y cultura, puede decirse que las rítmicas culturales son el *lenguaje de la temporalidad*.

1.3 Estado de la cuestión

El estudio de las construcciones culturales de temporalidad ha sido un tema recurrente en la antropología, aunque pocas veces escrito de forma explícita. Desde las primeras etnografías estuvo presente la referencia al tiempo concebido por los grupos estudiados, pero siempre de forma indirecta o subsumida en otra temática, salvo en algunos trabajos que se mencionan a continuación.

³ Estas definiciones y sus fuentes teóricas se explican en el Capítulo 2.

⁴ Por ejemplo, la forma hueca de todo mate implica la forma del vacío necesario para que el mate cumpla su función de receptáculo de agua y yerba. Este vacío del mate configura una rítmica precisa: los ritmos de los movimientos que hacen cumplir la función del mate, como puede ser introducir yerba dentro del receptáculo con un ritmo acorde al tamaño del mismo, introducir agua con un ritmo equilibrado que permita que el agua salga de la pava y que a su vez no exceda el nivel de agua-yerba deseado. El movimiento que implica este *introducir* yerba o agua es aprehendido por nuestro cerebro como un conjunto de ritmos y están en relación a la *forma-rítmica* de los elementos que entran en juego con la dinámica de estos ritmos, en este ejemplo, la forma del mate.

Emile Durkheim y Marcel Mauss son considerados por varios autores como los pioneros de los estudios antropológicos sobre el tiempo, hoy denominada *Antropología del Tiempo* (Gell 1992; Terradas 1998; Carbonell 2004). Descubrí que existía esta orientación de la antropología dedicada al estudio del tiempo en 2006, al ubicar el libro de Alfred Gell (1992), cuando ya tenía parte de la tesis escrita y varios de los autores leídos. Para este autor “la antropología del tiempo puede ser trazada en un pasaje muy conocido de *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* donde se plantea el origen social de la categoría tiempo” (Gell 1992:3).

El autor sostiene que Durkheim, a pesar de las confusiones metafísicas que abrió al estudiar el tiempo desde lo social, fue el primero en hacerlo e influyó a los autores que lo siguieron. Abrió, el estudio a la antropología y a la sociología, un problema que siempre se trató desde la filosofía (Gell 1992). En este sentido, puede decirse que Durkheim es la interfase entre el pensamiento filosófico del tiempo y el antropológico, un cambio que permitió comenzar a distinguir tiempo de temporalidad, por más que ninguno de los autores que lo siguieron, hayan escrito explícitamente sobre la necesaria distinción de ambos conceptos.

Gell contextualiza este cambio de fase en la historia del pensamiento introducido por Durkheim, con otros pensadores de la *era de interpretación sociológica* como Marx, Weber, Pareto y Simmel. Propone que Durkheim aborda el *problema tiempo* desde la noción de *tiempo social*, vinculándolo con la tradición filosófica kantiana, abriendo la posibilidad de disolver el *misterio del tiempo* al estudiarlo sociológicamente desde la vida comunal (Gell 1992). Hacia el final de la obra, propone sus conclusiones sobre la orientación que debería tener la disciplina: “la antropología del tiempo consiste en el desarrollo de los medios de representación, de forma desapasionada y crítica, de los diversos modos en que el tiempo se destaca entre los principales asuntos humanos” (Gell 1992:315). No obstante su relevancia para estudios posteriores, es sorprendente en esta obra la omisión a los trabajos de Mauss, quien publicó sus estudios en simultáneo con Durkheim, y de Edward Hall, pionero en estudios comparativos sobre nociones de tiempo.

El antropólogo catalán Eliseu Carbonell comienza su libro *Debates Acerca de la Antropología del Tiempo* (Carbonell 2004) remarcando dos aspectos centrales de este campo de estudio: “El tiempo es una construcción cultural. Culturas diferentes conceptualizan el tiempo de formas diferentes. Esas serían las dos premisas básicas de las que parte la Antropología del tiempo” (Carbonell 2004:9). A su vez, indica una diferencia conceptual

que se corresponde a la distinción hecha en el capítulo 2 sobre tiempo y temporalidad:

Si el concepto tiempo puede ser entendido en el sentido de la Física moderna como una cualidad procesual del mundo material, la Antropología social emplea el término temporalidad para designar la manera en que los seres humanos experimentan esta cualidad procesual en distintos contextos socioculturales (Carbonell 2004:9).

Carbonell (2004) remarca que además de estas dos premisas, actualmente se considera a los estudios sobre temporalidad como una práctica social configuradora de identidad cultural. Ejemplos de estos trabajos de gran difusión fueron publicados por *Current Anthropology* en su volumen 43, como el de Bender (2002) quien ha estudiado la fijación de la memoria colectiva a partir de los rastros del tiempo sobre el paisaje en habitantes de zonas rurales, como en los sitios arqueológicos. Otro artículo de este volumen, escrito por Ramble (2002), destaca el uso de la temporalidad en la creación de identidades individuales y colectivas en la comunidad de Te, en Nepal (Carbonell 2004). En esta dirección, existe también un compilado de artículos denominado *Time*, editado por Hughes y Trautmann (1995) y otro trabajo llamado *Qualities of Time* que reúne varios artículos publicados en una conferencia de la *Association of Social Anthropologists* del Reino Unido en Tanzania, editado por James y Mills (2005).

Edward Hall es otro de los antropólogos pioneros de esta orientación con libros como *The Silent Language* (Hall 1959), *La Dimensión Oculta* (Hall [1966] 1999) y *The Dance of Life, The other Dimension of Time* (Hall 1983). Como se señaló en el epígrafe de la Introducción, Hall instauró una relación vital en los estudios antropológicos sobre el tiempo: “es imposible separar tiempo de cultura [...] el tiempo es un sistema central de la vida cultural, social y personal” (Hall 1983:3). Así como Durkheim es el referente para pensar la construcción de temporalidad como un *hecho social*, Hall es el referente para pensar las diferentes temporalidades *entre culturas*, partiendo de la premisa de que existen diferentes nociones de acuerdo al contexto cultural:

De hecho, nada ocurre sin algún tipo de marco de tiempo. Un factor complicado en las relaciones interculturales es que cada cultura tiene sus propios marcos en los cuales los patrones son únicos. Esto significa que para funcionar efectivamente en el extranjero es tan necesario aprender el *lenguaje del tiempo* como aprender la lengua que se habla (Hall 1983:3).

Hall sitúa el problema temporalidad en el centro de la génesis cultural, habla del *tiempo como cultura* y afirma que las relaciones entre las personas están atadas por “invisibles hilos de ritmo y ocultas paredes de tiempo” (Hall 1983:3). Adopta esta posición de que tiempo y cultura sean inseparables al oponerse a los científicos sociales que sostienen que los modelos creados por la filosofía occidental, así como el modelo newtoniano, puedan ser aplicables a todas las culturas. Explica que esta perspectiva ve al tiempo como una constante en el análisis cultural y que además plantea el conocimiento occidental como avanzado respecto a *otros* sistemas de pensamiento (Hall 1983).

Otro estudio que puede considerarse formador de esta orientación - aunque el mismo autor aclara que su obra no es una antropología *del* tiempo, sino una antropología *a través* del tiempo - es la obra *Time and The Other*, de Johannes Fabian ([1983] 2002). Este autor, como también lo hizo Norbert Elias (2000), se ha enfocado en las implicancias políticas del uso de la temporalidad en el ámbito científico. El interés de Fabian se dirige a la identificación de construcciones temporales en las producciones antropológicas, interpretándolas como un elemento clave para la elaboración de distancias entre el sí mismo y el *otro*, dado lo cual portarían una *naturaleza ideológica*. Según este autor, la *contemporaneidad* compartida durante el trabajo de campo entre el investigador y los sujetos que estudia, se convierte al finalizar este período de permanencia, en un *alocronismo* que negaría aquella coexistencia y que colocaría a aquellos mismos sujetos - ahora sólo objeto de análisis - *en otro tiempo*, más o menos distante pero siempre diferente al del investigador (Fabian [1983] 2002; Roca 2006).

Fabian realiza un estudio crítico importante de las diferentes nociones de tiempo utilizadas en antropología, pero siempre parte de *su* propia temporalidad, como consabida, homogénea y dada. De este modo, supone que la temporalidad de la que está hablando es la que todos deberíamos pensar cuando él habla de *time*. Aplicando el concepto de Fabian ([1983] 2002) a mi caso en particular, entiendo que la posición *alocrónica* del investigador respecto del grupo de estudio, ocurre cuando la temporalidad del investigador está naturalizada, es decir, cuando el investigador no logra interpretar la lógica nativa en sincronía complementaria con la suya, la de su grupo. Enfatizo aquí que la temporalidad no puede existir individualmente, ya que se trata de un hecho social y por lo tanto de un fenómeno social colectivo.

Retomando a Durkheim ([1895] 2003) en la constitución de un objeto de estudio social, realizar un estudio científico sobre temporalidad implica investigarlo como *hecho social*. Entendido como tal, no se conocen

antecedentes que directamente hayan abordado este hecho social como objeto de estudio. El mismo Durkheim problematizó la categoría tiempo como una de las categorías de conocimiento necesarias para su construcción en todo grupo cultural pero sin profundizar su estudio como lo hizo con el suicidio (Durkheim [1897] 2004) o la división del trabajo social (Durkheim [1893] 2004).

La dimensión social del tiempo, como la llama Carbonell, aunque aún no se ha convertido en un campo clásico de estudio de la antropología, está presente en aquellos que sí lo son, como el parentesco (Zonabend), la religión (Leach), los rituales (Gell), economía (Malinowski) entre otros (Carbonell 2004). Esta orientación ha generado adeptos desde entonces y se han sistematizado listados de la bibliografía necesaria para abordar el concepto tiempo desde la antropología social (Carbonell 2004) y desde la arqueología (Lucas 2005).

El antecedente de mayor desarrollo en el concepto *temporalidad* viene de la filosofía. Como se verá en el capítulo 2, Martín Heidegger y Paul Ricoeur son quienes han destacado su relevancia. En el tercer tomo de *Tiempo y Narración* (Ricoeur 1996), Ricoeur retoma los estudios de San Agustín, Kant, Husserl, Heidegger y otros para desarrollar lo que él llamo la *aporética del tiempo*. Bergson es otro filósofo que escribe sobre la importancia de pensar el tiempo (Bergson [1907] 1985) y es quien influye sobre antropólogos como Lévi-Strauss cuando reconsidera *el tiempo recuperado* en *El Pensamiento Salvaje* (Levy Strauss [1962] 1993).

Como antecedentes etnohistóricos y etnográficos sobre los grupos chaqueños, consulté la tesis de Licenciatura de Florencia Nesis (2005), las crónicas de Florian Paucke ([1767] 1944), estudios de Roberto Lehmann-Nitsche (1924), trabajos sobre comunidades *qom* (Ceriani Cernadas 2008; Wright 2008) y *wichi* (De los Ríos 1974), y sobre *mocovíes* las publicaciones de López (2007), López y Giménez Benitez (2005), Citro (2006, 2008) y Citro y Cerletti (2006).

Remarco finalmente, que es importante para el propósito de esta investigación y su continuidad, el auge de la antropología del tiempo y que se estén conectando etnografías y pensamientos que parecían no tener relación a partir de un eje temático vinculante, como lo es la noción de tiempo en diferentes grupos sociales. Los autores aquí consultados continúan utilizando conceptos que, como observaremos en los capítulos siguientes, necesitan ser revisados y redefinidos para alcanzar un nuevo orden de comprensión del material etnográfico conocido y una capacidad explicatoria más profunda, factible de aplicarse a estudios interdisciplinarios sobre tiempo y temporalidad.

En definitiva, el estado actual de los estudios antropológicos sobre temporalidad, aunque sean pocos y aislados, hunde sus raíces en los prolegómenos de la conformación de las ciencias sociales y es en base a esos estudios que podemos afirmar que, como objeto de estudio, ha sido un problema postergado.

1.4 Antecedentes bibliográficos

A continuación se presentan los antecedentes bibliográficos considerados, donde los conceptos *temporalidad*, *tiempo*, *temporal* y similares, adquieren diferentes usos y significaciones que, aunque en ciertos casos se acercan, no se corresponden con el uso que aquí se da a los mismos. Para realizar un seguimiento detallado de las etnografías que incluyen estudios sobre temporalidad, las cuales nutren con antecedentes al concepto temporalidad mocoví, sigo aquí la síntesis de la última obra que resume contenidos centrales de la antropología del tiempo (Carbonell 2004), además de las obras estudiadas directamente.

Edmund Hubert publicó por primera vez en 1901 el *Estudio sumario de la representación del tiempo en la religión y la magia* (Hubert [1901] 1990), en el cual proponía una noción de tiempo distinta de la noción *normal* para la religión y la magia. En este primer artículo, considerado fundante de la antropología del tiempo, el autor parte del supuesto de que “los actos y las representaciones de la religión, y se puede añadir de la magia, conllevan nociones de tiempo y espacio diferentes de la noción normal” (Hubert [1901] 1990:177), postulando ya una diferencia respecto de la noción normal que supone la del investigador, o sea, la occidental-moderna.

Hubert plantea cinco proposiciones para describir la noción de tiempo sagrado en tanto condición de los actos rituales y su medio para realizarlos. La primera dice que las fechas críticas interrumpen la continuidad del tiempo y lo tornan discontinuo. La segunda afirma que los intervalos entre fechas críticas son continuos. La tercera explica que las fechas críticas son equivalentes a los intervalos que delimitan, y que fecha y periodo son homogéneos y susceptibles de ser tomados como equivalentes. La cuarta dice que las partes semejantes son equivalentes: pueden ser definidas como semejantes entre ellas las partes simétricas del tiempo, aquellas que ocupan la misma posición dentro del calendario, y por otro lado, las duraciones de diferente tamaño son tomadas como unidades de tiempo: mes, estación, año. La última refiere que las duraciones cuantitativamente desiguales son igualadas y las duraciones iguales desigualadas: en la

mitología las duraciones varían según las circunstancias (Hubert [1901] 1990).

De estas proposiciones se deriva que la noción de tiempo en la religión y la magia no es la de una cantidad pura, homogénea en todas sus partes, siempre comparable a ella misma y mensurable. Desde esta perspectiva, las unidades de tiempo no son unidades de medida en sentido absoluto, sino de *ritmo*: “El valor relativo de las duraciones no dependerá únicamente de su dimensión absoluta, sino también de su naturaleza e intensidad de sus cualidades” (Hubert [1901] 1990:190).

En el *Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales*, publicado en 1905, Mauss establecía que el *tiempo ambiental* debía ser considerado como un indicador del tiempo social, que expresa una necesidad endógena del cuerpo social de regular los ritmos de intensidad y distensión de la vida social (Mauss [1905] 1979; Carbonell 2004). Mauss dice que la organización de la vida esquimal se caracteriza por la alternancia de dos estaciones principales, verano e invierno, marcada por el aumento y descenso de la temperatura. Mientras en invierno viven en casas cercanas, agrupándose las familias e incluso compartiendo una casa central de reunión llamada *kashim*, en verano el grupo se dispersa, las familias parten y se instalan en campamentos de verano (Mauss [1905] 1979). Su explicación para este *ritmo de vida* es que:

la vida social causa al organismo y a la conciencia individual una violencia que no se puede soportar durante mucho tiempo y que por eso el individuo se ve obligado a disminuir su vida social o a sustraerse a ella [...]. Esa es la razón de ese ritmo de dispersión y concentración, de la vida individual y de la vida colectiva (Mauss [1905] 1979:428).

De esta idea concluye el autor que las oscilaciones ambientales no determinan las variaciones de la vida esquimal, sino que aquellas coinciden de forma similar en su duración con la *rítmica social* que requiere de concentración y dispersión del grupo en el año. A su vez, Mauss ([1905] 1979) remarca que estas oscilaciones pueden encontrarse en sociedades occidentales, tanto en la vida urbana como en la vida rural. Postula que el tiempo es un elemento endógeno al cuerpo social, que encuentra en el tiempo de las estaciones un signo a través del cual expresarse. Carbonell (2004) explica que en este sentido el tiempo sería un producto derivado de la necesidad de establecer un ritmo a la intensidad de las relaciones sociales y entonces el tiempo natural sería un espejo donde reflejar este producto inherente a la sociedad que es el tiempo.

Contextualizando las definiciones aquí propuestas, las referencias al *tiempo natural* indican el fenómeno tiempo y las alusiones al *tiempo social* caracterizan una temporalidad, es decir, la aprehensión del devenir en un contexto cultural específico. Remarco en estas últimas citas los términos *ritmo* y *rítmica* ya que su utilización para estudiar nociones de tiempo puede remontarse a estos primeros estudios de Mauss, quien llega a plantear la vida social de los esquimales en términos rítmicos.

Emile Durkheim, mentor de Mauss, formuló sus ideas sobre la noción de tiempo en la introducción de su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*, publicada en 1912. Lo hace partiendo de un replanteamiento de las *categorías del entendimiento*, remarcando que hasta entonces sólo se había debatido entre filósofos (Durkheim [1912] 1982). Durkheim argumentaba que “no podemos concebir el tiempo si no es a condición de diferenciar en su interior momentos distintos” (Durkheim [1912] 1982:8) y lo ejemplifica con intentar pensar el tiempo sin recurrir a la sucesión de años, meses, semanas, horas, es decir, a los procedimientos mediante los que se mide o expresa *el tiempo*.

Pero el problema que ya tenía este planteo es que parte de una noción de tiempo ya dada como oficial, utiliza el término *tiempo* sin cuestionarlo, y la pregunta se dirige al *origen de la diferenciación* de los distintos momentos *al interior de este tiempo ya definido* y no a la noción en sí misma (Durkheim [1912] 1982). Durkheim brinda una definición que, a pesar de su precisión, reproduce la confusión de lo que en esta tesis distingo entre tiempo y temporalidad:

La noción o categoría de tiempo [...] es un marco abstracto e impersonal que envuelve no sólo nuestra existencia individual, sino la de la humanidad. Es como un cuadro ilimitado en el que se despliega bajo los ojos del espíritu toda duración y donde pueden ser situados todos los acontecimientos posibles en relación a los puntos de referencia fijos y determinados. No es mi tiempo el que está así organizado, es el tiempo tal como es pensando de manera objetiva para todos los hombres de una misma civilización (Durkheim [1912] 1982:9).

La primera parte de la definición abarca toda la humanidad, es un *marco impersonal*, por lo cual puede decirse que está refiriéndose al fenómeno tiempo en sí. En la segunda parte, incorpora el límite de *una misma civilización*, o sea que, además de pensarlo colectivamente para distinguirlo de lo individual, lo limita a nivel cultural, distanciándose de las visiones generalistas que no distinguen la diversidad cultural que

conlleva la interpretación del devenir, es decir, la *construcción* social de temporalidad.

Durkheim afirma que las divisiones en días, semanas, meses, etc., se corresponden a la periodicidad de los ritos, fiestas y ceremonias públicas, a partir de lo cual deriva que:

un calendario da cuenta del ritmo de la actividad colectiva al mismo tiempo que tiene por función asegurar su regularidad [...]; lo que la categoría del tiempo expresa es el tiempo común para el grupo, el tiempo social (Durkheim [1912] 1982:9),

y cita para respaldar su idea los textos de Hubert y Mauss recién presentados. En síntesis, lo que Durkheim denomina *tiempo social* es a mí entender el primer concepto que se orienta en la dirección del concepto *temporalidad*: la noción de tiempo *socialmente construida*.

En su célebre obra *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, publicada en 1922, Malinowski presenta sus apreciaciones sobre el cálculo del tiempo entre los trobriandeses, acentuando la importancia de las condiciones ecológicas y dando una importancia primordial al factor tiempo en el intercambio: “el Kula no es una especie de trueque sino una ofrenda que requiere, *al cabo de un cierto tiempo*, otra ofrenda recíproca de valor equivalente” (Malinowski 1973:109). El lapso de duración puede durar minutos, horas y hasta dos años. Por eso el autor afirma que se trata de una *posesión temporal*, en el sentido de que el objeto ofrendado para que adquiriera todo su valor no se posee de forma *definitiva*, como ocurre en las transacciones habituales de los mercados occidentales.

En otro artículo de 1927 llamado *Lunar and Seasonal Calendar in the Trobriand*, Malinowski explica que el calendario trobriandés está regido por ritmos agrícolas, aunque en ciertas ocasiones el calendario ecológico se adapta a las necesidades de la vida social. Todos los recuentos prácticos del tiempo, la fijación de fechas, las reminiscencias de acontecimientos pasados, se dan en referencia a la actividad hortícola: momento de siembra, cuando se saca el excedente de tubérculos, durante la cosecha de ñames, etc. A su vez, los períodos se corresponden a los distintos nombres de las lunas: la luna durante la cual se realiza la cosecha (*kuluwasa*), la luna de las festividades (*milamala*) y la luna que sigue a la cosecha (*yakosi*). Estos nombres son conocidos por los nativos, pero esto no implica un consenso sobre cuándo empieza el año, de hecho no hay un día preciso que indique el Año Nuevo (Carbonell 2004). El estudio del calendario trobriandés que realiza Malinowski es otro ejemplo de etnografías que han atendido a los

ritmos sociales del grupo, como método de comprensión de lo observado en el campo.

Otra etnografía que remarca el cómputo del tiempo y es un claro ejemplo de temporalidad originaria es el trabajo sobre *Los Nuer* de Evans-Pritchard, publicado en 1939. Distingue en principio los conceptos de *tiempo ecológico* y de *tiempo estructural*, aunque asume entre sus conclusiones que todo tiempo es en definitiva estructural. El primero es el reflejo de la relación de los Nuer con el ambiente y se corresponde con períodos breves como el ciclo anual estacional. El segundo es el reflejo de las relaciones mutuas en la estructura social, constituido por períodos largos que se corresponden con los cambios en la relación de los grupos sociales (Carbonell 2004).

Este estudio es un punto de inflexión interesante para revisar las implicancias de los conceptos utilizados para analizar el tiempo ya que su influencia fue notoria en la tradición antropológica que lo siguió. Evans-Pritchard habla de *conceptos de tiempo y espacio* en plural, que al pensarse como temporalidades, se entiende que no se trata de diferentes nociones de tiempo al interior de la misma sociedad nuer. Se pueden entender estos *conceptos del tiempo nuer* como rítmicas, diferenciación de ritmos que permiten reconstruir la noción de tiempo nuer, la *temporalidad nuer*. Por otro lado, el autor dice:

Tiempo ecológico y estructural [...]. Ambos se refieren a sucesiones de acontecimientos que son de suficiente interés para la comunidad como para que se los tenga en cuenta y se los relacione desde el punto de vista conceptual (Evans-Pritchard [1939] 1977:111).

Al mencionar *sucesiones* queda en claro que Evans-Pritchard parte de la temporalidad occidental para estudiar la temporalidad nuer y la concibe como tal porque la nombra como *tiempo nuer*.

Ahora bien, si uno piensa desde qué temporalidad estudia uno como *sujeto occidental* la temporalidad entre los mocovíes, al partir de un replanteo de lo que sea la temporalidad hegemónica, se instaure en el mismo acto una temporalidad diferente, por el sólo hecho de desnaturalizar los supuestos de sucesión y linealidad. Por lo tanto se trata de una temporalidad surgida al interior de la temporalidad oficial occidental (mi educación formal y mi rítmica de vida cotidiana), que se nutre de estas otras temporalidades como las que en este apartado se recorren.

Lo propio ocurre con la idea del *paso del tiempo*. Evans-Pritchard ([1939] 1977) describe esta mención del devenir como *paso del tiempo* pero

no lo problematiza. No se cuestiona si los Nuer consideran que *el tiempo pasa* como él supone desde su concepción occidental lineal. Tampoco se pregunta si este *pasar del tiempo* puede ser de otra forma, sino que sólo describe cómo los Nuer organizan el día según una supuesta lógica de actividades que se suceden según un orden económico y ecológico.

Otro aspecto relevante que se desprende es que tanto este estudio sobre los Nuer como el de los Trobriand apuntan a pensar *unidades mayores* de tiempo en términos anuales o estacionales, como el *ciclo ecológico* que dura un año (Evans-Pritchard [1939] 1977). A diferencia de estas etnografías, mi propósito para esta tesis es pensar la *unidad mínima*, incorporar el *instante* de vivencia de lo cotidiano a los marcos de referencias amplios, y no sólo buscar el ciclo anual que describa con su amplitud *toda* la vida mocoví. Precisamente en esta búsqueda de amplitud que tenían estos estudios, se escapaba la sutileza de distinguir rítmicas en la vivencia del devenir, aspecto vital para comprender una temporalidad diferente de la del investigador que observa e interpreta tales rítmicas. El mismo concepto de *año* ya supone un continuo indiferenciado de momentos que suponemos debería ocurrir por costumbre, por el simple hábito de haberlo experimentado *durante años*.

Mi búsqueda de concretar un estudio de la *temporalidad etnográfica* desde los conocimientos adquiridos por la ciencia moderna (sociales y naturales) ha sido motivado, en parte, por intentar abordar aquello que Lévi-Strauss propuso en su magnífica obra *El Pensamiento Salvaje* (Levy-Strauss [1962] 1993):

Por tanto, es seguir siendo fiel a la inspiración del pensamiento salvaje el reconocer que el espíritu científico en su forma más moderna, habrá contribuido, en virtud de un encuentro que sólo él supo prever, a legitimar sus principios y a restablecerlo en sus derechos (Lévi-Strauss [1962] 1993:390).

La *ciencia de lo concreto* como llama Lévi-Strauss a los sistemas de pensamiento conocidos a partir de la praxis etnográfica, es la fuente de la reflexión antropológica en sus comienzos, y desde mi perspectiva, la fuente de reflexión de *otras-temporalidades* que no sean la temporalidad hegemónica que domina el sistema de pensamiento científico actual. En este sentido, remarco que el acceder a la lógica del *pensamiento salvaje* ha sido la fuente de conocimiento que permitió el desarrollo del concepto *temporalidad originaria* para llegar a interpretar estas otras-temporalidades y sus implicancias en la convivencia con la *temporalidad hegemónica*.

El *pensamiento salvaje* al que refiere Lévi-Strauss es el pensamiento de las sociedades indígenas de diferentes regiones del mundo que han sido caracterizadas por los primeros antropólogos como *sociedades etnográficas*. No se refiere con el adjetivo *salvaje* a una cualidad *primitiva, involucionada o carente de racionalidad*. Al contrario, denominar el pensamiento de estas sociedades como *salvaje* es una forma de distinguirlo del pensamiento científico moderno, cuyos cimientos se construyeron, en gran parte, como una supuesta superación del *estadio salvaje*. A la vez, se juega con el uso biológico del término, por su carácter liminal entre lo natural y lo cultural, límite al que a mi modesto entender, dedicó gran parte de su obra el etnólogo francés.

En su libro *El Totemismo en la Actualidad* (Lévi-Strauss 1965), obra que el mismo autor deja en claro “constituye una suerte de introducción histórica y crítica” a *El Pensamiento Salvaje* (Lévi-Strauss [1962] 1993:9), el autor plantea que la actitud tomada por los etnógrafos hacia el totemismo está enraizada en premisas básicas del pensamiento cristiano que exigen una discontinuidad entre el hombre y la naturaleza, validando así la distancia entre el hombre civilizado y el primitivo, mediada por la idea de Dios. Lo postula como una *ilusión* procedente de la “deformación del campo semántico al cual pertenecen fenómenos de la misma clase” (Lévi-Strauss 1965:32), como una categoría falsa que expone los riesgos de mantener en pie tal ilusión de su realidad. Hasta entonces, se concebía al totemismo como relaciones particulares entre animales o vegetales y clasificaciones del orden social, es decir, relaciones supuestas entre un orden natural y un orden social, implicadas a su vez en prácticas religiosas vinculadas con cierto animismo asociado a la especie en cuestión.

A partir de un exhaustivo recorrido por las principales teorías, Lévi-Strauss remarcó las limitaciones de los modelos precedentes, y estableció el *dominio intelectual* al que está afectada la poderosa atracción del totemismo hacia grandes pensadores como Malinowski, Radcliffe-Brown y Durkheim. De este modo, Lévi-Strauss planteó una dirección a seguir:

Por medio de una nomenclatura especial, constituida por términos animales y vegetales [...] el supuesto totemismo no hace sino expresar a su manera [...] correlaciones y oposiciones que pueden ser formalizadas de otra forma [...] cuyo modelo más generalizado [...] se encuentra quizás en China, en la oposición de los principios Yang y Ying [...] de la unión de los cuales resulta una totalidad organizada (*tao*): pareja conyugal, día entero, año (Lévi-Strauss 1965:130).

Se desprende de esta cita la relevancia de acceder al *pensar detrás del totemismo*, asimilándolo con el razonamiento abstracto que antes se le negaba poseer, y equiparándolo con uno de los sistemas de pensamiento de mayor alcance práctico y coherencia interna: el taoísmo. De este modo, postula una nueva definición basada en aptitudes lógicas:

El totemismo se reduce de esta manera a un modo particular de formular un problema general: hacer de manera que la *oposición* en vez de un obstáculo para la integración sirva más bien para *producirla* (Lévi-Strauss 1965:131; itálicas agregadas).

Enfocado hacia el *reverso del totemismo*, en *El Pensamiento Salvaje* Lévi-Strauss ([1962] 1993) continúa su exploración de los límites de la mente humana, siendo el centro del planteo la aseveración de una estructura mental común a *primitivos y civilizados*, que a su vez deja entrever la inversión de la supuesta primacía de los últimos por sobre los primeros; ya no como una jerarquía evolucionista de las facultades mentales, sino como una capacidad conectiva de múltiples niveles de significación. En esta dirección, el *pensamiento salvaje* no sólo hace referencia a lo opuesto al pensamiento *racional u occidental*, ya que también se encuentran manifestaciones de este pensar - que no es solo restrictivo a *los salvajes* - en las sociedades mecánicas, como las denominaba Durkheim. El caso del *bricoleur*, algunos géneros artísticos y otras prácticas de las sociedades occidentales aún no delimitadas y etiquetadas, son ejemplos de *otras-lógicas* al interior del pensamiento occidental, que me llevaron a pensar lo propio en cuanto a nociones de tiempo. Lévi-Strauss ([1962] 1993) explica que la articulación de las formas de pensar del pensamiento mágico no es el inicio ni la oposición de lo que luego se constituirá en la ciencia formal - que aquí asimilo a la temporalidad hegemónica -, sino más bien *modos de pensar en paralelo*. Que sea posible concebir modos paralelos de pensar, y que se respeten frente a la diversidad cultural, es la clave para que exista la temporalidad originaria como herramienta conceptual.

La idea de que “lo propio del pensamiento salvaje es ser intemporal; quiere captar al mundo, a la vez, como totalidad sincrónica y diacrónica” (Lévi-Strauss [1962] 1993:381) se manifiesta en la temporalidad movió ya que como veremos en capítulos siguientes, en las rítmicas de la vida cotidiana se manifiesta esta *capacidad de ser sincrónica y diacrónica a la vez*. La posibilidad de que exista un *pensamiento salvaje* de carácter *intemporal*, en tanto devenir concebido de forma no-acumulativa y no como negación de la historia, ha sido el camino para pensar la temporalidad

originaria en tanto ruptura de la temporalidad lineal, secuencial y exclusivamente diacrónica, es decir, la temporalidad hegemónica actual.

Edward Thompson sentó otro precedente importante en su escrito sobre *Trabajo, Disciplina de Trabajo y Capitalismo Industrial* (Thompson 1984) donde se pregunta, en relación al surgimiento del capitalismo:

¿hasta qué punto y en qué formas afectó este cambio en el sentido del tiempo a la disciplina de trabajo, y hasta qué punto influyó en la percepción interior del tiempo de la gente trabajadora? [...] ¿Hasta qué punto está todo esto en relación con los cambios en la representación interna del tiempo? (Thompson 1984:241).

Thompson polariza la distinción de temporalidades que para él explican el cambio en las relaciones de producción, entre *pre-industrial* e *industrial*, y da ciertos ejemplos: “Es sabido que entre los pueblos primitivos la medida del tiempo está generalmente relacionada con los procesos habituales del ciclo de trabajo o tareas domésticas” (Thompson 1984:242); y más adelante, “La madre de niños pequeños tiene un sentido imperfecto del tiempo y observa otras mareas humanas. Todavía no ha salido del todo de las convenciones de la sociedad preindustrial” (Thompson 1984:270).

Thompson no sólo examina los cambios producidos en las técnicas de manufactura, que exigían una mayor sincronización del trabajo y mayor exactitud en la observación de las horas en todas las sociedades, sino que también examina la *vivencia* de estos cambios en la sociedad del naciente capitalismo industrial (Thompson 1984). Esta búsqueda de tratar simultáneamente el sentido del tiempo en su condicionamiento sociológico y la medida del tiempo como medio de explotación laboral es retomado por Bourdieu (2006) en su trabajo de campo en Argelia.

En su texto *Argelia 60: Estructuras económicas y estructuras temporales*, Bourdieu (2006) propone que “el funcionamiento de todo sistema económico está ligado a la existencia de un sistema determinado de disposiciones con respecto al mundo, y más precisamente con el tiempo” (Bourdieu 2006:31). En base a su trabajo de campo en Argelia, sobre el pasaje de una sociedad precapitalista a una capitalista, Bourdieu busca comprender esta *adaptación* analizando la estructura de la conciencia temporal asociada a la economía precapitalista (Bourdieu 2006). Según explica este trabajo Carbonell (2004), nada es más ajeno a esta economía que la representación del futuro como campo de posibles, que al cálculo propio del capitalismo le corresponde explorar y dominar:

el tiempo en el campo da ritmo a la vida mediante la sucesión de amaneceres y anocheceres, la rueda del trabajo y las fiestas. El tiempo así marcado no es un tiempo medido y los intervalos de la experiencia subjetiva no son iguales ni uniformes. El tiempo no puede disociarse de la experiencia de la actividad y del espacio en que la actividad tiene lugar (Carbonell 2004:61).

Esto a su vez configura una forma especial de concebir presente, pasado y futuro. Carbonell interpreta que:

el lapso de tiempo que constituye el presente es el todo de una acción vista en la unidad de una percepción, que incluye tanto el pasado retenido como el futuro anticipado. El presente de las acciones abraza, por encima del presente percibido, un horizonte de pasado y de futuro ligados al presente, ya que ambos pertenecen al mismo contexto de significación (Carbonell 2004:62).

Este *presente de la existencia* no se confina a un mero presente instantáneo de acuerdo a que es simultáneamente un aspecto del mundo ya percibido y del que está a punto de percibirse. Esta idea es otra forma de expresar la relevancia de interpretar las *unidades rítmicas mínimas* que combinan elementos del pasado y del futuro del presente que uno interpreta, como se mencionó anteriormente. De acuerdo a esta noción de presente, el futuro se comprende como horizonte del presente percibido y no como una serie abstracta de posibilidades.

Edmund Leach escribió dos ensayos sobre la representación simbólica del tiempo en 1971. En su primer escrito, *Cronus y Cronos*, parte de la palabra *time*, utilizando como ejemplo la comparación de las múltiples acepciones del término tiempo en inglés, y en la lengua kachin del norte de Birmania. Afirma que un *kachin* no consideraría las diferentes definiciones del inglés como sinónimos, y por eso se pregunta cómo se articula la categoría verbal *tiempo* con las experiencias cotidianas. Asume que el tiempo es un factor dado en la situación social, un aspecto esencial de la vida que se da por supuesto (Leach 1971).

Para contestar estos interrogantes, Leach propone que la noción moderna de tiempo recubre dos tipos de experiencias que son lógicamente distintas: la repetición y la irreversibilidad en tanto no-repetición. Sus postulados son, primero, que ciertos fenómenos de la naturaleza se repiten; segundo, que el cambio de la vida es irreversible. Leach sostiene que diferentes sociedades tienden a pensar el tiempo como algo que

finalmente se repite, afirmando que si se piensa de esta manera no es por una imposibilidad cognitiva, sino por una aversión psicológica a considerar la idea de la muerte, es decir, su segundo postulado sobre la irreversibilidad (Leach 1971).

A partir de su trabajo de campo sobre el ritual, Leach propone la idea de la inversión del tiempo durante el periodo liminal de los rituales. Dice que en ciertas sociedades *el proceso temporal* no se percibe como *sucesión de duraciones de épocas* y no existe la idea de ir siempre hacia adelante en la misma dirección. Por el contrario, el tiempo entra en la experiencia como algo discontinuo, como una repetición de inversiones repetidas, como una secuencia de oscilaciones entre dos polos opuestos, una discontinuidad de contrastes repetidos: día/noche, invierno/verano, sequía/inundación, joven/viejo, vida/muerte, etc. De esta manera, el pasado carece de profundidad histórica (espacialización propia de la temporalidad hegemónica), y así el pasado es sólo lo opuesto al presente. Aplicando este análisis, Leach retoma las narraciones de la mitología griega sobre Cronos y propone como tesis que el mito de *Cronus* es un mito de creación; no una historia de los comienzos del mundo, sino una historia de los comienzos del tiempo, de los comienzos del devenir (Leach 1971).

En su segundo escrito, *El Tiempo y las Narices Postizas*, su estudio se enfoca en los ritos de pasaje, preguntándose por qué se delimita el tiempo en estos rituales con fiestas, disfraces, vestimentas y comidas especiales. Para Leach, es indudable que lo más extraño del tiempo es que se tenga el concepto mismo de tiempo, y propone tres formas de experimentarlo: la repetición, el envejecimiento y el ritmo (Leach 1971). Del desarrollo de estas formas, concluye que la *regularidad del tiempo* no es parte intrínseca de la naturaleza, sino que es una noción ideada por el hombre y que se ha proyectado sobre el medio ambiente con fines particulares. Aquí Leach connota una distinción entre tiempo y temporalidad, al pensar en la naturaleza del tiempo a través de su regularidad y las interpretaciones humanas que se hacen de tales regularidades.

Finalmente, Leach dice: "Hablamos de medir el tiempo como si el tiempo fuera un objeto concreto que espera ser medido. De hecho, creamos el tiempo al crear intervalos en la vida social. Antes de esto no hay tiempo que pueda ser medido" (Leach 1971:209). Esta idea de Leach, aun cuando confunde tiempo con temporalidad, hace explícita la diferencia entre ritmo y tiempo. Pensado desde el método rítmico, lo que se crea al crear intervalos son rítmicas y no *el tiempo*, que es la textura donde es posible apprehender estos intervalos que Leach señala como hitos de la

vida social. Y efectivamente, no es posible hablar de tiempo *antes de esto*, porque el tiempo se aprehende como temporalidad, a partir de la decodificación de los ritmos que nuestro sistema cognitivo aprehende.

Peter Rigby, en su libro sobre los pastores nómades Iparakuyo Masai de Tanzania (Rigby 1985), realiza un estudio sobre nociones de tiempo desde un enfoque histórico y repasa varios de los trabajos aquí estudiados. Presenta una síntesis de los grupos de estudios que se han hecho sobre la concepción del tiempo en sociedades *no-capitalistas* o *pre-capitalistas* como prefiere llamarlas, muchos de los cuales ya se mencionaron en párrafos previos: mentalismo abstracto, empiricismo abstracto, totalidad estructural y enfoque filosófico-teológico (Rigby 1985).

El primer grupo lo representan trabajos sobre la *mentalidad primitiva* como los de Levy-Bruhl, quien decía que para el primitivo el tiempo no es, como para nosotros, una especie de intuición intelectualizada, un *orden de sucesión* y menos aún una cualidad homogénea; es sentido como una cualidad, en vez de ser representado (Rigby 1985). El segundo grupo lo conforman la mayoría de estudios africanos, como el estudio de los Nuer de Evans-Pritchard y el de T. O. Beidelman. Rigby remarca que estas obras presentan análisis centrados en comparaciones con una noción dada de *nuestro tiempo*, lo cual es otro antecedente en la línea de interpretación de la temporalidad hegemónica. El autor también menciona un estudio de Irving Hallowell ([1937] 1955) sobre las *orientaciones temporales* de los Saulteaux de Berens River, quien dice:

para los Saulteaux, la orientación temporal depende de la recurrencia y sucesión de los eventos en sus aspectos cualitativos, eventos que en su mayoría son indicaciones, símbolos preparatorios, y guías para aquellas actividades extremadamente vitales a través de las cuales los Saulteaux obtienen su vida del espacio que habitan (Hallowell [1937] 1955:233-234).

Hallowell también compara esta temporalidad con la *orientación temporal occidental*, argumentando que sin duda se trata de profundas diferencias en la perspectiva psicológica, pero que éstas no son funciones de una mentalidad primitiva o rasgos raciales:

son una función de la experiencia culturalmente constituida [...] nuestra orientación temporal en la civilización occidental es también una función de la experiencia en una tradición cultural con patrones radicalmente distintos y raíces históricas enteramente diferentes (Hallowell [1937] 1955:234-235).

El tercer grupo, *totalización estructural*, Rigby (1985) lo reconoce en trabajos que enfatizan la naturaleza simbólica de los conceptos de tiempo y con analogías de análisis lingüístico, como el de Leach que se revisó previamente. El cuarto grupo lo caracterizan trabajos como el del filósofo africano John Mbiti, quien sostiene que los *conceptos africanos* de tiempo no incluyen un futuro definido más allá de 6 meses a 2 años. Para Rigby, estos trabajos carecen de un contexto histórico en sus discusiones y todos los enfoques mencionados tratan la realidad histórica como una dimensión separada del tiempo, que puede ser o no como *nuestra* concepción de la historia. Sostiene que “si los Iparakuyo tienen alguna identidad como formación social, ésta radica no meramente en la repetición indefinida del pasado, sino en una conciencia de una entidad en desarrollo, con un comienzo definido y moviéndose de un modo histórico específico” (Rigby 1985:87).

La obra ya mencionada *Anthropology of Time* de Alfred Gell (1992), puede considerarse otro antecedente etnográfico de estudio de la temporalidad en contexto ritual, a partir de su trabajo de campo entre los umeda de Papúa-Nueva Guinea. Al estudiar la danza ritual *Ida* de los umeda, Gell observa que las figuras del ritual aparecen de forma inversa al orden que se corresponde con la vida real, a partir de un sistema de colores que codifica la edad. Gell entiende el *Ida* como una mediación de ciertas contradicciones inherentes a la noción de tiempo umeda, como el conflicto entre sincronía y diacronía, que en términos sociológicos implica la transitoriedad de la vida social y el estatus social no cambiante de las estructuras sociales. A su vez, Gell afirma que esta confrontación entre sincronía y diacronía no responde a diferentes *tipos de tiempo*, sino que es una confrontación entre los sistemas clasificatorios y el mundo real (Gell 1992).

La finalidad de este ritual es para Gell el intento de asegurar que la diacronía sólo genere el tipo de acontecimientos aprobados normativamente, aquellos definidos por el sistema clasificatorio sincrónico. El ritual así manipula los procesos en una dirección simbólica, con el objeto de indicar un cierto patrón normativo para los acontecimientos, reforzando la confianza de los sujetos en la certeza de su sistema social (Gell 1992). En el desarrollo de su obra, Gell aporta otros ejemplos para pensar la antropología del tiempo que amplían sus horizontes más allá de los antecedentes etnográficos. Se destacan el estudio sobre mapas de tiempo y cognición, los modelos de Husserl ([1918] 1959), mencionados en el capítulo 2, y el estudio de calendarios entre otros temas.

Volviendo a los estudios sobre calendarios, Geertz (1990) presenta un

estudio sobre el calendario balinés (Isla de Bali, Indonesia), donde enfatiza su tesis sobre la *esencia* social del pensamiento humano, reafirmando el *origen social de la noción de tiempo*, una de las primeras ideas formuladas por Durkheim como mencionamos anteriormente. Geertz explica que los balineses utilizan distintos calendarios a la vez: un calendario de ciclos independientes, el calendario lunar-solar, el calendario islámico, el calendario gregoriano y el calendario chino. Para este autor, el calendario de ciclos independientes, al cual denomina *calendario de permutación*, es el calendario propio de los balineses, y por las aplicaciones que hacen del mismo, refiere una concepción del tiempo estática, “como si los balineses vivieran en una especie de presente inmóvil, como si tuvieran una actitud no-duracional ante el tiempo” (Carbonell 2004:70).

Howe (1981), otro especialista en cultura balinesa, contradice a Geertz sosteniendo que la noción de tiempo es concebida como una duración, primariamente cíclica, y que los balineses son conscientes de la irreversibilidad del flujo del tiempo, teniendo inclusive una expresión para indicar el flujo del tiempo de forma análoga al flujo del agua (Carbonell 2004:71). Mientras que Geertz afirma que el calendario de permutación no puede ser utilizado como medida del tiempo que ha pasado, o del que falta antes de una fecha prevista, Howe afirma que los balineses cuentan los *dina* (días), y que siempre están refiriéndose al pasado o al futuro como “hace o faltan tantos dina” (Carbonell 2004:72). Por este motivo, Howe afirma que la naturaleza particular de los días no indica un concepto de tiempo *no-duracional*, y que los balineses poseen una sola noción de tiempo que incorpora linealidad en tanto irreversibilidad y circularidad como repetición.

Bloch (1977) se opone a esta teoría de la determinación social del conocimiento enfrentándose a Geertz, matizando que la noción no-duracional puede no ser la única entre los balineses y lo fundamenta remarcando las diferentes actitudes frente al tiempo -que Geertz admite como secundarias- cuando se trata de casos de agricultura o política. Bloch sostiene que en la sociedad balinesa, en unas ocasiones se usa una noción de tiempo y en otras ocasiones otra noción de tiempo (Carbonell 2004). Esta frase de Bloch adelanta aquí una de las conclusiones de esta tesis, ya que con los mocovíes ocurre la misma variación de *usos de nociones de tiempo*, es decir, la variación del uso de la temporalidad hegemónica y la temporalidad originaria, según el contexto situacional.

Siguiendo los pasos de Gell con su obra *Anthropology of Time*, el arqueólogo Gavin Lucas publicó, en 2005, *The Archaeology of Time*. En su libro aborda problemas como la cronología y los métodos de datación

oficiales que actualmente validan o no las investigaciones arqueológicas, el registro arqueológico y su inevitable construcción de temporalidad, nociones de tiempo en sociedades arqueológicas, y toma como caso de estudio las dataciones en alfarería romana.

Lucas centra su estudio en las ideas naturalizadas sobre tiempo en la arqueología, y cómo esto se expresa en la cronología. Afirma que el concepto de tiempo que subyace al de cronología es limitante, especialmente en la influencia que ha implicado en la interpretación sobre los cambios culturales y la prehistoria. Esta concepción restrictiva de tiempo que supone la cronología reduce las interpretaciones a una totalidad imprecisa, lineal y uniforme. A su vez, presenta el tiempo como un campo homogéneo y universal, en el que los eventos ocurren de una misma manera. El autor no llega a proponer que se abandone esta concepción, pero afirma que retenerla como la concepción dominante del entendimiento del pasado, solo empobrece tal entendimiento. Lucas llega a decir que una crítica lúcida a esta concepción del tiempo puede cambiar la manera en que se hace arqueología (Lucas 2005).

Como ya se vio en otros autores, hay una tendencia a distinguir al menos dos conceptos opuestos para referirse al *problema tiempo*. Lucas retoma el estudio de Shanks y Tilley (1987 citado en Lucas 2005), uno de los primeros sobre el tema, quienes proponen el *tiempo abstracto*, asociado al capitalismo, construido de unidades mensurables y separados de los eventos, y lo llaman *el tiempo de la cronología*; y el *tiempo sustancial*, asociado a sociedades tradicionales, embebido en los eventos históricos, marcados más que mensurados (Lucas 2005). Claramente se trata aquí de la distinción entre temporalidad hegemónica propia de la reproducción del capitalismo, y la temporalidad originaria asociada a sociedades *tradicionales*.

Lucas (2005:67) afirma que “El tiempo no deber ser un concepto uniforme o universal para ser inteligible”. Su idea de *tiempo* es a mi entender temporalidad, noción de tiempo socialmente construida. Los antropólogos y arqueólogos que dicen que el tiempo occidental es abstracto están pensando solamente en términos de su propia disciplina y no en sus *vidas cotidianas* (Lucas 2005). En este punto se acerca Lucas a la teoría alocrónica de Fabian y su énfasis en la vida cotidiana es precisamente el que esta investigación busca remarcar. Luego dice:

el tiempo es múltiple y no singular. En nuestra sociedad, al igual que en todas las sociedades pasadas y presentes, el tiempo es percibido en diferentes formas de acuerdo al contexto, y es mucho más útil intentar entender

las temporalidades específicas que están implicadas en la práctica social, antes de clasificar el tiempo en cronotipos - como lo son lineal/cíclico o genealógico/mitológico (Lucas 2005:94).

Tomando como caso de estudio “la vida de un jarro romano”, Lucas (2005:105) presenta un método alternativo a la datación cronológica convencional basada en tipologías ya descritas. Su método consiste en asignar a la pieza en estudio una comparación atributo por atributo, en vez de asignarle un tipo específico o único a toda la pieza. La ventaja de estas *series de tipos*, donde secuencia y duración están relacionados uno al otro y no son autónomos, es que la tensión entre continuidad y cambio se mantiene en primer plano, permitiendo una representación multi-temporal o no-lineal del cambio estilístico (Lucas 2005). Más allá de que su método sigue siendo tipológico, el cambio de enfoque demuestra que es posible desnaturalizar métodos tan arraigados en la ciencia actual como los cronotipos o cronologías tipológicas. Asimismo, permite entender la naturalización del tiempo lineal-secuencial en el carácter tipológico, ya que partir de tipos implica una dirección univoca al momento de elegir, catalogar, comparar. De este modo, le es ajena a esta *tipo-lógica* la posibilidad de la multi-temporalidad, la coexistencia de diferencias simultáneas, al momento de interpretar, como en este caso, los cambios estilísticos en la cerámica.

Tiempo y temporalidad

Después reflexioné que todas las cosas le suceden a uno precisamente, precisamente ahora. Siglos de siglos y sólo en el presente ocurren los hechos [...] (Borges 1998:131).

Para esclarecer los posibles sentidos de conceptos frecuentemente utilizados en la antropología como lo son *temporalidad* y *tiempo*, es menester realizar una exhaustiva distinción entre ambos, vital a la comprensión de un estudio sobre temporalidad. Estas nociones se han utilizando indistintamente en el pensamiento occidental desde el siglo XVI, época en la que surgen los escritos filosóficos y científicos que problematizan sus definiciones y sus implicancias en la comprensión del fenómeno. Comienzo con las definiciones construidas en base al estudio bibliográfico, que estructuran el eje semántico de la investigación desde el cual se evalúan otras definiciones y sus antecedentes teóricos.

2.1 Definiciones de tiempo y temporalidad

Defino temporalidad como la aprehensión del devenir que todo humano realiza mediante su sistema cognitivo en un determinado contexto cultural, y tiempo como el fenómeno del devenir en sí, que el humano es capaz de aprehender como temporalidad.

La importancia de distinguir estos conceptos surge en principio con la lectura de la obra *Ser y Tiempo* del filósofo Martin Heidegger, publicada en 1927, donde el autor plantea una definición de temporalidad que se diferencia de la *concepción vulgar de tiempo* como él denomina a la noción de tiempo concebida como sucesión de instantes homogéneos. Heidegger plantea que “el fundamento ontológico original de la

existenciariidad del `ser-ahí` es la `temporalidad` (Heidegger [1927] 1997:236) y relaciona este concepto al “ser-para-la-muerte” y la cotidianeidad. Su magnífica analítica del *ser-ahí* desplegada a través de toda la obra, culmina con un interrogante límite que tensiona estos conceptos y por ello me pareció oportuno investigarlos como dos entidades complementarias: “¿Se revela el tiempo también horizonte del ser?” (Heidegger [1927] 1997:471).

Sin considerar en detalle lo que Heidegger define como temporalidad, en su búsqueda de comprender la relación entre tiempo y *ser-ahí*, requiere del concepto de temporalidad: “La constitución ontológico-existencial de la totalidad del ‘ser-ahí’ tiene su fundamento en la temporalidad” (Heidegger [1927] 1997:470). Esta ontología define en Heidegger la comprensión de todo lo relativo al sentido del ser y a su existencia, términos que en antropología no suelen utilizarse con frecuencia pero que están presentes en constructos como *ser-humano*, *ser-social*, o como recientemente lo ha planteado Pablo Wright en su obra *Ser-en-el-sueño*, donde se propone un *estar-en-el-mundo* previo al ser-ahí ya que “estamos *instalados* en el mundo aun antes de que podamos pensar acerca de ello” (Wright 2008:34).

Considerando ahora la definición de tiempo, ésta retoma por un lado las célebres ideas del filósofo Immanuel Kant, quien sistematizó de forma concisa y esclarecedora las conceptualizaciones sobre tiempo y espacio, y llego a un límite metafísico que ninguno de los pensadores que le siguieron logró alcanzar. En su *Crítica de la Razón Pura*, inmensa obra escrita en 1781, Kant dice:

El tiempo no es un concepto empírico que se derive de una experiencia [...]. El tiempo es una representación necesaria que está a la base de todas las intuiciones [...]. El tiempo es pues dado a priori [...]. El tiempo, pues, no es inherente a los objetos mismos, sino sólo al sujeto que los intuye (Kant [1781] 1996:47-50).

Por otro lado retomo el sentido del término *fenómeno* formulado en *Ser y Tiempo*, para afirmar que el tiempo *es* un fenómeno. Heidegger dice: “como significación de la expresión ‘fenómeno’ hay que fijar ésta: *lo que se muestra en sí mismo*, lo patente” (Heidegger [1927] 1997:9) y recupera precisamente para explicarlo, el horizonte de problemas kantianos en tanto

esto que se muestra en sí mismo (las ‘formas de la intuición’) son los fenómenos de la fenomenología. Pues es patente que el espacio y el tiempo

tienen que poder mostrarse así, tienen que poder volverse fenómenos (Heidegger [1927] 1997:42).

Es así como de la combinatoria de las formulaciones hechas por ambos pensadores, surge la idea del *tiempo como fenómeno del devenir en sí*. Retomando en principio la definición apriorística de tiempo, para argumentar que cuando se menciona temporalidad, se refiere a una construcción cultural que por lo tanto está derivada de una experiencia del sujeto y entonces no se trata de una intuición *a priori*. El tiempo en tanto fenómeno, es intrínseco a todo ser humano; en cambio la temporalidad, además de ser intrínseca a todo ser humano, adquiere un carácter cultural en tanto depende de una experiencia en contexto y por lo tanto conforma una interpretación.

Es por esto que aquí propongo referirme a temporalidad y no a tiempo para aludir a *nociones de tiempo* de un grupo socio-cultural. Las nociones de tiempo, en tanto conceptualizaciones sobre el *fenómeno tiempo* situadas en un contexto socio-histórico, son temporalidades. La distinción es útil a los fines de no reducir el fenómeno (tiempo) a una sola interpretación (temporalidad). Esto es precisamente lo que ocurre con la temporalidad hegemónica y lo que este estudio se propone repensar. El uso indistinto de tiempo y temporalidad en el conocimiento impartido por la educación oficial en todos los niveles y el contexto socioeconómico del modo de producción capitalista, contribuyen a naturalizar que ambos conceptos signifiquen lo mismo, y por lo tanto a naturalizar que la temporalidad hegemónica sea la *única* forma posible de pensar el fenómeno tiempo.

Esto ocurre cotidianamente en nuestra sociedad y en particular, en la praxis científica de cualquier ciencia. Está naturalizado que tiempo pueda ser una medida, una duración, un período, una época, una estación, una edad, la hora, el clima, una distancia, una división, el calendario y varias interpretaciones más, sin una necesaria conexión entre sí, articuladas por un significado convergente. Se sobreentiende con esa interpretación que uno se está refiriendo en cualquiera de los ejemplos *al tiempo*, a eso que unívocamente se llama *tiempo* y que no es necesario cuestionar para saber de qué se está hablando o reflexionando. Distinguir *temporalidad* de *tiempo* busca desnaturalizar esta lógica unívoca para poder comprender la diversidad cultural desde múltiples significaciones. Si una noción de tiempo se naturaliza se hace *naturalmente única* y entonces todo el conocimiento que desde esa noción se construye adquiere un carácter epistemológico unívoco.

Al realizar una búsqueda genealógica de los términos y sus definiciones, se encuentra una primera referencia escrita al término *tiempo* en la mitología griega, con los términos *kayros* y *cronos*. Para el caso de *temporalidad*, su raíz es latina y se remonta su escritura al término *Tempus*. Según una de las versiones del mito griego, Cronos es el hijo menor de Gea, ser divino primordial que surge del Caos, un profundo vacío. Cronos castra a su padre y se apodera del gobierno de los dioses. *Kayros* se considera un avatar de Zeus, hijo de Cronos, quien lucha con su padre y lo condena a prisión.

Jaques Attali, en su obra *Historias del Tiempo* (Attali 1985), realiza un seguimiento de las diferentes interpretaciones sobre la relación entre Cronos y *Kronos* en la mitología griega. Explica que *Kronos* es dios fundador y Cronos es Dios del Tiempo, y luego de revisar todas las hipótesis concluye que ninguna es convincente, ya se trate de la similitud fonética que los hace el mismo dios, o las referencias a que se trata de dos relatos muy distantes entre sí. Lo interesante de lo apuntado por Attali es que:

el mito de *Kronos* es la historia de un doble parricidio, necesario para que lo reversible suceda a lo irreversible, la regeneración a la degeneración. Introduce en el mundo griego la idea de medida, la idea de cortadura, de cambio periódico que sigue el ritmo marcado por el regreso de números definidos e invariables. *Kronos* es así Dios del Tiempo y de su medición, porque es Dios de la Historia y de la interrupción (Attali 1985:29).

En cuanto a las definiciones actuales, el Diccionario de la Real Academia Española presenta estas acepciones para temporalidad:

(Del lat. *temporalitas*, -*ātis*). 1. f. Cualidad de temporal (perteneciente al tiempo). 2. f. Cualidad de temporal (secular y profano). 3. f. Frutos y cualquier cosa profana que los eclesiásticos perciben de sus beneficios o prebendas. U. m. en pl. 4. f. *Fil.* Tiempo vivido por la conciencia como un presente, que permite enlazar con el pasado y el futuro (Real Academia Española 2001).

La primera definición sitúa el término bajo el significado de tiempo, lo reduce. La segunda recupera la dicotomía sagrado-profano asignando a temporalidad una connotación profana, al igual que la tercera. La cuarta definición en cambio, se acerca a mi propuesta de entender la temporalidad como la *conciencia del presente*, a lo que anteriormente definí como *aprehensión del devenir*.

En tanto para la palabra *tiempo*, este diccionario propone lo siguiente:

(Del lat. *tempus*). 1. m. Duración de las cosas sujetas a mudanza. 2. m. Magnitud física que permite ordenar la secuencia de los sucesos, estableciendo un pasado, un presente y un futuro. Su unidad en el Sistema Internacional es el segundo. 3. m. Parte de esta secuencia. 4. m. Época durante la cual vive alguien o sucede algo. *En tiempo de Trajano. En tiempo del descubrimiento de América* (Real Academia Española 2001).

En este caso, la primera acepción supone un continuo sobre el cual se da la duración que debe mudar. La segunda es claramente la noción oficial y hegemónica utilizada en Occidente, define una unidad de mensura y una secuencia progresiva entre pasado, presente y futuro, lo mismo que la tercera. La cuarta es el uso historiográfico y cronológico.

Estas definiciones evidencian el carácter lineal y secuencial que la temporalidad hegemónica reproduce a través de los mismos entes oficiales, como el Diccionario de la Real Academia Española, al sostener un uso *consensuado* del lenguaje. Ambos términos han estado siempre vinculados a otros que complementan o direccionan su interpretación, variando por supuesto, de acuerdo al contexto sociocultural del momento que se estudie. Tal es el caso de *calendario, reloj, horas* y otros que tienden a un carácter de mensura, que perfilan la actual *definición oficial* de tiempo, y que como veremos en los capítulos siguientes, se ha aplicado también al concepto temporalidad, reduciendo estos términos a una definición exclusiva y excluyente de otras posibles.

Enfatizo una vez más que al enfocarse esta tesis en la temporalidad, no se está tratando el concepto *tiempo*. La elección del término *temporalidad* busca precisamente no utilizar aquella palabra para no reducir una a la otra. Se podría usar otro término relacionado, o incluso un neologismo, pero entiendo que temporalidad tiene un uso histórico reconocible, un sentido establecido a través de procesos sociales que lo hacen adecuado para tales fines.

2.2 El problema tiempo en filosofía

Ninguna cuestión ha sido tan descuidada por los filósofos como la del Tiempo, no obstante todos estén de acuerdo en considerarla capital [...]. Allí está la clave de los más grandes problemas filosóficos (Bergson 2004:40).

La antropología, como disciplina científica dedicada a la comprensión de la diversidad cultural en su interrelación con el medio y con

otros grupos humanos, ha contribuido desde su mirada al tratamiento de problemas que hasta su surgimiento, tradicionalmente trató la filosofía. Tal es el caso del *problema del tiempo*.

El filósofo Alexander Gunn ([1928] 1986) señala en su estudio sobre la historia crítica del *problema del tiempo*, que fueron los pensadores griegos presocráticos quienes comenzaron a problematizar en Europa, el constante devenir y transitoriedad del tiempo, formulado ya en la mitología griega a través de personajes como *Chronos* (Gunn [1928] 1986). La noción de tiempo en la filosofía griega se manifiesta en las reflexiones que van desde lo mutable a lo inmutable, lo temporal a lo eterno, la transitoriedad y la no variabilidad. Heráclito es reconocido como el creador de la doctrina del cambio constante y perpetuo, y en contraposición se sitúa a Parménides, para quien el cambio no es real ya que solo lo durable y permanente puede ser real. El cambio, junto con el tiempo, es para este filósofo una ilusión.

Esta dicotomía atraviesa todo el pensamiento filosófico occidental y reaparece periódicamente enfrentando dos doctrinas, dos pensadores, o dos escuelas que en su raíz se nutren de las mismas ideas fundantes. Gunn señala que Bergson y Bradley aparecen respectivamente como los modernos Heráclito y Parménides (Gunn [1928] 1986), en tanto que Heidegger afirma que “el tratado aristotélico sobre el tiempo es la primera exégesis detallada de este fenómeno que se nos ha transmitido. Ha determinado esencialmente toda concepción posterior del tiempo - incluida la de Bergson” (Heidegger [1927] 1997:37).

Gunn remarca un aspecto de las ideas de Aristóteles que son convergentes con la distinción aquí planteada entre tiempo y temporalidad:

Aristóteles no cometió el error de confundir el tiempo, por un lado, y nuestra conciencia de él, por el otro [...]. Formuló la concepción de que el tiempo está inseparablemente conectado con el movimiento o el cambio [...] no obstante, el tiempo no es idéntico al cambio o al movimiento (Gunn [1928] 1986:26).

Que el tiempo esté por un lado y la conciencia de él por el otro es una salvedad que, aunque parezca obvia, pocas veces es utilizada o mencionada por quienes escribieron sobre el tema. Gunn afirma que la distinción entre la subjetividad y objetividad respecto del tiempo aparece por primera vez con Plotino, hacia el siglo III:

El tiempo es, pues, un dato último de la existencia, pues el alma no puede crear tiempo por actuar intencionalmente. El tiempo está dado, y es el medio en el cual realizamos nuestras acciones intencionales. Queda establecida, pues, una definida objetividad en relación con el tiempo (Gunn [1928] 1986:34).

Distinción importante la que señala Gunn en tanto es el comienzo de la distinción entre pensar el tiempo subjetivamente, desde las aprehensiones de los cambios, ritmos, recuerdos, y a su vez pensar objetivamente un tiempo externo al sujeto, que no depende de su existencia. Plotino aporta también una idea en la dirección de concebir el tiempo como fenómeno *a priori* de la experiencia: “El tiempo no es un número ni es movimiento o una medida del movimiento [...]. El orden y el cambio nos revelan el tiempo, lo hacen un sujeto de conocimiento, pero no lo producen” (Gunn [1928] 1986: 34).

Entre los pensadores medievales que prestaron atención al tiempo, San Agustín se destaca por discutir las relaciones entre pasado, presente y futuro, poniendo de manifiesto la irrealidad del pasado y del futuro respecto al presente, junto con el instantáneo carácter del presente. Ve que el tiempo es esencialmente un presente cambiante aunque no pueda percibirse como instantáneo, llegando a plantear que es imposible medir el tiempo ya que no es posible medir el presente ni el pasado (Gunn [1928] 1986:42). Su planteo metafísico llega a su límite cuando se pregunta por la *naturaleza* del pasado, del presente y el futuro y adopta un camino alternativo, hacia la psicología de la conciencia del tiempo. Este cambio de problema de estudio es un ejemplo de la radical diferencia que puede implicar dedicarse al tiempo, su naturaleza, y a la temporalidad, las diversas formas en las que se interpreta el *ser consciente* del tiempo.

Gunn explica que para los pensadores medievales el Tiempo era irrelevante, la historia sólo importaba como el avance hacia la Divina Luz y su contemplación, despreciaban el proceso temporal de la historia (Gunn [1928] 1986). El fluir temporal era la afluencia del futuro (potencialidad) en el presente (actualidad), y no como luego se instauró en la Modernidad, como el pasaje acumulativo del pasado al futuro, idea sobre la que se apoya el progresismo. Esta *temporalidad del Medioevo* supone una flecha de tiempo inversa, de naturaleza teleológica, donde el futuro es anterior al presente en el cual el pasado se manifiesta.

El surgimiento de los descubrimientos científicos, sobre todo en astronomía, de Copérnico, Kepler y Galileo, marcaron una nueva época sobre las ideas del movimiento y el carácter mensurable y matemático

atribuido al tiempo. En lugar de la mudanza de potencialidad en actualidad, el futuro en presente, Galileo propone una visión del tiempo como continuo, formado por el movimiento presente, desde el pasado hacia el futuro. "Establece así la noción de tiempo objetivo matemático, el puro t de la física con el que estamos hoy familiarizados" (Gunn [1928] 1986:64).

Esta *familiaridad* con la variable t que señala Gunn en su escrito de 1928 enfatiza la permanencia de la *naturalización* del tiempo como variable matemática, propuesta por Galileo 300 años antes. Durante estos tres siglos, más allá de las posturas subjetivistas o las objetivistas, se fueron consolidando los esquemas lógicos de la *temporalidad lineal* que se manifiestan en la inocente variable t que hoy es indiscutida en su aplicación matemática.

Para Galileo el tiempo ya no era simplemente la *medida* del movimiento, sino algo independiente del movimiento (pero medido por el movimiento) y fluyendo en su transcurso por siempre jamás (Gunn [1928] 1986:65). Locke, en cambio, afirmaba que el tiempo no depende de la percepción del movimiento, sino de nuestra introspección y observación de la *sucesión* de las ideas en la mente. Newton plantearía su idea de Tiempo Absoluto, estrictamente matemático –el cual retomo en el apartado siguiente–, oponiéndolo al *tiempo relativo*, popular, considerado este último como una medida meramente sensible y externa, como las horas y los meses. Esta doctrina fue criticada por Berkeley, Hume y Leibniz, este último proponiendo una teoría relativa como oposición al tiempo absoluto de Newton (Gunn [1928] 1986:229). Kant, como se mencionó en el apartado 2.1, conceptualizó el tiempo como una intuición a priori, anterior a toda experiencia y consolidó la idea del *tiempo como fenómeno* independiente de las interpretaciones que se pudieran hacer del mismo.

Ya en el siglo XX, las principales reformulaciones fueron realizadas por Dilthey ([1910] 1944), Bergson ([1907] 1985), Husserl ([1918] 1959) y Heidegger ([1927] 1997). Dilthey reflexiona sobre la realidad de aquello que es captado en la vivencia, definiendo como categorías a los modos de captación y puntualiza:

En la vida tenemos, como su primera determinación categorial, fundamentadora para todas las demás, la *temporalidad*. Esta asoma ya en la expresión 'curso de la vida'. El tiempo se nos da mediante la unidad abarcadora de nuestra conciencia. A la vida y a los objetos exteriores que se presentan

en ella le son comunes las relaciones de coetaneidad, sucesión, distancia temporal, duración, cambio. De ellas se han desarrollado, sobre la base de la ciencia natural matemática, las relaciones abstractas que Kant ha puesto como base a su teoría del fenomenismo del tiempo (Dilthey [1910] 1944:217).

La intrínseca relación entre tiempo y vivencia, necesaria para pensar la temporalidad originaria, es uno de los factores que se destaca en Dilthey, y que fue retomado por Heidegger en *Ser y Tiempo* (Heidegger [1927] 1997).

Edmund Husserl buscaba la conexión entre el tiempo objetivo y la conciencia subjetiva del tiempo. Afirmaba que fue San Agustín el primero en afrontar las dificultades de estudiar la conciencia temporal, remarcando que quien se ocupe del *problema del tiempo* deberá estudiar a fondo las *Confesiones* del autor medieval (Husserl [1918] 1959:49).

Concluyendo este breve recorrido por los antecedentes filosóficos inevitables que conlleva estudiar el *problema del tiempo*, es de destacar que ninguno de los autores señalados distingue tiempo de temporalidad de forma precisa. Algunos como Dilthey utilizan temporalidad para referirse a “determinaciones del tiempo” (Dilthey [1910] 1944:217), y en el caso de Husserl ([1918] 1959), para distinguir lo fenomenológico de lo objetivo, pero su uso no es esclarecido. Es decir, la distinción sólo es terminológica y por lo tanto no se enfatiza la relevancia de utilizar un término en lugar del otro, a un nivel conceptual (Tabla 2).

TABLA 2. *Principales pensadores occidentales e ideas sobre tiempo que conforman la temporalidad hegemónica.*

Pensador/ grupo social	Ideas sobre tiempo	Temporalidades que conforman la temporalidad hegemónica
Presocráticos	Devenir y transitoriedad. Lo mutable e inmutable. Lo temporal y lo eterno. Parménides y Heráclito.	Temporalidad helénica. Temporalidad lineal. Temporalidad no-lineal.
Aristóteles	Distinción del tiempo y de la conciencia del mismo. Tiempo asociado al movimiento.	Temporalidad aristotélica.

Tabla 2. (continuación)

Plotino	El tiempo como dato último de la existencia. El tiempo está dado. El cambio revela el tiempo pero no lo produce.	Temporalidad subjetiva y objetiva diferenciadas.
Pensadores medievales San Agustín	El tiempo es irrelevante. La historia como avance hacia lo Divino. Desprecio por el proceso temporal de la historia. Distinción de pasado, presente y futuro.	Temporalidad cristiana. Temporalidad teleológica (el futuro llega al presente).
Pensadores modernos Newton Kant	Presente como pasaje acumulativo del pasado al futuro. Flecha de tiempo en una sola dirección hacia el futuro. Intuición <i>a priori</i> .	Temporalidad capitalista. Temporalidad lineal-mecanicista. Temporalidad abstracta (matemática).
Dilthey, Bergson, Husserl, Heidegger, Einstein.	Vivencia y conciencia del tiempo. Duración y simultaneidad. Especialización. Relatividad del espacio-tiempo.	Temporalidad occidental (filosófica y científica). Temporalidad cosmológica.

2.3 El concepto tiempo en ciencia

La significación actual del concepto tiempo en la ciencia puede comprenderse a partir de rastrear el desarrollo del concepto en la Física como ya lo han hecho otros autores (Prigogine y Stengers 1998; Castagnino y Sanguinetti 2006). Se presentan aquí dos procesos históricos complementarios de este desarrollo que permiten comprender su uso actual incuestionable: la *axiomatización del tiempo* en la génesis de la física clásica y la *especialización del tiempo* surgida a partir de la física relativista (Iparraguirre y Ardenghi 2008).

Además de los escritos de Aristóteles y ciertos desarrollos logrados en el Medioevo que se refirieron en el apartado previo, el primer desarrollo completo de la Física, y que influyó en todas las corrientes que le siguieron, fue la mecánica clásica. Las tres leyes formuladas por Isaac Newton hacia 1687 fueron la base explicativa y predictiva de todos los

procesos físicos de esta mecánica, la cual se sustentaba principalmente en sus definiciones de tiempo y espacio.

Newton caracterizaba al tiempo como una entidad definida por una recta, en la cual cada instante era un determinado punto en ella y el espacio una triada de números reales, estando cada número en relación a un eje en el espacio. "El tiempo absoluto, verdadero y matemático, tomado por sí solo, sin relación a ningún cuerpo, transcurre de manera uniforme correspondiente a su naturaleza" (Newton [1726] 2004:9). En la segunda ley de Newton está la relación dinámica en la que aparece explícitamente el tiempo como parámetro homogéneo, creciente e independiente de las demás variables de la ecuación (Saletan y José 1998).

En los siglos siguientes, el avance de las investigaciones en la clasificación de las fuerzas de la naturaleza dio lugar al descubrimiento de las fuerzas de origen eléctrico y magnético, gestándose con el trabajo de Maxwell toda una nueva área de estudio: el electromagnetismo. El tiempo en el electromagnetismo siguió siendo un concepto dado, naturalizado de los modelos de la mecánica clásica, pero las soluciones de las ecuaciones comenzaron a manifestar comportamientos no causales de la materia.

A mediados del siglo XIX apareció el estudio de los fenómenos vinculados con el calor, la termodinámica. Esta disciplina pudo reducir sus explicaciones a tres leyes, siendo la segunda la de mayor importancia, ya que pudo manifestar el supuesto carácter irreversible del tiempo. Esta segunda ley, el crecimiento de la entropía, postula que los sistemas térmicos aislados llegan espontáneamente, mediante procesos irreversibles, a un estado de equilibrio final. La identificación de la entropía con el tiempo se construyó de acuerdo al supuesto de que ambas magnitudes siempre crecen, y de este modo se introdujo la *flecha termodinámica del tiempo*: el futuro es la dirección del tiempo en la que la entropía aumenta y el pasado es la dirección en la que la entropía disminuye.

A principios de siglo XX, la física comenzó a estudiar los fenómenos a escala microscópica, gestándose así la mecánica cuántica. Esta teoría fue revolucionaria en sus aseveraciones acerca de lo que podría llegar a ser real o no, ya que sus predicciones eran probabilísticas. El tiempo en la mecánica cuántica siguió siendo una definición en el sentido newtoniano, aun cuando la teoría manifestaba una *irreversibilidad del tiempo* a través del proceso de medición, ya que este proceso podía reducir el estado y por ende cambiarlo irreversiblemente. Por otro lado el Principio de Incertidumbre de Heisenberg (1927) evidenció las dificultades de llevar a cabo una medición arbitraria de las cantidades físicas.

En cuanto a la *espacialización del tiempo*, este proceso se dio en simultáneo al surgimiento de la física cuántica, cuando Albert Einstein presentó hacia 1905 la teoría de la relatividad especial. Esta teoría fue una unificación entre las leyes de la mecánica clásica y el electromagnetismo, y se logró a partir de redefinir los conceptos de espacio y tiempo de la mecánica clásica. La constancia de la velocidad de la luz medida con respecto a cualquier sistema de referencia, motivó a reflexionar que el tiempo transcurrido entre dos eventos dependa de quien lo mida. Esta relatividad del observador con respecto al tiempo permitió fundir a éste con el espacio en una nueva entidad: el espacio-tiempo.

De esta forma, el *concepto tiempo* dejó de ser un parámetro independiente para pasar a ser un elemento interno de una estructura matemática mucho más compleja. En estos términos lo decía uno de sus mentores:

las ideas sobre el espacio y el tiempo que deseo mostrarles hoy descansan en el suelo firme de la física experimental, en la cual yace su fuerza. Son ideas radicales. Por lo tanto, el espacio y el tiempo por separado están destinados a desvanecerse entre las sombras y tan sólo una unión de ambos puede representar la realidad (Minkowski 1908:23).

Años más tarde de la presentación de la teoría de la relatividad especial, el mismo Einstein formuló la teoría de la relatividad general en 1916. Esta teoría fue una generalización de la anterior para cuerpos que se movían con velocidades no constantes y para fuertes campos gravitacionales. La gran innovación de la teoría general de la relatividad fue la asociación del espacio-tiempo con la fuerza de gravedad. Esta fuerza se modeló como una alteración de la homogeneidad y monotonía del espacio-tiempo. El espacio-tiempo entonces, pasó a ser una entidad matemática definida por las condiciones de materia y energía, y de esta forma la relatividad general adquirió el estatus de *teoría por excelencia* para el estudio del espacio y el tiempo. En las décadas posteriores, se desarrollaron nuevas teorías que conceptualmente no ofrecieron cambios radicales en la manera de pensar el tiempo y el espacio, estando entre ellas la llamada *Teoría de Cuerdas*. Esta teoría, que asume que las partículas son estados vibracionales de un objeto más básico llamado *cuerda* o *filamento*, presupone la necesidad de una vasta cantidad de dimensiones espaciales (más de tres). Esto manifiesta la recurrente voluntad de utilizar viejos conceptos para construir nuevos modelos sin replantearse los conceptos fundamentales (Iparraguirre y Ardenghi 2008).

Esta asimilación entre espacio y tiempo es lo que aquí se refiere como *espacialización del tiempo* en Física, ya que se utiliza la modelización del espacio como modelo también del concepto tiempo. Esta *espacialización del tiempo*, comprendida desde la temporalidad hegemónica, resulta de una reducción de la noción de tiempo a una interpretación del espacio, es decir a una *espacialidad*.

2.4 Espacio y espacialidad

La distinción que presentábamos al comienzo de este capítulo entre tiempo y temporalidad se torna necesaria de aplicar a *espacio* (fenómeno) y *espacialidad* (interpretación), en estos casos donde el espacio y el tiempo son tratados como unívocamente dados, desde una concepción única. Al extrapolarse los reduccionismos de un concepto al otro, se reproduce el deterioro semántico y los conceptos se homogenizan al punto de usarlos, en algunos casos, indistintamente.

La espacialización se hace manifiesta en la teoría de la relatividad especial, donde se introduce una nueva estructura matemática que modela al espacio-tiempo como una entidad. Es comúnmente aceptada la idea de que la teoría de la relatividad gestó un modo para formular teorías, esto es *la geometrización de la física*. El mismo Einstein pasó sus últimos años tratando de encontrar la teoría del campo unificado, que no era más que la geometrización del electromagnetismo, de un modo consistente con la relatividad general. Esta frase del filósofo Palle Yourgrau sintetiza esta tendencia a la espacialización: "El pensamiento occidental se caracteriza, en cierto modo, por una especie de toque de Midas geométrico. Cualquiera que sea la ciencia que toque, ésta se transforma en un tema para la geometría, la ciencia del espacio" (Yourgrau 2007:34).

La *espacialización del tiempo* naturaliza la idea de suponer que el pasado y el futuro, en tanto dimensiones temporales, pueden ser asociadas a *direcciones* en una recta, permitiendo pensar que estas dimensiones puedan llegar a ser lugares físicos, lugares donde se pueda ir. De este modo, toda la realidad de la materia está proyectada en ese continuo tetra-dimensional estático, no se considera su devenir, y todos los momentos anteriores siguen existiendo aún espacialmente (Grib 1999). En este sentido, la estructura matemática que modela el tiempo pone de manifiesto la espacialización del concepto y su naturalización como única forma de concebirlo, es decir, desde una única espacialidad posible. Esto ejemplifica que la física actual solo se queda en un nivel descriptivo del estudio

del tiempo y del espacio, debido a que sólo se abordan los problemas asociados a *su propia* temporalidad y a su propia espacialidad. Así, este nivel descriptivo diluye el fenómeno tiempo a un mero estudio de su mensura, o a las propiedades de su mensura, lo cual es un claro ejemplo de espacialidad oficial.

Bergson (1985), en su obra *La Evolución Creadora*, propuso precisamente la metáfora de la espacialización al referirse al psiquismo detrás de la representación del tiempo. Como lo explica Levinas (2008:70):

El tiempo, en tanto tiempo vivido, es algo más que una sucesión de instantes separados: lleva a los hombres de un instante a otro. Los fenómenos psíquicos se fusionan entre sí como las notas de una melodía; el tiempo vivido consiste en una especie de organización sinfónica de los estados mentales más que una yuxtaposición artificial. Y la melodía liga y da coherencia. Lo psíquico sería duración ya que su tiempo sería el tiempo concreto, no el tiempo espacializado de la física.

Hecho este breve recorrido, queda explícito que el modelo de tiempo vigente en la física y en la ciencia occidental sigue siendo el instaurado como modelo oficial por la mecánica clásica (Tabla 2). Las modificaciones introducidas por la teoría de la relatividad, como bien lo señalaba Heidegger en su momento, no implicaron cambios radicales en la significación del concepto, sino en lo que respecta a su medición y por lo tanto en su naturalización:

en la teoría de la relatividad en tanto teoría física, se trata del problema de la medición del tiempo, no del tiempo en sí mismo. El concepto de tiempo permanece inalterado a través de la teoría de la relatividad, incluso ésta confirma plenamente [...] lo característico del concepto científico natural del tiempo, es decir, el carácter homogéneo determinable cuantitativamente (Heidegger [1916] 1972:366).

Así como en el primer apartado de este capítulo se distinguió temporalidad de tiempo, a los fines de evitar que los dos conceptos denoten una misma significación, y en este apartado se extendió brevemente esta conceptualización a espacio y espacialidad, a partir de ahora es necesario distinguir al interior del concepto de temporalidad dos conceptos complementarios: *temporalidad hegemónica* y *temporalidad originaria*. Esta distinción puede aplicarse también a la espacialidad, pero de acuerdo a que su abordaje excede los propósitos de la tesis, no se tratará aquí.

2.5 Temporalidad hegemónica

Hace siete siglos, un enfermizo fraile inglés envió una estridente misiva a Roma. Era una llamada apremiante, dirigida al Papa Clemente IV, para que, de una vez por todas, el tiempo se definiera con exactitud (Duncan 1999:19).

El seguimiento bibliográfico realizado en el capítulo anterior permite comprender que detrás de la noción de tiempo lineal impuesta por Occidente se generó, a través de diferentes procesos hegemónicos, una noción de *temporalidad hegemónica*, jerarquizada al carácter de *noción de tiempo oficial* para su homogeneización e imposición. Esta univocidad y homogeneidad responde al *carácter oficial* que tiene la temporalidad lineal occidental, gestada y desarrollada por diversos procesos hegemónicos durante los últimos 2.500 años.

El concepto *hegemonía* retoma el sentido de hegemonía cultural, utilizando por autores como Gramsci, quien sostiene que la hegemonía se da cuando una clase dominante no sólo puede obligar a una clase social subordinada o minoritaria a que satisfaga sus intereses, renunciando a su identidad y cultura, sino que también la primera ejerce total control en las formas de relación y producción de la segunda y el resto de la sociedad. Este proceso no se da con un carácter explícito, sino más bien de forma sutil. En este sentido, la clase social subordinada o minoritaria adopta las concepciones de la clase dominante, incorporándolas a su repertorio ideológico, ligado a lo que comúnmente se denomina *sentido común* (Gruppi 1978).

El término *hegemonía* deriva del griego *eghesthai*, que significa *conducir, ser guía, ser jefe*. Por hegemonía el antiguo griego entendía la dirección suprema del ejército, *egemone* era el conductor, el guía y también el comandante del ejército. Respecto a la relación de este concepto con el sentido que doy aquí al término *oficial*, considero la definición del Diccionario de la Real Academia Española: "Que es de oficio, o sea que tiene autenticidad y emana de la autoridad derivada del Estado, y no particular o privado" (Real Academia Española 2001). De esta definición retomo la ausencia de indicación al *momento histórico* que se refiere tal autenticidad, ya que de este modo supone una *temporalidad genérica*, un presente abstracto pensado para cualquier sociedad, sin referencia a un contexto sociohistórico para el ejercicio de la autoridad del Estado. Es precisamente este carácter abstracto y despersonalizado de la vigencia de una ley o conocimiento, lo que busco describir al utilizar el término oficial asociado al concepto de hegemonía.

El concepto *temporalidad hegemónica* busca reemplazar de forma más eficiente al concepto *temporalidad occidental* con el que se suele generalizar a la noción de *tiempo lineal* en las poblaciones occidentales y en el conocimiento científico actual. A partir de un estudio histórico, se comprende que esta generalización del *tiempo lineal* encubre, en su interior, las categorizaciones de temporalidad asociadas a procesos de carácter hegemónico, como lo son la temporalidad ejercida e impuesta por un calendario único en el Imperio Romano, la temporalidad cristiana impuesta por la Iglesia Católica a través de su doctrina de la salvación eterna, los ideales de la medición del tiempo a partir de relojes mecánicos en la Modernidad, la imposición de la lógica monoteísta y mercantilista en la colonización de América, la instauración del modo de producción capitalista, la industrialización y el auge del nacionalismo. Respecto a este último, es útil recordar lo dicho por Ernest Gellner: “Tener una nacionalidad no es un atributo inherente al ser humano, pero hoy en día ha llegado a parecerlo. De hecho las naciones, al igual que los estados, son una contingencia, no una necesidad universal” (Gellner 1994:19). Esto mismo puede decirse de la temporalidad lineal ya que la naturalización de la mensura y el cálculo del tiempo de forma secuencial, fue consolidando su significación como atributo inherente al ser humano y a su modo (único) de concebir el tiempo.

Siguiendo estos conceptos, uno no podría hablar de *tiempo oficial* en tanto estaría naturalizando nuevamente que el fenómeno tiempo pueda ser reducido a una temporalidad específica, como lo es la temporalidad hegemónica. En este sentido, y complementado el concepto de hegemonía, se propone el término *oficialización* como concepto analítico que permite entender la práctica política por parte del Estado –y toda institución o sistema hegemónico– de incorporar a sujetos, comunidades, narrativas y discursos no-oficiales dentro de su discurso oficial. La oficialización en tanto práctica tangible e intangible es una forma de ejercer poder mediante la imposición de un modo de pensamiento único y hegemónico, el cual adquiere su carácter *oficial* a partir de ser naturalizado por quienes lo sostienen y promueven.

La oficialización, en tanto proceso hegemónico de imposición, puede entenderse también como una incorporación de información que ejecuta todo Estado a su cuerpo orgánico. En términos de Durkheim, la oficialización puede interpretarse en la distinción que establece entre *conciencia gubernamental* y *conciencia difusa*:

Hay dos tipos de pensamiento social. Uno proviene de la masa social y es difuso; está formado por aquellos sentimientos, aspiraciones y creencias que la sociedad ha elaborado colectivamente y que están dispersos en todas las conciencias. El otro es elaborado por este órgano especial que llamamos Estado o gobierno (Durkheim [1895] 2003:142).

La *temporalidad hegemónica* se comprende entonces a partir de los diferentes procesos de oficialización que han impuesto, en sus correspondientes contextos históricos, una forma única de concebir el tiempo.

Desde otro ángulo y sin considerar este enfoque en el resto de la investigación, la oficialización puede ser entendida, siguiendo a Foucault, como una práctica de *incorporación y naturalización* al interior de la gubernamentalidad (Foucault 1991). La incorporación refiere a la inclusión de los grupos no-hegemónicos, como las comunidades indígenas, a agencias gubernamentales (secretarías, convenios, decretos, etc.) que buscan tener un control estatal de la totalidad del territorio nacional y de los grupos sociales que lo habitan. La naturalización refiere a la forma de gobernar de un estado-nación que se impone de un modo específico y no de otro, al punto de postular esta lógica gubernamental como la *única* posible. Foucault menciona que el arte de gobernar encuentra a comienzos del siglo XVII una primera forma de cristalización en la racionalización del Estado:

el Estado se gobierna según reglas racionales que le son propias, que no se deducen ni de las solas leyes naturales o divinas, ni de los solos preceptos de prudencia o de sabiduría; el Estado al igual que la naturaleza tiene su racionalidad propia aunque sea de tipo distinto (Foucault 1991:19).

Es decir, Estado y naturaleza se llegan a igualar en tanto propietarios de una racionalidad y por lo tanto la racionalidad del Estado llega a ser naturalizada, entendida como naturalmente dada. A su vez, los Estados se construyen entre sí por diferenciación y apropiación, lo cual conlleva la exclusión de sus *otros internos* (Briones 1998), que en términos de oficialización devienen sus *otros no-oficiales*.

La *temporalidad hegemónica* se define entonces como: *la conceptualización del tiempo lineal concebida por sociedades occidentales en distintos procesos de oficialización con el carácter de noción de tiempo unívoca*. A su vez, una *temporalidad hegemónica* es aquella que se impone a otras buscando naturalizar su concepción como la única posible. Este proceso de homologación entre lo natural y lo unívocamente dado, construye la naturalización

de una noción que, al ser impuesta masivamente, se concibe como una noción oficial en el *habitus cotidiano*. Precisamente Bourdieu (2006), en *Argelia 60*, explica un ejemplo concreto de temporalidad hegemónica asociado al proceso de oficialización emergente del capitalismo:

Desde los orígenes del capitalismo hasta hoy [...] es en la *universalización correlativa* de una clase de disposiciones económicas donde se apoya el discurso justificador y moralizador que transfigura las exigencias colectivas de una economía en preceptos universales de la moral: previsión, abstinencia o ahorro (ayer); crédito, gasto y goce (hoy) (Bourdieu 2006:20).

Asimismo, Bourdieu opone el *orden tradicional* a la *voluntad de progreso* propia del progresismo: “El orden tradicional solo es viable a condición de ser captado no como el mejor sino como el único posible a condición de que se ignoren todos los posibles colaterales [...] que harían aparecer al orden tradicional como un posible entre otros” (Bourdieu 2006:64-65). Ahora bien, ¿no son acaso estas características atribuidas al tradicionalismo (condición unívoca) lo que define a la temporalidad hegemónica, al ignorar las posibles temporalidades que movilizan su carácter inmutable? Es decir, el tradicionalismo que Bourdieu opone al progresismo no está ausente en este último, al contrario, el tradicionalismo es constituyente y plataforma desde la cual la ideología del progresismo busca accionar su transformación.

2.6 Temporalidad originaria

El concepto *temporalidad originaria* tiene sus raíces en las etnografías realizadas por antropólogos que incluyen estudios de temporalidad como se refirió en el capítulo 1. El tiempo como gran tema de estudio no escapa a los relevamientos de la mayoría de los etnógrafos que en el campo notaban las diferencias rítmicas que hacían a los modos de vida que enfrentaban. A su vez, el concepto se nutre de otros estudios no estrictamente etnográficos que también contribuyen al conocimiento de esas otras formas de concebir el tiempo que existen o existieron en el planeta (Cox 2002; Fischer 2002).

La elección del término *originaria* para describir esta temporalidad no-hegemónica, responde al sentido de la segunda acepción: “originario, ria. (Del lat. *originarius*). 1. adj. Que da origen a alguien o algo. 2. adj. Que trae su origen de algún lugar, persona o cosa” (Real Academia

Española 2001). A su vez, la significación que se da aquí al término *oficial* como soporte teórico del concepto *temporalidad hegemónica*, puede comprenderse al corresponderlo al significado de *ethnos* para definir el concepto *temporalidad originaria*, o como lo definí en otra oportunidad *etnotemporalidad* (Iparraguirre 2006). El uso de la raíz *etno* propuesto se utilizaba ya en los escritos públicos de la antigua Grecia, el cual recupera el sentido etimológico de *ethnos* (ἔθνος) y *etnikos* (εἰρικός), términos utilizados en la cultura helénica para diferenciar a los griegos de aquellos que no eran griegos, también denominados bárbaros (βάρβαρος) (Lidell y Scott 1937). Aunque al interior de la cultura helénica existían múltiples diferencias y guerras entre ciudades, la utilización de *ethnos* refería exclusivamente a aquellos que estaban *fuera del mundo helénico*, de lo que su cosmovisión entendía como *oficialmente* helénico.

Este sentido de *ethnos* es el que aquí recupero para resignificarlo en el contexto de procesos de oficialización que operan como fronteras sociales, pero no en términos de etnia o etnicidad, sino más bien en términos de *grupos no-oficiales* o grupos subalternos. Al revisar procesos hegemónicos en diferentes sucesos históricos vinculados a la mensura y el control del tiempo, se comprende que en ellos, la *lógica oficial* siempre estuvo presente, imponiendo su carácter etnocentrista y omnipotente. Una idea similar fue planteada por Lévi-Strauss en un texto sobre etnocentrismo: "Así la antigüedad confundía todo lo que no participaba de la cultura griega (y luego grecorromana) bajo el mismo nombre de bárbaro; la civilización occidental utilizó después el termino de salvaje con el mismo sentido" (Lévi-Strauss 1987:308).

Se define entonces *temporalidad originaria* como *toda noción de tiempo construida por un grupo social que no la concibe como noción única y unívoca*. No se trata de formular una temporalidad para cada grupo étnico por el sólo hecho de poder diferenciarlos entre sí ya que esto sería caer en un relativismo irrelevante. Se trata de desnaturalizar la noción oficial que reproducen tanto el Estado como el pensamiento científico, y que por lo tanto no permiten comprender otras temporalidades al interior del estado-nación. La *otredad rítmica* sólo es posible de comprender si se descentra la temporalidad hegemónica de su lugar único y omnipresente.

Como concepto rítmico, la *temporalidad originaria* permite entender la existencia de diversas temporalidades en co-existencia con la temporalidad hegemónica de una sociedad. La bibliografía antropológica testimonia múltiples casos de *temporalidad etnográfica* que se describen principalmente por su distinción de la temporalidad del investigador o de la noción científica del discurso antropológico. En este sentido, el concepto

temporalidad originaria busca identificar a toda *temporalidad etnográfica* a través de las rítmicas que caracterizan las prácticas culturales del grupo. La referencia a grupos etnográficos no implica que sean necesariamente grupos indígenas, sino que se refiere precisamente a *comunidades no-hegemonizadas* en su temporalidad, o sea, que no naturalizan la temporalidad hegemónica en su vida cotidiana como noción única, y que por lo tanto es posible conocer o experimentar su otra-temporalidad a través de sus prácticas culturales.

Eva Fischer (2002), en un artículo sobre las categorías de tiempo y el concepto de temporalidad en la comunidad Upinhuaya en Bolivia, estudia los conceptos autóctonos sobre categorías de temporalidad representados en motivos textiles. La autora sostiene que los textiles andinos contienen numerosos indicios de unidades temporales, de ciclos temporales y de temporalidad, como parte de un sistema cognitivo nativo. Entre las categorías temporales se encuentran los ciclos diarios, mensuales y anuales, regidos por procesos del ámbito natural: sol, luna, siembra, cosecha, fertilidad.

En claro contraste con la temporalidad hegemónica, en Upinhuaya “no se suelen usar unidades de tiempo para crear un transcurso histórico lineal hasta el presente con un principio concretamente definido, por ejemplo, el año cero de la era cristiana” (Fischer 2002:180). La historicidad se crea con eventos sobresalientes que marcan el cambio de un ciclo a otro, como lo es el personaje de Tupac Amaru II. Fischer refiere que existen numerosos indicadores de temporalidad en los textiles, y que vinculan también el conocimiento astronómico indígena: “Todos los fenómenos astronómicos forman un conjunto que ocupa el espacio del cielo y se refiere *al mismo tiempo* a la vida actual, a los tiempos pasados y también al futuro” (Fischer 2002:184; *itálicas agregadas*). Remarco *al mismo tiempo* ya que es, explícitamente, una referencia a cómo esas dimensiones pueden ser concebidas como simultáneas en el espacio celeste, tal como lo encontramos en la noción de Nayic mocoví que trataré más adelante.

Como ejemplo de interpretación simultánea, la autora menciona el ejemplo de un *awayu*, mantilla de mujeres que tiene figuras dispuestas en cintas, donde en un espacio bidimensional se llega a divisar un paisaje tridimensional con referencias al mito, a la historia y a la situación actual, representados por manifestaciones del ámbito natural. La representación del *espacio-rama* comprende todas las etapas y todas las capas de la historia colectiva, desde el comienzo mítico hasta el futuro ya integrado en el pasado (Fischer 2002).

Fischer concluye que “los upinhuayebos, con sólo una mirada al firmamento, tienen todas las informaciones sobre el pasado, el futuro y la posición actual de su comunidad en el sistema cosmológico a su disposición” (Fischer 2002:186). Respecto a esta concepción de los ciclos discontinuos en la temporalidad andina, que desnaturalizan la serialidad del calendario pensado como acumulación continua de años, es importante el concepto de pacha:

pacha en sentido de tiempo no se refiere a la eternidad, ni a una sucesión infinita de momentos, sino a épocas delimitadas, y de duración específica. El año por ejemplo, está dividido entre el *thaya* pacha, *lupi* pacha y *jallu* pacha, las épocas respectivamente del frío, del calor y de la lluvia. En su conceptualización del pasado, los Aymara tampoco piensan en un movimiento lineal, sino en una serie de edades, llamadas también pacha (Bouysee-Cassagne *et al.* 1987:19).

Finalmente, la misma autora señala otra instancia importante entre los Aymaras para pensar la temporalidad hegemónica:

lo que la complejidad de los relatos míticos revela ante todo es la profunda originalidad del pensamiento aymara y su fuerza frente al control incaico, del que podríamos pensar a priori que se infiltró en todas las formas de la vida social y que llegó no solamente a modificar la idea que el hombre del Collao tenía de su propia historia (ajustándola al *molde oficial* de una historia imperial), sino también el sentido mismo del tiempo, al generalizar el uso de un calendario estatal que regulaba ‘los trabajos y los días’ de los Aymaras vencidos (Bouysee-Cassagne 1987:260; *itálicas* agregadas).

Aquí se da el caso de una temporalidad oficial –la autora usa exactamente este término– al interior de una supuesta temporalidad no-occidental como sería la incaica, si se lo considera únicamente como oposición étnica a occidente. Pero una temporalidad originaria no se caracteriza sólo por el grupo social que la construye, sino por como un grupo social concibe su temporalidad respecto a *otras posibles* temporalidades. Si el grupo no concibe, o no tolera al conocerlas, que sean posibles otras nociones de tiempo, entonces se trata de una temporalidad hegemónica, y se manifiesta al ser impuesta. En el caso particular del Imperio Inca, las posibles temporalidades dispersas bajo el manto del Imperio se reducen a la ‘*historia oficial*’ *impuesta* que refiere Bouysee-Cassagne.

Otro caso similar de temporalidad originaria puede interpretarse del estudio de Victoria Cox (2002) en su obra *Guamán Poma de Ayala, Entre*

los conceptos andino y europeo de tiempo. Cox realiza un excelente estudio comparativo de estos dos conceptos a partir de las fuentes etnohistóricas del escritor Guamán Poma de Ayala. La autora pone en tensión una oposición complementaria entre lo europeo (occidental-hegemónico) y lo andino (andes de América del Sur, específicamente en período de conquista del Imperio Incaico). Propone que “la conquista del Nuevo Mundo requirió un sistema capaz de convertir y conquistar a los indígenas” (Cox 2002:9) y que este sistema se basó en la imposición de un calendario preciso:

El calendario cristiano, presente en los repertorios y breviarios, modificó los conceptos andinos en torno al tiempo y al espacio. Es al nivel del calendario cristiano, cuya ideología era la de España católica, donde se expresan los intereses del Imperio Español (Cox 2002:9).

El calendario aquí es el instrumento de aplicación de la lógica unívoca, en este caso impartida por la Iglesia católica: “la Iglesia, en su campaña contrarreformista, deseaba establecer un *calendario oficial* que fuese adoptado por *todos* los países cristianos” (Cox 2002:11; *itálicas agregadas*). Cox (2002) refiere la función colonizadora que cumple el almanaque cristiano y lo compara con el calendario andino que deja entrever Guamán Poma, remarcando que ambos calendarios desempeñaron un papel importante en la estructuración de ambos imperios. Señala que “el autor andino demuestra una fascinación por este instrumento que reestructura la vida del indio mediante la colonización de su lenguaje, y la división del tiempo en días, semanas y meses” (Cox 2002:71). Esta es una clara referencia a la colonización en tanto oficialización de la temporalidad andina, reduciéndola a una mensura calendárica. Ejemplifica también la intrínseca relación entre lenguaje y noción de tiempo, la forma en que se expresa la temporalidad, y como todo esto implica cambios en la vida cotidiana.

La temporalidad andina en tensión con la temporalidad cristiana se evidencia en las descripciones de Guamán Poma que Cox resalta:

La campana y el reloj en las ciudades americanas imponía la doctrina cristiana [...] capaces de reestructurar la vida del indio e incorporarlo dentro del sistema colonial. Ambos instrumentos participaron en la creación de un sistema que dominó y subyugó al indio (Cox 2002:73).

Guamán Poma describe cómo el tiempo que yace bajo el control de los padres religiosos se encuentra en conflicto con la actividad de la agri-

cultura, caracterizada la temporalidad andina por las actividades de la cosecha y la siembra, es decir los ritmos estacionales de la agricultura y describe la imposición que ejerce el *tiempo cristiano* y el dogma católico sobre la vida del indio. Cox (2002) remarca que el autor andino utiliza el calendario para comunicarle a las autoridades españolas que ellos no deben interferir con el tiempo andino, la siembra, y la cosecha, si ellos desean beneficiarse. El trabajo del indio solo puede dar fruto si el español respeta la organización andina del tiempo.

Desplegadas estas definiciones, se remarca que es necesario trabajar con tres conceptos en simultáneo para estudiar las rítmicas culturales que permiten comprender nociones de tiempo: temporalidad, temporalidad hegemónica y temporalidad originaria.

Temporalidad mocoví

El cielo y la tierra hacen un solo cuerpo, pero tan inquieto y bullioso que le obligan a circular en perfecto movimiento [...] pero los ingeniosos y robustos Mocobís, con puntas de palos lo solevaron y repusieron en sus ejes."

(Extracto de mito compilado por el jesuita José Guevara, citado por Lehmann-Nitsche 1924:67).

Este capítulo presenta la construcción del concepto *temporalidad mocoví* en base a los procesos históricos que ha atravesado el grupo étnico mocoví y en base a su contexto sociocultural actual. Como fuentes principales de consulta considere a Lehmann-Nitsche (1924), Paucke ([1767] 1944), el trabajo etnohistórico de Florencia Nesis (2005) y los trabajos etnográficos de Wright (2008), Citro (2006, 2008), Citro y Cerletti (2006), López (2007) y Ceriani Cernadas (2008).

3.1 *Los Mocovíes: historia, cultura y sociedad*

Los *mocovíes*, reconocidos socioculturalmente por los antecedentes bibliográficos aquí estudiados, se ubican geográficamente en la región chaqueña de la Argentina. Las diversas familias que se autoadscriben como *paisanos mocoit* se ubican en diferentes localidades, campos y parcelas de las actuales provincias de Chaco (sudoeste) y Santa Fe (noroeste), conformando un colectivo de más de 12.000 personas según el Censo Nacional de Pueblos Aborígenes realizado por el INDEC en 2004-2005 (López 2007).

Los mocoví, junto a los grupos wichí y qom (toba) suman actualmente una población de 35.000 personas en la provincia del Chaco. El nombre

de esta provincia y como también se conoce a toda la región, deriva del vocablo quechua *chacu*, el cual refiere a una técnica de cacería colectiva por cerco, encierro o rodamiento. Se reconoce a los *mocovíes* arqueológica y socioculturalmente como grupo *nómade cazador-recolector*, perteneciente a la familia lingüística guaycurú junto con los *tobas*, *abipones*, *pilagás*, *caduveos* y *mbayás*. Los grupos guaycurú tenían una economía basada en la caza y la recolección, con una tendencia a las guerras interparciales. Las fuentes coloniales sugieren que al momento de la llegada de los españoles, el sistema productivo *mocoví* implicaba un desplazamiento con marcados ciclos estacionales. Durante el otoño y el invierno, meses de relativa escasez de agua y comida, los *mocovíes* se dividían en pequeños grupos exógamos de familias emparentadas. Se trataba de unas diez a setenta personas, según las circunstancias (Nesis 2005; López 2007). Se supone que partiendo desde campamentos base, los hombres salían en incursiones de caza o pesca de diversa duración, y también se encargaban de la recolección de la miel. Las mujeres realizaban recorridos más breves, destinados a la recolección de frutos y recursos en el monte, incluyendo el agua. En primavera y verano se reunían en grupos más numerosos aprovechando la abundancia de frutos del monte, lo cual permitía toda una serie de prácticas sociales, como ceremonias, consolidación de liderazgos, establecimiento de alianzas, intercambios matrimoniales, etc. Durante éstos, la recolección de frutos del monte llevada a cabo por las mujeres se convertía en la principal fuente de alimentos (Nesis 2005; López 2007).

Tras haber adoptado el caballo, los *mocovíes* acrecentaron su movilidad respecto a los grupos que se mantuvieron pedestres. Hacia el siglo XVIII los grupos *mocoví* se encontraban en la región occidental del Chaco, entre los ríos Pilcomayo y Bermejo. A partir de las campañas de colonización efectuadas en 1710, se vieron obligados a desplazarse hacia la ciudad de Santa Fe, donde comenzaron a establecerse las reducciones, como la de San Javier en 1743. Durante este proceso, comienza una comunicación permanente entre ambas culturas y a su vez la instauración de un lenguaje y un modo imponerlo. Los misioneros jesuitas, al frente de las reducciones intentarían “pacificar a los indios del Chaco” (Nesis 2005:14), alejándolos de la vida nómade, sin llegar a lograrlo de forma definitiva, según lo señala Nesis, por los intereses económicos y militares que convergieron en estas reducciones.

A partir de entonces, la afluencia de diversas corrientes religiosas fue permanente en todo el Chaco y pasó a ser un factor determinante de los cambios socioculturales de todos los grupos indígenas. Como señala

López (2007), ya a mediados del siglo XIX la *South American Missionary Society* llevó adelante el primer intento de misión protestante en el Chaco Argentino y la Iglesia Anglicana estableció misiones permanentes entre los tobas en la primera década del siglo XX. El trabajo de estas iglesias fue muy intenso, formando líderes religiosos aborígenes, fomentando las artesanías y condenando las prácticas shamánicas. Hacia 1936 comienza el período de la evangelización católica en el suroeste del Chaco, y en 1938 llegaron los primeros misioneros redentoristas polacos a la Argentina, quienes empezaron a trabajar en la provincia del Chaco en las localidades de Charata (ciudad lindera a las comunidades aquí estudiadas) y General Pinedo. El trabajo pastoral de los redentoristas polacos son las parroquias, los colegios y las misiones populares. Los menonitas de Indiana, Estados Unidos, comenzaron a trabajar en el Chaco en 1943, formando la misión *Nam Qom*. Asociados a ellos trabajaron otras iglesias, de tipo pentecostal, que dieron origen a iglesias *aborígenes* (con organización y líderes aborígenes) como la Iglesia Evangélica Unida (López 2007).

En su dimensión económica y demográfica, la división en 1884 de la gobernación de Chaco en dos Territorios Nacionales, Chaco y Formosa, dio inicio a un proyecto de colonización y desarrollo económico y social divergente. En Chaco se enfatizó la producción agrícola y forestal, mientras que en Formosa lo fue la actividad ganadera. Durante este marco político, los territorios fueron colonizados por diferentes corrientes migratorias, principalmente centro-europeos en el primero y paraguayos en el segundo (Ceriani Cernadas 2008). A lo largo del siglo XX, la escolarización primaria, el servicio militar obligatorio, los medios de comunicación y el trabajo asalariado se fueron constituyendo en factores decisivos en la dinámica de las comunidades *mocovíes* tanto chaqueñas como santafesinas (López 2007).

Geográficamente, las comunidades estudiadas se encuentran ubicadas en el *Gran Chaco*, región caracterizada como llanura sedimentaria, cubierta de parques y sabanas subtropicales, con un clima siempre cálido, y frecuencia irregular de las lluvias. La formación arbórea predominante es el monte, formado por especies de maderas duras como el quebracho, algarrobo y el itín. Abundan también las cactáceas. Las zonas abiertas de esta sabana chaqueña presentan una vegetación a base de gramíneas. Se supone que las actividades humanas del período precolombino, impactaron sobre el medio en pequeña escala, y en general colaboraron al desarrollo de las gramíneas y zonas abiertas, debido a las quemadas periódicas que se realizaban para la caza y la guerra, afectando más a los árboles que a las hierbas (López 2007).

El accionar de los europeos implicó un aumento de zonas con formación arbórea, debido a la interrupción de las quemas y a la permanente presencia de ganado vacuno. Ya a mediados del siglo XX, la superficie cubierta por árboles disminuyó en forma pronunciada debido al impacto de la industria maderera, la fabricación de carbón vegetal, y en especial el desmonte de grandes superficies para el cultivo (de algodón, girasol y más recientemente soja) y la ganadería.

La actividad económica de la región gira hoy en torno a la agricultura y la ganadería, siendo esta región sudoeste, la principal productora agrícola de la provincia. También presenta las tasas de desmonte más altas, ya que se ha constituido en un importante polo agrícola y ganadero en las últimas décadas. A esto se agregan los efectos del uso de las maderas duras para la elaboración de durmientes para muebles y la producción de carbón vegetal (López 2007).

3.2 La región de estudio y su imaginario

En mi imaginario, y en la mayoría de las personas que viven en la misma región (sudoeste de Buenos Aires, zona sur del límite entre pampa húmeda y pampa seca), el Chaco ha sido imaginado como un lugar extraño, distante y ajeno. Desde el aprendizaje en la escuela primaria de los mapas de las regiones geográficas, la región chaqueña se construyó como *lugar desconocido*, liminal en la geografía nacional, *lugar donde todavía quedan indios*. Así como Córdoba se construyó como lugar espléndido para vacacionar por sus sierras y lagos, y Bariloche como paraíso de nieve y cordillera, desde la óptica de la educación bonaerense, Chaco se construyó como *rareza*, un ambiente casi selvático donde el calor es agobiante y los *bichos* son gigantes.

Esta *espacialidad oficial* construida desde el sistema educativo nacional, tiene sus raíces en el mismo proceso de formación del Estado-nación argentino, y responde a la lógica con la que tal proceso fue planificado. Como lo señala Wright (2008) para el caso de Formosa, y se aplica también a Chaco:

la historia de Formosa es un proceso gradual de reconocimiento cultural, material y simbólico de sí misma y por parte de las áreas dominantes de la Pampa Húmeda. Estas últimas, mediante un contrato colonial interno, dieron forma a la estructura política y económica de la nación. La región chaqueña fue una periferia sólo de acuerdo con este esquema de situación.

Dentro de un modelo centro-periferia o capital-interior, Formosa comenzó su historia `oficial´ con una desventaja geopolítica. Y por su población indígena, fue vista metonímicamente como un *espacio de salvajismo, desolación y lejanía* (Wright 2008:79; itálicas agregadas).

Durante este período histórico y en particular en la región chaqueña, se consolidan la espacialidad y la temporalidad hegemónica que sostuvieron la expansión territorial e ideológica de la naciente nación moderna. La historia argentina se escribe y se construye desde su época colonial como un avance de fronteras interiores, habitadas por pueblos nativos forzados a moverse de sus tierras ancestrales a lugares liminales. Esta ideología, basada en la ecuación civilización/barbarie, oponía a las culturas de ascendencia europea a aquellos que no lo eran, incluidos los aborígenes, definidos como salvajes, ignorantes y carentes de cultura alguna (Wright 2008). Desde el siglo XVIII, los escritos jesuitas describen al Chaco como región inmensa, solitaria y plana. Paucke ([1767] 1944), quien vivió entre los mocovíes, llamaba al Chaco controlado por los indígenas como “abismo de tierra silvestre”, un espacio autónomo en el cual, el avance del indio era pensado como el avance del desierto (Wright 2008:89). A esta versión de la historia argentina Wright lo entiende como:

un borramiento colectivo de la agencia indígena de la *versión oficial* [...] rasgo compartido por casi todas las naciones de América, la historia como eventos significativos solo para el sector vencedor. Por esta razón, las historias nacionales tienen una ceguera estructural hacia el pasado indígena y sus *temporalidades heterodoxas*, difícilmente comprensibles desde una *concepción burguesa* de la historia (Wright 2008:79; itálicas agregadas).

Las palabras resaltadas en itálica manifiestan la tensión entre la temporalidad hegemónica (concepción burguesa) que construyó una versión oficial de la historia, negando las temporalidades indígenas (temporalidades heterodoxas). A su vez se construyó una versión oficial del espacio, en torno al término *desierto*. Desierto designaba todos aquellos territorios más allá del control de las leyes y milicia de las autoridades coloniales y más tarde independientes. El desierto era a la vez una referencia geográfica y un lugar imaginario, frontera entre la *civilización* y la *barbarie* (Wright 2008).

Esto mismo ocurrió en las *conquistas del desierto* en las actuales provincias de Buenos Aires, La Pampa y Río Negro. En uno de los primeros

mapas de ubicación geográfica y étnica, hecho por Cardiel en 1702, aparece la zona marcada como *desierto*, rodeando en este caso las Sierras de Ventania. Ya en período militar, Pedro García (1836) narra en su crónica de la expedición a la línea de fronteras en 1822:

Porque, viviendo en pequeñas tribus diseminadas en *un mundo desierto*, no es fácilmente averiguable su número, pero sí, no cabe duda, que en tratándose de defensa común, se reúnen, por la movilidad que tienen, con la velocidad del rayo, al punto donde les llama su defensa, con tal entusiasmo, y ferocidad, que cargan sobre el cañón en el más activo fuego, hasta morir al pie de él (García 1836:16).

Ambas conquistas, en el norte y en el centro de la joven nación, respondieron a la misma lógica oficial, legitimadora de una nueva identidad homogénea. Como explica Wright: "la construcción del 'desierto', el 'salvaje' y la autopercepción de los blancos como 'civilizados' legitimó una práctica de conquista militar de las tierras indígenas, el triunfo soñado de la mismidad occidental sobre la alteridad amerindia" (Wright 2008:77).

Recapitulando esta dimensión sociocultural de la región en estudio, el imaginario del *desierto de Chaco* y de sus *salvajes habitantes* es la historia activa de los mocovíes, y aun hoy influye en la representación que se tiene de esa región, desde otras partes del país, como la del sudoeste bonaerense (Iparraguirre 2007), donde también se *conquistó un desierto*.

3.3 Colonización de la temporalidad en Chaco

La conquista de los territorios aborígenes en el Chaco argentino y la consecuente colonización de sus culturas, pueden ser abordadas y comprendidas en términos de hegemonía, oficialización y temporalidad. La colonización de la temporalidad en Chaco, se propone como continuidad de las ideas de Wright (2003), quien plantea la *colonización del espacio, la palabra y el cuerpo* como modo de evidenciar la transformación estructural que el estado colonial ejerció sobre los indígenas de la región. Siguiendo estos lineamientos, e integrando la temporalidad de la vida indígena, es factible comprender la colonización del Chaco, y en particular la de los grupos mocoví, en términos rítmicos.

Como lo explica el autor, los distintos agentes colonizadores que ocuparon el territorio chaqueño, ya sean españoles, jesuitas o franciscanos,

buscaron emprender “una educación cultural integral del indígena para ‘integrarlo’ al estatus de ‘cristiano’, o sea, de un ser civilizado y redimible; una conversión total para transformarlo en un ser útil a la sociedad” (Wright 2003:1). Para alcanzar este objetivo, se buscó abarcar todos los espacios de expresión socio-cultural indígena incluyendo el cuerpo y la palabra, pretendiendo de este modo encauzarlos en el correcto orden del mundo según la visión europea y mercantilista de la época.

Estos “procesos que constituyeron al Chaco como región fronteriza, cerrada, y salvaje para el discurso histórico oficial” (Wright 2003:2) pueden interpretarse como *procesos de oficialización* y hegemonía, en tanto construyeron un discurso histórico homogeneizante de la alteridad, a partir de una única voz unificadora del pasado salvaje y el presente civilizado, la voz oficial del estado.

Una idea similar es sostenida por Ana María Alonso en relación a la construcción del nacionalismo: “Las matrices temporales, espaciales y corporales están entrelazadas en el nacionalismo. En tanto el estado marca sus fronteras fuera, esto constituye lo que ocurre dentro (la generación) homogeneizando el antes y después del contenido de este recinto” (Alonso 1994:387). El antes y el después refieren aquí a las nociones de pasado y presente de la temporalidad que se construye al establecer una *identidad colonial*, a la par de establecer fronteras con la alteridad. Se entiende entonces como la alteridad es construida a la vez que se oficializa una construcción del pasado que busca crear *identidades nacionalistas selectivas*, como las denomina Alonso.

El *proceso de humanización* que menciona Wright previo a la introducción del cristianismo en la labor franciscana, implicaba la necesidad de una homogeneización lógica y cultural previa a la inculcación de la doctrina religiosa. Frente a esto, los misioneros no sólo se encontraban con la resistencia indígena a los cambios culturales, sino que también a la de criollos colonos, inmigrantes, comerciantes y militares. Esto evidencia que el *proceso de oficialización* no apuntaba sólo a grupos étnicos indígenas, sino a todo grupo que implicase *otredad* para la visión eurocéntrica.

Otra tensión manifiesta del encuentro de temporalidades durante la conquista del Chaco se dio en las prácticas económicas. El nomadismo propio de la marisca (caza-recolección) visto como un desorden cronológico y por ende a una ineficiencia productiva, buscaba ser erradicado a través de la instauración del trabajo, símbolo de las actividades paudadas y secuencializadas, necesarias al progreso lineal y expansionista del pensamiento europeo de la época. El discurso *oficial* sobre *los indios*, menciona Wright, enfatizaba el extrañamiento y la distancia cultural:

“Misión y trabajo parecían una contraparte clara y *oficial* de ‘desierto’ y marisca; análogamente, colono se oponía a indio (nómada, indisciplinado, vago)” (Wright 2003:3; itálicas agregadas).

Se consolidaba de esta manera la “interpretación *oficial* del comportamiento aborígen” (Wright 2003:5; itálicas agregadas) en relación a la supuesta debilidad del indio por el retorno a lo salvaje y al desierto. Es decir, la figura de *lo oficial* y *lo no-oficial* se establecía al interior del discurso de la época de forma incuestionable, seleccionando las interpretaciones definitorias de la narrativa histórica necesaria a la construcción de una identidad oficial emergente.

Recuperando nuevamente los términos de Alonso, “los pasados que no pueden ser incorporados son privatizados y particularizados, consignados a los márgenes de lo nacional y negada su voz completamente pública” (Alonso 1994:389). El espacio mítico del *desierto* al que refiere Wright, espacio en el cual se condensan los valores no-oficiales de los indígenas –aquellos repudiados por la *visión blanca*– es a su vez una dimensión temporal en la cual es posible identificar los ritmos aborígenes que diferencian la temporalidad originaria, en este caso aborígen, de la temporalidad hegemónica.

Juicios tales como *la incapacidad para asimilar los hábitos blancos, la mal interpretación del sentido capitalista del trabajo, el uso irracional del dinero, de la acumulación y de la no-previsión*, son datos evidentes de la existencia de otra temporalidad en los indígenas, diferente a la temporalidad consensuada por los colonizadores y manifiesta en sus prácticas de sometimiento. Este carácter que se desprende de las valoraciones oficiales, que manifiesta rítmicas no-lineales, no-proyectivas, no-secuenciales y no-acumulativas en el ritmo de vida indígena, era notoriamente opuesto al comportamiento del colonizador, naturalizado como el único modo de vivir y pensar posible, y por lo tanto considerado como el ritmo de vida oficial. De este modo, la presencia de esta *otredad* rítmica para el pensamiento oficial, que no respondía a su propia lógica, debía ser neutralizada y eliminada, encauzada y disciplinada, o sea, oficializada: llevada forzosamente a la temporalidad hegemónica.

3.4 Reducciones Mocovíes: fronteras de temporalidades

Considerando en particular el caso de los grupos mocoví, tanto las reducciones como las misiones, funcionaron como agencias de oficialización en múltiples sentidos. Las reducciones de grupos mocoví, pueden

pensarse como literales reducciones de la diversidad cultural de estos grupos, hacia los valores de la sociedad colonial.

La primera reducción de indígenas mocoví se fundó en 1743 en la jurisdicción de Santa Fe, bajo el nombre *San Javier de indios mocoví*. Su establecimiento fue un acuerdo verbal entre indígenas, misioneros y autoridades de la ciudad, plasmados en las actas fundacionales de la misma. Entre sus objetivos se buscaba establecer una contención militar frente a los indígenas no reducidos que habitaban en el interior del Gran Chaco; lograr la conversión al cristianismo y el reemplazo de las creencias y los rituales *paganos* de los indígenas; también generar intercambios de bienes económicos entre colonos e indígenas para el abastecimiento de la ciudad (Nesis 2005:89-94).

Aunque su conformación incluía algunos grupos indígenas, el establecimiento de las reducciones no fue una iniciativa de los mocoví, sino una adaptación al modo de conciliación propuesto por misioneros y colonos para lograr los objetivos recién mencionados. La función defensiva que cumplía la reducción implicaba a los demás grupos indígenas que no aceptaban la reducción y que mantenían su nomadismo, enfrentarse a las ofensivas militares que los desplazaban de un lugar a otro. Wright (2003) menciona que en el caso de los grupos toba:

las reducciones y misiones compartían una tarea en común de introducir a los aborígenes en el trabajo disciplinado; las últimas más orientadas al progreso secular, mientras las primeras añadían a éste el tópico de la salud espiritual. Sin embargo, ambas definían su éxito si podían retener a los aborígenes dentro de su perímetro; el adentro y el afuera marcaban una frontera simbólica muy relevante (Wright 2003:7).

Esta frontera simbólica operaba también como *frontera de temporalidades*, como espacio liminal de convivencia temporal y como lugar de encuentro de lógicas y sentidos de vida en tensión. En este sentido, las reducciones fueron también una instancia de adoctrinamiento temporal en tanto imponían ritmos de trabajo y de cotidianidad ajenos al ritmo de vida mocoví. El objetivo urgente de las reducciones era terminar con el nomadismo propio de los cazadores recolectores y por lo tanto de un modo de pensamiento opuesto al sedentario. El otro objetivo era comenzar a evangelizar sistemáticamente imponiendo una asistencia regular a misa, intentando regularizar la *arritmia nativa* a través de un horario de encuentro religioso. Se entiende de este modo la dimensión temporal de tales prácticas evangelizadoras y cómo el hecho de imponer a los

indígenas un ritmo de asistencia a la iglesia, implicó la imposición de un ordenamiento a la temporalidad mocoví, habitual para los misioneros, pero ajeno para la vida nómada.

La reducción de grupos indígenas, además de haber sido un *reductor de espacialidad* al limitar el desplazamiento de los grupos a un pueblo estático y reducir también su relación con el medio natural, fue también un *reductor de temporalidad*, una negación de la temporalidad que constituía al otro, su temporalidad originaria, y una obligación a tener que adoptar la temporalidad hegemónica de la reducción. Esto queda explícito en un párrafo del misionero Florian Paucke, quien vivió junto a los mocovíes en las reducciones:

A la noche se les daba otra vez la cena, alrededor de las ocho o las nueve según lo exigía el tiempo; el tomar té o la yerba paracuarua no cesaba durante el día y la noche [...]. Todo estaba tan bien organizado que una cosa movía a la otra y a la hora del trabajo nadie podía estar ocioso. Temprano cuando mis 'indios' ya estaban metidos en pleno trabajo, cabalgaba yo a la aldea para leer la santa misa después de la cual regresaba a mi gente [...]. Terminada la cortada yo les daba permiso de cazar con sus 'caciques' caballos cimarrones por tantos días como ellos habían pasado durante la corta (Paucke [1767] 1944:176-177).

Es notable que Paucke se refiera a una *exigencia de tiempo* para remarcar el carácter de ordenamiento secuencial dictado por las horas del reloj y que exista una *hora del trabajo*. Esto evidencia el grado de naturalización que los misioneros tenían de la división horaria y su innegable sentido de mensura y racionalización del devenir.

El adoctrinamiento de la temporalidad mocoví en las reducciones puede interpretarse también en términos de movilidad espacial y territorialidad. Las actividades económicas impuestas a los indígenas en las reducciones conllevaron cambios de sus pautas de movilidad y ritmos de desplazamientos. Como lo señala Nesis, "tanto el mantenimiento de rebaños, con sus *instancias* de cría, como el de los sembrados y huertos, y sus *tiempos* de siembra y cosecha, pueden haber reducido notablemente los ritmos de movilidad previos de los grupos mocoví" (Nesis 2005:115). Este es un ejemplo esclarecedor del proceso colonizador de la temporalidad mocoví ejercido en las reducciones a través de la imposición de actividades agrícolas que permitían un abastecimiento sedentario, anclado en el pueblo-reducción, sin tener que salir a cazar y recolectar al *espacio abierto* como tradicionalmente se hacía.

La *incapacidad de preveer* en relación a los hábitos agrícolas enfatizada por Paucke, es otro concepto rítmico que denota el extrañamiento lógico que asombró al misionero:

Yo les señalé grandes campos [de cultivo] para que uno plantara para sí sólo curucus, sandías y melones; les dejaba cuatro meses *de tiempo* para labrar; cada uno tenía dos bueyes, hachas para hacer los arados y carros para conducir estos desde el bosque [...]. Cada parte debía ayudar a la otra para que el campo de cada uno se cultivara debidamente. Ellos aprovecharían todo el fruto para sí y en cuanto quisieren: sólo deberían conservar de ahí la semilla para el *año futuro*. Pero no fue posible que fuera de los ‘caciques’ hubiera habido uno solo para conservar la semilla hasta el *año siguiente*, pues todo tuvo que ser consumido hasta el último resto. Si al tiempo de la siembra yo quería que mis ‘indios’ cultivaran de nuevo el campo para ellos, tenía que yo darles otra vez la semilla para esto; de otro modo quedaban tan contentos sin cultivo de campo y sin fruto como si estuviesen conformes de todo (Paucke [1767] 1944:222; *italicas* agregadas).

Los términos en *italica* remarcados denotan la temporalidad del misionero y como ésta no era correspondida por *sus indios* al no concebir del mismo modo la previsión y acumulación de alimentos *para el futuro*. Paucke sobreentiende en su discurso, que *la noción de futuro* para mocovíes y para misioneros debió ser la misma.

Resulta evidente de los relatos de Paucke que la enseñanza de las actividades agrícolas y del pastoreo de animales buscaba reducir la movilidad de los aborígenes al punto de sedentarizarlos forzosamente, logrando de este modo un control de sus actividades cotidianas, el control de sus vivencias con el medio natural y sobrenatural, y, en definitiva, el control del *ritmo* de sus vidas.

En este sentido, los llamados *tiempos de la agricultura* –que aquí entiendo como ritmos– pueden comprenderse como determinantes de las transformaciones socioculturales de las sociedades que transicionaron del nomadismo al sedentarismo. Peter Rigby (1985), en su estudio sobre el pastoreo en los Masaai del África Oriental dice: “Cualquier cambio en las relaciones espaciales, a través de la pérdida del acceso a las pasturas, agua, etc., y el movimiento subsecuente, inevitablemente debe reflejarse sobre y ser reflejado por las nociones de tiempo e historia” (Rigby 1985:87). En el caso mocoví, es la pérdida del acceso al campo abierto de la vida nómada la que implica cambios en la noción de tiempo mocoví, y que los misioneros como Paucke, como recién señalábamos,

manifestaban percibir en las conductas *irracionales e ilógicas* por parte de los indígenas en el manejo de los recursos productivos.

La escritura también ha sido marcada por varios pensadores como un punto de inflexión en la conformación de identidades y alteridades en el contacto de culturas. En la conquista del Chaco, la colonización de la palabra fue otro de los procesos de oficialización que generó cambios en la temporalidad de los grupos indígenas ágrafos. Escribe Wright:

Un presente nuevo y forzado obligó a los aborígenes a probar su estatus no-salvaje a través del uso de ciertos documentos escritos [...]; en este sentido, su pasado oral aparecía como ilegítimo, desautorizado, sin pruebas y evanescente (Wright 2003:10).

Demostrar tener ese estatus no-salvaje era demostrar *ser oficial* para dejar de ser salvaje y participar así de este *presente nuevo*, signado por el acceso a la escritura y el desprecio a la tradición oral.

Se comprende entonces desde esta perspectiva, que la temporalidad hegemónica impuesta a los indígenas en el Chaco no concebía la posibilidad de una temporalidad originaria, la posibilidad de la co-existencia de temporalidades diferentes a la europea-colonizadora. Las búsquedas de consenso durante la conquista del Chaco siempre se hicieron bajo una política de la adaptación al sistema colonial, es decir, bajo el arreglo de la adaptación de toda temporalidad aborígen a la lógica hegemónica (Tabla 3).

TABLA 3. *Comparación de ambas temporalidades en diferentes contextos históricos.*

Contexto histórico	Temporalidad hegemónica	Temporalidad mocoví
Época de antiguos	Ausente en períodos pre-conquista. Presente en períodos siguientes hasta la actualidad.	Ritmos de vida nómade. Métodos nativos de organización social y lectura de los astros.
Colonización y Reducciones	Imposición de ritmos de trabajo y sedentarismo forzado. Adoctrinamiento a la vida de encierro y trabajo de agricultura. Cosmovisión cristiana.	Encuentro de modos de vida basados en lógicas diferentes. Resistencia a ritmos de trabajo impuestos y a la cosmovisión cristiana. Continuidad de la caza y costumbres de vida nómade en ciertos grupos.
Estado argentino	Domesticación del espacio. Expansión territorial e ideológica de la nación. Historia oficial. Conquista de la palabra y el cuerpo.	Resistencia y tácticas de invisibilización. Conflictos identitarios. Relaciones de fronteras, desplazamiento de las tierras ancestrales. Historia silenciada.
Actualidad (Época de los nuevos)	Ritmos de vida, trabajo, producción y de mercado capitalistas. Rítmicas virtuales de medios masivos de comunicación. Burocracia y política.	Convivencia de métodos nativos de organización con los métodos lineales (calendarios, relojes). Superposición de narrativas históricas y mitológicas junto a experiencias personales cotidianas.

Rítmicas y contextos: Chaco y Buenos Aires

Igual que los cambios cíclicos del día y la noche, de los meses lunares y las estaciones, estamos sometidos a los ritmos de la actividad social y cultural, fruto de la estructuración de nuestros relojes y calendarios (Sheldrake 1992:183).

Este capítulo presenta la descripción del trabajo de campo etnográfico realizado durante los años 2005 y 2006. Se articulan los conceptos teóricos formulados, junto a la experiencia etnográfica que permitió situar los mismos en un contexto sociocultural específico, y de este modo intentar demostrar las hipótesis y objetivos planteados en el capítulo inicial. Se remarca nuevamente que tanto la observación participante junto en el campo, así como el proceso de escritura, tuvieron la atención puesta en la *cotidianeidad* a partir del estudio de las rítmicas sociales del grupo y de algunos individuos.

4.1 Ritmo de vida cotidiano

El primer viaje a las comunidades lo realicé el 22 de enero de 2005. Como lo anticipara en la Introducción, a partir del contacto establecido con Alejandro López, acordamos encontrarnos en el Chaco para concretar un primer viaje de reconocimiento que duró cuatro días. Yo viajé desde Córdoba –donde me encontraba de vacaciones– hacia Resistencia y de allí a Charata, el lugar de encuentro con Alejandro.

El lugar de residencia para llegar a las comunidades era la ciudad de Charata, en el sector sudoeste de la provincia de Chaco, partido de Chacabuco (Figura 1). Allí nos instalamos en la casa de Oscar González, conocido de Alejandro de varios años. Oscar y su mujer Soledad,

siempre brindan su casa para hospedar a los investigadores que estén por la región. Oscar es un gran conocedor de Chaco, tanto en su geografía, flora, fauna, climas, como en la historia indígena y colonial. Además de ser el Director del Museo del Suroeste Chaqueño, es un experto relojero y joyero. Este Museo cuenta con el acervo arqueológico más importante de la región y es un centro de documentación para conocer el pasado chaqueño.

En Charata se encuentra el barrio Mocoví, la Radio Mocoví y el Hotel Mocoví. Esto indica la continua presencia del componente étnico de la localidad y la región. Los mocovíes que viven *en el campo* o *en el monte*, o sea en las afueras de Charata, tienen un contacto frecuente con esta ciudad. El barrio Mocoví es periférico, allí residen varias familias que se trasladaron del campo a la ciudad. La radio y el hotel son de una familia criolla, que por lo que pude averiguar pusieron ese nombre por una cuestión histórica y no por una filiación étnica.

Teníamos pocos días debido a que Alejandro había ido a observar específicamente un fenómeno celeste que se veía solo durante esos días, un cometa. Una vez que ordenamos nuestros bolsos y charlamos con Oscar, como no había otro medio de movilidad, recurrimos a conseguir un remis para viajar hasta el asentamiento llamado *Cacique Catán* (Colonia Gral. Necochea) - también conocida la región como *Las Tolderías*. Paradójicamente, este término se usa usualmente entre criollos y aborígenes sin connotar su origen colonial o militar. Previo a la partida, compramos alimentos en un mercado para nuestra estadía y para llevar a las familias que visitaríamos. Esta práctica, Alejandro recomendaba hacerla como gesto de gratitud hacia nuestros anfitriones por recibirnos en sus casas.

La primera población que visitamos se ubica a 22 km dirección este de la ciudad de Charata, yendo por caminos vecinales. Me impactó ver durante el recorrido el contraste entre los campos con monte nativo y aquellos sembrados con girasol y algodón. Era como viajar en un camino que iba simultáneamente hacia el Chaco y hacia el sudoeste de Buenos Aires. El chofer que nos llevaba contaba que ya no se controla para nada el desmonte y cada día se ven más campos sembrados por los criollos que compran campo y lo desmontan. La gran mayoría de las parcelas con monte de esa región son precisamente las que pertenecen a los mocovíes.

Llegamos por la tarde al asentamiento de Marcos Gómez y su familia. Allí nos recibió él y su mujer María, ambos se encontraban desmalezando un cuadro de algodón a unos 200 metros detrás de su casa. Enseguida de saludarnos, Marcos dijo: "ahh, sabía que estaba por llegar visita, escuchaba que el pájaro cantaba, ese cuando canta es porque está

llegando visita". En su frase de bienvenida que resonó en una gran sonrisa, me resultó mágico escuchar esa relación entre el canto de un pájaro y nuestra llegada imprevista.

Luego de presentarnos y charlar sobre cómo habíamos viajado, Marcos nos invitó a tomar unos mates en su casa. Al emprender la caminata comenté que no hacía falta que detengan su trabajo por nuestra llegada, a lo que Marcos respondió algo así como: "no hay apuro, cómo no vamos a recibir las visitas". Me sonreí nuevamente y recordé mientras caminaba por el campo sembrado, que esta actitud ante la llegada de visitas la he conocido entre los campesinos ganaderos clientes de mi padre, cuando lo acompaño a revisar hacienda a los campos en cercanías de Bahía Blanca y la región.

La mujer de Marcos, Julia Mocoví, permanecía en silencio. Sólo respondió algunas preguntas que le hizo Alejandro pero ella no preguntaba nada. Llevaba una gorra con la inscripción *Profertil*, fábrica de urea granulada que reconocí de inmediato porque se encuentra en el Puerto de Bahía Blanca. Evidentemente, pensé, los fertilizantes que buscan *acelerar los ritmos de los cultivos* ya habían llegado a Chaco.

Al repensar ahora esa primera escena junto a Marcos y señora, entiendo que fue la primera tensión que percibí entre la rítmica mocoví, la de estar atentos al canto de un ave e interrumpir su trabajo para recibirnos, y la rítmica capitalista que implicaba los campos desmontados y la presencia de una empresa industrial abocada a acelerar procesos productivos para obtener mayores rendimientos sin contemplar los riesgos de tales procesos, lógica propia de la temporalidad impuesta por el capitalismo. También fue notoria la predisposición de Marcos a detener su trabajo para atender la visita, una actitud que transmite un ritmo de vida espontáneo, capaz de adaptarse a un cambio de su cotidianeidad sin recurrir a postergaciones.

A modo de presentaciones generales, Marcos me comentaba: "acá somos tres etnias: toba, mocoví y wichi, mataco que le dicen" y se refería a sus ancestros como los antiguos aborígenes, para los cuales, comentaba Francisco: "todo era natural, hacían remedios del avestruz, no se conocía la inyección ni el hospital."⁵ Marcos contó que él era el actual *cacique* o *pi'oxonaq* de todas las comunidades de la región, las cuales integran en total a unas 300 personas. Fue elegido como cacique en una elección de la que participaron cerca de 350 aborígenes en 1992. El último había

⁵ Como se desarrolla en el apartado siguiente, una referencia habitual en las conversaciones es la distinción entre *el tiempo de los antiguos* y *el tiempo de los nuevos*.

sido Catán, quien murió en 1974 y desde entonces no hubo otro (López 2004:217).

El asentamiento de Marcos se encuentra en una parcela de campo de unas 25 hectáreas que desde hace unos años le pertenece por escritura (López y Giménez 2005). Las comunidades consiguieron que se reconocan sus derechos sobre determinada región de sus asentamientos, unas 1.200 hectáreas, y es donde hoy se encuentran las 300 familias. Se trata de un conjunto de tres casas donde habitan Marcos, señora, el hijo de Marcos con su esposa y sus niños. Rodean a las casas un baño de tipo letrina, una huerta, un gallinero pequeño y animales sueltos, algunas hectáreas desmontadas que están arrendadas por criollos para cultivos agrícolas y parcelas de monte nativo en derredor. De las tres casas, dos de ellas –usualmente llamadas *toldos* o *ranchos*– están hechas de adobe con palos de quebracho como pilares, techo de paja, barro y palos de tirantes, y el piso es de tierra. La tercera casa es de ladrillos y material con techo de chapa, construida recientemente por el Gobierno Municipal en el marco de un plan barrial oficial que incluyó a los mocovíes de zonas rurales. En este primer viaje la segunda casa de adobe aún no estaba construida.

El uso de estos diferentes espacios habitacionales está muy marcado. Las casas de adobe se usan por toda la familia durante todo el día, desde temprano a la madrugada para tomar mate y desayunar, el almuerzo, como refugio del calor durante la tarde y durante la noche hasta cuando se acuestan. Allí se utiliza la casa de chapa donde se encuentran las camas en dos habitaciones en donde en general duermen Marcos y señora, pero a veces comparten con su hijo, nuera y nietos. La casa de adobe está dividida en dos ambientes unidos por las paredes laterales y un mismo techo, uno cerrado que funciona como despensa para guardar alimentos y utensilios, al que se accede por una puerta que da al otro ambiente, el cual es abierto y funciona como comedor y lugar de descanso durante los momentos que hay que protegerse del sol. En este ambiente abierto se encuentra la cocina a leña hecha de ladrillos, una mesa, sillas, recipientes de agua y elementos de cocina o trabajo dispersos.

Estas diferencias en el uso de los dos tipos de construcciones pueden interpretarse desde el concepto de *espacialidad*, planteado en el capítulo 2. La selección de los usos del espacio que hacen Marcos y familia manifiesta una noción de espacio diferente de la noción de quien diseña la casa industrial o de quien la habita dejando de lado la casa de adobe. El tipo de construcción oficial, por sus materiales genéricos y su diseño poco adaptado al entorno, no cumple las condiciones básicas de

vivienda que sí cumple para los mocovíes la casa de adobe, hecha con elementos vernáculos: ser fresca en verano y abrigada en invierno. La espacialidad implícita en toda la chacra transmitía la sensación de estar desorganizada y accesible a la vez, estando todos los objetos *a la mano* y sin un criterio específico que yo pudiera reconstruir desde mi espacialidad, estructurada en base a ambientes fijos con usos estables, lugares higiénicos y lugares abiertos, y el límite entre afuera y adentro que uno aprende en la vida urbana.

Durante este viaje conocí a Francisco Gómez, hermano de Marcos, quien vive en la parcela adyacente, monte adentro. Más verborágico que su hermano, Francisco rápidamente entró en conversación con nosotros y nos contó un episodio sobre un accidente que, según contaba, había acontecido unos días atrás sin precisar cuándo. Con Alejandro armamos la carpa bajo la sombra del algarrobo; Marcos sonriente comentaba “están armando la cueva del peludo”, refiriéndose a la forma que tienen las carpas de tipo iglú.

Mientras conversábamos, la señora de Marcos cocinaba un estofado a la luz del farol de kerosene, mientras cantaba suavemente. La cocción de alimentos, la calefacción durante todo el año y el calentamiento del agua para bañarse es mediante el fuego. Una característica conocida por los pobladores criollos de la región, según me comentó Oscar González es que “siempre, siempre, los indígenas tienen un fuego encendido, aunque solo se vea un hilo de humo, el fuego siempre está listo para ser utilizado”. Pensar el fuego y la importancia básica de cocinar los alimentos y cocinar para la familia, me recordó un tema ampliamente estudiado por Lévi-Strauss (1996) en *Mitológicas I*: “La intervención del fuego de cocina, al que toca normalmente la tarea de mediar la conjunción del producto crudo y al consumidor humano, y por cuya operación, pues, un ser natural es, a la vez, cocido y socializado” (Lévi-Strauss 1996:329).

El mate para los mocovíes es un alimento permanente. Lo ceban dulce, algunos como Marcos, con una cucharada de azúcar cada vez que lo toma. El fuego siempre está prendido, se pasa agua del bidón a la pava, y es cuestión de detenerse a charlar para que aparezca un mate. En la zona de los montes no hay instalaciones de agua corriente, por lo tanto el agua debe irse a buscar a los pozos y perforaciones que se encuentran en general a varios kilómetros de las chacras. Se almacenan en tarros y bidones de plástico. La alimentación básica aquí se centra en el consumo de harinas, grasa y carnes –ya sea comprada, animales criados y otros cazados en el monte–; yerba mate y azúcar; hortalizas y verduras que algunos cultivan y también compran.

Los asentamientos mocoví de esa zona no tienen tendido de luz, ni gas natural, ni agua corriente. La única fuente de luz artificial que utilizan son las lámparas de kerosene –cuando lo tienen, u otro solvente–, velas de cera y suelen usar linternas a pila para ver en lugares precisos, como dentro de la olla al cocinar. El aprovechamiento de la luz natural se corresponde con la ausencia de luz artificial. Es habitual para Marcos, por ejemplo, levantarse a la mañana temprano, antes de que amanezca y así *aprovechar* el día en su totalidad, hasta que oscurece. El ritmo del ciclo luz-oscuridad se aprecia en profundidad cuando no hay luz artificial. Esa noche también había luna llena y era impresionante lo que se podía ver sólo con su luminosidad.

Bajo el alero del *toldo* nos sentamos a comer Francisco, Marcos, Alejandro y yo, a oscuras. Prácticamente no se veía qué era lo que comíamos, la señora y los niños comían en otra mesa aparte. Fideos, verduras, carne y caldo, se distinguían en la penumbra; un exquisito estofado que daba placer degustar en ese entorno lóbrego y amable a la vez. Sonaba de fondo la radio; por la noche suelen escuchar un programa de la *Radio Mocoví* de Charata que los oyentes llaman para mandar mensajes a conocidos que el locutor lee de forma textual, además de solicitar temas para escuchar. Los mocovíes que están en la ciudad y tienen teléfono se comunican a través de este programa de radio con parientes o conocidos que están en el campo y no tienen otro medio de comunicación. Por este motivo, el programa es muy escuchado en todas las comunidades y muchas veces los investigadores avisan su llegada a través del mismo programa.

Caminando 2 km hacia el este de la casa de Marcos se encuentra la chacra de Sixto Lalecorí, otro de los principales interlocutores con los que cuenta el equipo de etnoastronomía, y a partir de esta visita lo fue para mí también. Allí nos recibió su esposa, Sixto no se encontraba. Nos invitó a tomar unos mates con otros familiares y rápidamente se desplegaron las sillas en círculo para sentarnos todos los presentes. El gesto de desplegar las sillas en círculo, en torno a un centro al que todos los presentes miran, lo noté en todas las visitas que hice en este viaje y los posteriores. Nuevamente, como ocurrió en casa de Marcos, quienes estaban trabajando detuvieron sus actividades para acercarse a saludar y charlar. El uso del espacio y los ritmos implícitos en este uso, los fui observando en los otros viajes siguiendo los estudios de Hall (1983) sobre proxémica. Los tipos de distancias propuestos por dicho autor en *The Silent Language* fueron útiles para comparar el comportamiento en el espacio de *charla-comunicación*.

En este mismo viaje conocí la Colonia *Juan Larrea*, ubicada a unos 50 km de Charata, en dirección oeste, donde residen las familias de varios interlocutores de edades variadas con los que tuve el gusto de tratar. Respecto a la población de *Cacique Catán*, se trata de dos grupos familiares emparentados en su mayoría y todos sus miembros se reconocen como *aborígenes o indígenas mocovíes*. En cuanto a infraestructura, esta comunidad también carece de los servicios de luz, gas y agua. Aunque el tendido eléctrico ya está trazado por gran parte de la zona, tanto las chacras de Marcos y Sixto en Catán, como las de Salteño y Pedro en Larrea, aún no tienen el acceso a los mismos. Las casas aquí son todas de adobe, aún no se construyeron las casas de los planes municipales. El sustento de estas comunidades está dado principalmente por sus trabajos como peones de campo en las plantaciones de los criollos, ya sea para desmontar, hacer postes, hachar en obrajes, o cosechar algodón (López 2007). Allí en Larrea nos mostraron dos hornos de carbón construidos dentro del monte, que utilizan para quemar leña y tener carbón para vender a los criollos. Es una nueva fuente de trabajo que implica otra postura de la nueva generación frente a la opresión y los bajos sueldos del trabajo como peones.

4.2 Ciclos estacionales, astros y lenguaje

Conversando entre otros temas sobre el desmonte y el clima, Marcos me enseñó que cuando la luna en su cara interna apunta al sur (cuarto menguante) es indicio de sequía, en tanto que si la cara interna apunta al norte (creciente) es indicio de lluvia. Dibujé en mi libreta esta referencia lunar a la predicción del clima, que me significó un dato rítmico. Asociar los cuartos o posiciones de la luna a comportamientos climáticos implica conocer los ritmos de la luna y los ritmos del clima local. Ambas rítmicas, de fenómenos celestes y climáticos, supone una observación periódica de las mismas y una transmisión de este conocimiento entre generaciones. Ésta es otra característica de la temporalidad mocoví y que la temporalidad hegemónica supone establecida por los almanaques de pared que traen los dibujos de las fases de la luna. Marcos comentó en esa misma charla que “antes tenía un libro donde anotaba las lluvias”, hábito conocido entre gente de campo que tiene un contacto directo con las lluvias y un interés por los valores estimados para cada época de labranza. A propósito del clima y su asociación al término *tiempo*, es más que una metáfora que para la temporalidad hegemónica estas palabras

sean intercambiables, como si fueran sinónimos. Entiendo que su fuerte asociación reside en el carácter advenidero del cambio climático, la incertidumbre continua que genera desconocer que sucederá con el viento, las nubes, la temperatura.

Hubert ([1901] 1990) se refiere a esta relación del *paso del tiempo* con el calendario, estableciendo que a diferencia de lo que se podría pensar, la división del tiempo en el calendario conllevó un máximo de convención y un mínimo de experiencia. Esta idea desnaturaliza que la creación de calendarios, como sistemas de cómputo del devenir, se considere un factor inevitable ante la experiencia de los fenómenos celestes regulares, ya que existe un esfuerzo cultural previo que consiste en la selección de determinados índices fenomenológicos y el rechazo de otros. Carbonell explica sobre este texto:

como es bien sabido, la representación del tiempo en el calendario es esencialmente *rítmica* [...] y el *ritmo* del tiempo no tiene necesariamente por modelo la periodicidad natural constatada por la experiencia, sino que, a criterio de Mauss, las sociedades tienen en ellas mismas la necesidad y los medios para instituir dicho *ritmo* (Carbonell 2004:18; itálicas agregadas).

Para Hubert ([1901] 1990), el calendario, antes de ser un objeto para mensurar el *paso del tiempo*, es un almanaque de registro de los pronósticos y predicciones mágico-religiosas, que proviene de una *concepción cualitativa* del tiempo, de atender a los momentos discontinuos y heterogéneos que lo componen, y no de considerar al tiempo como una cantidad mensurable. Esta brillante diferenciación establecida por Hubert, basada en observaciones rítmicas, permite reconocer entre los mocovíes las referencias a la temporalidad hegemónica y a temporalidad originaria, según se expresen en términos cuantitativos (las horas, los años) o cualitativos (conexiones discursivas no-lineales, predicciones climáticas o curaciones chamánicas).

Como se mencionó en la Introducción, mi acercamiento al Chaco fue dado a partir de entrar en contacto con miembros de un equipo de etnoastronomía que trabajan en el Chaco, particularmente con mocovíes. Estos estudios no distinguen una definición precisa de tiempo y el eje de interpretación se apoya en la dicotomía de *tiempo de los antiguos* y *tiempo de los nuevos*, referencia de orden cronológico y mítico que vincula sucesos históricos a las generaciones previas a los abuelos (antiguos) y a las generaciones de abuelos hasta nietos (nuevos):

la mayor profundidad de parentesco que los individuos reconocen es la que media entre abuelos y nietos (cuatro generaciones). Los términos de parentesco en *mocoví* sólo tienen términos independientes para esta profundidad. En las conversaciones es también ésta la profundidad de los recuerdos directos del hablante y de la distinción de personajes por nombres y rasgos personales definidos. Aquellos que se alejan hacia el pasado más allá del nivel de los propios abuelos, son `antiguos´ o abuelos en el sentido extendido del término (*so 'auaxaic leta'allipi*), seres que viven con las `antiguas costumbres´ y que no conocen las comidas del blanco (López 2007:115).

En un estudio sobre cómo el Sol y la Luna son utilizados como hitos del espacio y el tiempo entre los mocovíes, Giménez Benitez *et al.* (2006) explican que los conceptos de ciclo de abundancia, series de poder-fecundidad, y camino, se convierten en ejes estructurantes de la experiencia, remarcando el cuidado de no proyectar sobre las concepciones mocovíes sus propios esquemas espacio-temporales al interpretar ciertas semejanzas superficiales entre ambos sistemas. Sostienen que:

la concepción de los ciclos temporales en términos de la renovación de la capacidad generativa o fecundante, los hace cualitativamente diferentes de sus homólogos occidentales [...] y que la forma cuadrangular en que los mocovíes conciben el plano terrestre, llevan a concebir norte, sur este y oeste como `lados´ del plano terrestre más que como direcciones lineales, y este último rol le compete a las diagonales del cuadrado del mundo (Sureste, Noreste, Suroeste y Noroeste). Estas ideas acerca de la estructura de tiempo y espacio se encuentran vigentes en las comunidades mocovíes en las que hemos trabajado y constituyen el substrato sobre el cual es incorporado y reinterpretado el sistema occidental de medición del tiempo y el espacio con el que se hallan en interacción. Se trata de concepciones vivas, que se adaptan dinámicamente a esta situación. De hecho los mocovíes utilizan el vocabulario castellano referente al tiempo y las orientaciones espaciales con soltura, y están habituados al uso de relojes y almanaques occidentales, los cuales de hecho regulan las formas de producción económica en las que se encuentran insertos. No obstante la supervivencia de las lógicas tradicionales, muestra que más allá de los cambios en las formas externas, las estructuras de fondo poseen la suficiente plasticidad y vitalidad para adaptarse y reinterpretar los nuevos elementos (Giménez Benitez *et al.* 2006:6).

A mi entender, la referencia en estos estudios a la *estructura de tiempo mocoví* es la temporalidad mocoví, y el *sistema occidental de medición del tiempo* es la temporalidad hegemónica. Retomo aquí las referencias lingüísticas del estudio sobre el Sol y la Luna, a diferentes momentos del día y su vinculación al orden celeste, en tanto rítmicas estacionales de la aprehensión del devenir, manifiestas al nivel del lenguaje:

El ciclo de `El Luna´ (Shiraigo), se asimila a las etapas de la vida. Así, sus fases se designan con términos aplicables a las etapas de crecimiento de vegetales, animales y personas. Estas fases tienen connotaciones espaciales debido a la región del horizonte en que la luna aparece en cada una de ellas. De hecho esta asociación podría estar en el origen de los nombres *mocovíes* para este y oeste. Este mismo ciclo lunar es usado por los *mocovíes*, como en muchas otras culturas, para medir el tiempo. Las posiciones del sol han sido utilizadas para determinar las distintas partes del día (*na'xa'a*). Las horas de luz se designan con el término *uqiyina'xa'a, re'qoochiguiñi o ñaqa viteta*. El amanecer es *richilecna* o *nogoshim ra'aasa* (sale el sol). Media mañana es *noYoxoguem aso ra'aasa* (el sol algo alto). El mediodía se designa con la frase *na'xa'a lavinñi* (el medio del día) o *nagira shini ra'aasa*. (El sol en su punto más alto. Se trata del mediodía verdadero). *Lavit* es la tarde. El final de la jornada diurna es *ignovoñic ra'aasa* (Entra el sol). Diversas variantes de gnomon (*ra'aasa lo'o*, `el que se opone al sol´) eran utilizadas por los *mocovíes* para identificar los distintos momentos del día. El término para noche es *Pe*, *Nectecta* es medianoche y *Te etá* la madrugada (Giménez Benitez *et al.* 2006:4).

Esta correspondencia entre lengua y observación del cielo que traen los estudios de etnoastronomía, evidencian que la raíz de las estructuras cognitivas que permiten aprehender el tiempo, dependen del contexto geográfico donde surge y se construye la cosmovisión del grupo. Charlando sobre las constelaciones y el cometa que se veía esos días, Marcos decía que cada año las estrellas se renuevan:

Marcos: el año que viene, ya viene otro, año nuevo, luz nueva. La Cruz del Sur en el mes de noviembre ya sale [...] a las 10, a las 11 [...] después en marzo, abril, ya la cola se dobla, va girando y se mete adentro [...].

Gonzalo: claro, se piensa que es la misma [...].

Marcos: la misma es, pero cada año que se cambia.

La aparición visible de la Cruz del Sur en noviembre y su desaparición hacia marzo, marca un ciclo del año que se completa cuando vuelve a aparecer en noviembre y es el *año nuevo, luz nueva*. No se trata de la misma constelación ni de un ciclo repetido, es *otra luz* como dice Marcos, lo que indica la no naturalización del año nuevo como ciclo repetitivo, asimilable a los anteriores conocidos. Continuaba:

M: Se fueron ellos, entramos nosotros, es el cielo que se va.

G: ¿Ellos quienes son?

M: Ellos, las estrellas, son las personas...

G: ¿cuando se fueron ellos llegaron ustedes?

M: todos, incluidos ustedes, ellos fueron arriba y nosotros quedamos, todos. Cada persona que muere es una estrella... según los antiguos.

Seguimos hablando sobre las pocas estrellas que se ven en el cielo de la ciudad, que ya nadie mira el cielo en la ciudad. En el mismo tono de la charla, Marcos comenta el frío que hacía la primera noche que Alejandro los visitó en las tolderías y que estaban todos cerca del fueguito. En su momento no entendí la asociación, pero en el transcurso de las charlas fui comprendiendo que la conexión semántica no tenía por qué ser la que yo articularía entre los temas a charlar. Era evidente que la secuencia de temas no era la secuencia *normal* que acostumbro oír.

Pregunté a Marcos por la palabra *ritmo*, si en lengua *moqoit* hay un término que nombre ritmos en el cielo, en la música, o similares, a lo que respondió con una palabra que describe el ritmo cuando se apura el corazón, diferenciando un ritmo rápido (*y'ala*) y un ritmo ligero (*nemote-tá*). También pregunté por la palabra tiempo y por términos específicos para referirse al día, a diferentes momentos del día y el paso del tiempo en general. Marcos respondió: "si, *nayalagaik, na'xa'a*. El tiempo... viene bien el año, no hay nada, no hay peligro... hay de todo". Contesté preguntado si se refería a un *buen tiempo* a lo que Marcos asintió y agregó: "un tiempo es un día, *na'xa'a*, más que un día ya no... tiempo es día... *niaga* es año, y *niagari* es los años". No se trataba la respuesta del *tiempo como fenómeno en sí*, no tenía lugar intentar charlar de algo tan abstracto. Marcos me hablaba del tiempo como un *venir bien el año*, un devenir sin peligro donde nada falta, es decir, un concepto de tiempo situado, una

temporalidad realmente diferente de la que formulaban mis preguntas. Para *semana* me contestó que no hay un término preciso y dijo sonriendo: “los antiguos no sabían de semana... y vivían mejor”. Francisco comentó que “el tiempo del reloj es otro, antes no se conocía la hora”. Marcos también dijo: “ahora el tiempo... ya se perdió... el tiempo nuestro... antes era tranquilo, como agua de estanque”. La expresión *tiempo nuestro* evidencia una temporalidad originaria en tanto es *propia*, nativa, asociada a un período histórico (el tiempo de los antiguos) donde el *tiempo de ahora* o *de los nuevos* no alteraba la temporalidad mocoví (Tabla 4).

TABLA 4. *Palabras mocoví para conceptos rítmicos. Las frases citadas fueron dichas por Marcos Gómez. Para su interpretación y escritura se consultó el diccionario de vocabulario mocoví (Buckwalter 1995).*

Concepto	Palabra mocoví	Descripciones
Ritmo	<i>y'ala</i> <i>nemotetá</i>	Ritmo rápido Ritmo ligero
Tiempo Día	<i>nayalagaik</i> <i>na'xa'a</i>	<i>El tiempo [...] viene bien el año, no hay nada, no hay peligro[...] hay de todo.</i> <i>Un tiempo es un día, na'xa'a, más que un día ya no [...] tiempo es día [...] niaga es año, y niagari es los años.</i>
Año/años	<i>Niaga, niagari</i>	
Semana Hora	No hay términos precisos.	<i>Los antiguos no sabían de semana [...] y vivían mejor.</i> <i>El tiempo del reloj es otro, antes no se conocía la hora.</i>

Rigby (1985) describe en su trabajo con los Maasai un concepto para tiempo similar a *na'xa'a* denominado *enkata*:

puede utilizarse para referir a las dos unidades estacionales mayores del año, *enkata o'lari* (estación lluviosa) y *enkata o'lameyu* (estación seca) [...]. *Enkata* puede también referir puntos específicos en expresiones cuya traducción sería ‘en otro tiempo’, ‘en este momento’, ‘un tiempo’ [...] puede indicar una cualidad, *enkata e'leng'on*, un tiempo donde todo es verde, hay alimento para el ganado, el ganado está sano y todo está saludable (Rigby 1985:79).

Es directa la relación entre *un tiempo donde todo está verde y saludable* y el *venir bien el año* que explica Marcos, un concepto de tiempo situado como decía arriba, a lo que Rigby llama una *cronología topológica*. De la misma forma que ocurre entre los mocovíes con los marcos históricos del *tiempo de los antiguos* y del *tiempo de los nuevos*, para los Maasai:

los conceptos temporales específicos de ciclos vitales, días, meses, años, generaciones y clases de edad están incorporados de un modo histórico específico en una formación social que se ha arreglado para retener su identidad [...] mediante la utilización creativa del pasado en la praxis requerida para adaptarse a un siempre incierto futuro (Rigby 1985:80).

A diferencia de esa *tranquilidad* de la temporalidad mocoví que marcaba Marcos, la temporalidad hegemónica propia del capitalismo no deja vacíos, el reloj nunca se detiene y se ejerce una presión del *hacer* en tanto trabajo rutinado y cuantificado en horas. En la rítmica mocoví, los vacíos no dejan ejercer esa presión, se percibe un *no-hacer* entendiendo por este concepto la ausencia de pautas cuantificadas para constatar el hacer de cualquier acción práctica. En este sistema de clasificación, la secuencia de los eventos se genera con discontinuidades y no se aprisionan, como en el segundero del reloj. No hay rigurosidad horaria porque no hay presión horaria. Al haber momentos abiertos, previos y posteriores a la acción pautada, su *cumplimiento* es flexible y no oprime, no contempla las actividades al punto de naturalizar el horario como regulador de acciones.

La charla continuó y Francisco explicó las tres palabras que indican *ayer*, *hoy mismo* y *mañana*. Otra vez el correlato punto a punto entre castellano y *moqoit* no permitía desprender datos de la temporalidad mocoví que sí se vivenciaban en la escena, en su rítmica pausada y despreocupada de toda presión proyectiva. La búsqueda de rítmicas *indicadoras* de temporalidad no podía concretarse de forma efectiva preguntado por términos en lengua *moqoit*. Todas las palabras sobre las que preguntaba tenían un correlato aproximado en su idioma, y a los fines de mi objetivo, no era fructífera la metodología. Estando en el campo, haciendo estas preguntas, entendía que el propósito de mi investigación no residía sólo en conversar y buscar evidencias conceptuales, sino en el compartir ciertas rítmicas de su vida cotidiana. Sí lo es si uno busca estudiar patrones rítmicos *desde la lengua*, haciendo un estudio sintáctico y fonológico.

Considerando brevemente el uso de la lengua como modo de entender la noción de tiempo mocoví, el estudio de las raíces deícticas en el

análisis del discurso permite comprender las estructuras fundamentales de marcación del tiempo en estas lenguas:

Na: indica algo que está cerca / acercándose / o en tiempo presente.

So: indica algo que está lejos / alejándose / o en el pasado reciente.

Ca: indica algo que está ausente, no se ve o no se conoce / o en el futuro, o el pasado distante (López 2007:112-113).

Asimismo, como lo destacan estudios sobre deícticos toba, es posible que éstos estén indicando *otras formas* de concebir estas marcaciones rítmicas en el discurso que en este caso los autores denominan *sistema temporal toba*:

la aparente confusión en el uso de las formas verbales del español en hablantes tobas con una adquisición incompleta del español, responde a una tendencia convergente que da como resultado una aproximación al sistema temporal toba [...]; a diferencia del español [...] las distinciones temporales absolutas no resultan relevantes a nivel de la oración o de la proposición sino a nivel del discurso global. De esta manera, cuando los hablantes tobas narran en español desdibujan los límites temporales absolutos y específicos en favor de estrategias discursivas relativas y globales. Ellos no necesitan marcar el tiempo en cada oración, sino que pueden indicarlo sólo al comienzo del relato y luego cambiar de tiempo a mitad del relato con fines comunicativos o estilísticos (Klein y Messineo 2003:13).

Estas distinciones al nivel del lenguaje manifiestan que la lógica temporal está imbrincada en la lógica lingüística y es por lo tanto otro factor que permite diferenciar temporalidades entre culturas lingüísticamente diferenciables. Evans-Pritchard ([1939] 1977) explicaba en relación a la lógica detrás de la noción de tiempo:

Los nuer carecen de una expresión equivalente al 'tiempo' de nuestra lengua, y por esa razón, a diferencia de nosotros, no pueden hablar de tiempo como si fuera algo real, que pasa, que puede desperdiciarse, aprovecharse, etc. No creo que experimenten [...] un paso abstracto del tiempo [...]; los acontecimientos siguen un orden lógico, pero no hay sistema abstracto que los controle, al no haber puntos de referencia autónomos a los que tengan que adaptarse con precisión. Los nuer son afortunados (Evans-Pritchard [1939] 1977:120).

En principio habla de cómo puede haber diferentes lógicas respecto de lo abstracto. Ese orden lógico que no requiere de un sistema abstracto controlador, es un ejemplo claro de temporalidad originaria en tanto el sistema oficial de mensura lineal y secuencia pautaada no está naturalizado entre los Nuer. Por eso Evans-Pritchard distingue los ritmos ecológicos sin recurrir a términos calendáricos o fraccionarios de las unidades mayores que ellos tienen, como el año o las épocas *tot* y *mai*, “las cuales no representan unidades puramente temporales, sino que significan el conjunto de actividades sociales características del momento culminante de la época seca (*tot*) y de las lluvias (*mai*)” (Evans-Pritchard [1939] 1977:116). Los puntos de referencia que no encuentra entre los nuer son justamente los ritmos que se imponen y se aprenden dentro de la lógica de la temporalidad hegemónica. El sistema abstracto que controla la temporalidad hegemónica es la sintaxis de lo unívoco y lo secuencial, la imposibilidad de otro sentido de devenir simultáneo con el diacrónico.

4.3 Música, mitos y narrativas

El segundo viaje a Chaco fue en octubre de 2005. En este caso se trató de un viaje de doble propósito ya que al interés etnográfico para la tesis, se le sumó la experiencia de participar de una producción cinematográfica para la realización de un espectáculo sobre astronomía mocoví titulado *Nayic Moqoit: El Camino de los Mocovíes* (Línea Sur Films 2006). De acuerdo a mi experiencia en el viaje anterior y al conocimiento por parte del productor de mis composiciones musicales, el mismo me ofreció realizar la producción musical del espectáculo.

Esta propuesta permitió un nuevo enfoque del trabajo de campo ya que además de ser un *observador* participante, tuve que adoptar una mirada de *productor* de la realidad mocoví, lo cual me permitió estudiar la cotidianidad local desde una nueva perspectiva. Viajé nuevamente junto a Alejandro López, quien además de su rol de etnógrafo, esta vez era co-productor y guionista; a la antropóloga Cecilia Gómez, del equipo de etnoastronomía; a Paulo Campano, productor, director del documental y camarógrafo; y a María Zubiri, actriz.

Como productor musical me concentré en rastrear músicas nativas, cantos, poesías, instrumentos y charlar con Marcos y Francisco sobre sus vínculos con la música en sus vidas cotidianas. Previo al viaje me contacté con la antropóloga Silvia Citro, quien ya había realizado estudios de etnomusicología en comunidades mocoví de la provincia de Santa Fe.

Silvia me ofreció gentilmente sus grabaciones para tenerlas disponibles y fueron de gran utilidad durante la composición de la música original para el espectáculo, como el caso de *el bravo*, una de las expresiones musicales de los llamados *bailes paisanos* y *el canto del trueno*.

Resultó enriquecedor para la elaboración de la metodología basada en rítmicas, conocer ejemplos de la música nativa y la influencia de la música criolla en aquella, como ejemplo de diferencias culturales en términos rítmicos. En un trabajo sobre las prácticas musicales de los mocovíes, Citro y Cerletti (2006) analizan los *bailes paisanos* hasta mediados del siglo XX en el contexto de festividades católicas. Estos bailes paisanos integran danzas colectivas circulares, las cuales combinan “a nivel musical y coreográfico, elementos de las contradanzas criollas (cielito, pericón y media caña) y de los cantos-danzas propios de los *mocoví*” (Citro y Cerletti 2006:1). Las autoras reflexionan sobre el lugar de la música en las prácticas de inclusión/exclusión social en las relaciones interétnicas y sobre el modo en que las *performances* culturales pueden constituirse en expresiones condensadoras de los procesos de construcción identitaria de cada grupo, llegando a plantear que durante los últimos cincuenta años “los *mocoví* continuaron recreando sus lazos sociales y símbolos culturales, y la ejecución colectiva de lo que consideraron como sus músicas y danzas fue una de las prácticas fundamentales para lograr dicha continuidad” (Citro y Cerletti 2006:3).

Consultando precisamente sobre composiciones referidas a grupos de la región, Francisco me contó de un chamamé llamado *Cacique Catán* y buscó un papel donde estaba la letra impresa. Se trataba de una fotocopia de un tríptico que en su portada decía *Feria de Ciencias 2001*, posiblemente realizado por alguna escuela vecina. Al preguntar a Marcos por música nativa sólo recordaba que se usaban bombos o similares, para marcar el ritmo en ciertas danzas rituales, además del *n'vikè*. Es conocido para esta zona de Chaco el *n'vikè*, un cordófono compuesto, hecho con una lata como caja de resonancia, mango de pico y crin de caballo como única cuerda. Su traducción, según el artículo consultado, es *lo que hacen las uñas del jaguar al afilarlas contra la corteza de un árbol*, y la lata se quema para que se vuelva mágica. Una profecía *qom* dice “quien interprete el *N'viké* cuando brilla el lucero (*chiishi*) se encuentra con su ser querido a la madrugada” (Coro Chelaalapi 2004:31). Se lo considera un instrumento de fusión de culturas ya que conserva la reminiscencia de sus formas previas en madera, calabaza y que luego quedó en lata (Coro Chelaalapi 2004:32). En la actualidad, los mocoví escuchan música por radio, discos compactos y cassettes quienes tienen equipos de audio. El género

predominante es el folklore, en particular chamamé, y también se escuchan bandas religiosas y la cumbia de moda.

El proyecto del documental era lograr un nuevo modo de transmitir los conocimientos sobre la interpretación del cielo y la mitología mocoví a partir del trabajo etnográfico realizado por el equipo de etnoastronomía. En pocas palabras, el guión de Nayic cuenta la historia de una joven ciudadina que visita el Planetario y al encontrar el gran meteorito en su puerta recuerda que su abuelo le había regalado un meteorito cuando ella era niña. Busca el meteorito en su casa y descubre también una carta que escribió su abuelo para su abuela, contándole su experiencia de ser maestro de una escuela rural en Chaco. Decide viajar a Chaco para conocer la escuela y recorrer los pasos de su abuelo. Allí conoce a un aborigen mocoví, Marcos, que resulta ser un ex-alumno de su abuelo. Marcos la invita a conocer a su familia y entonces comienza el relato de los mitos y las costumbres relacionadas a su visión del cielo.

Resultó impactante ver actuar a Marcos de sí mismo, siguiendo mínimos lineamientos en base al guión escrito del espectáculo. Lo paradójico era que Marcos debía actuar de sí mismo en su vida cotidiana, pero en el marco de una ficción que no pertenecía a su *realidad*, a su *historia personal* o a su *pasado*. Debía ser, según el guión, el alumno de escuela de un maestro venido de Capital, al que nunca conoció y por lo tanto asumir que tal historia no era la suya, aunque sus diálogos y roles sí lo fueran. La ficción propuesta por las escenas del guión creaba un entorno *irreal* donde era posible reactivar la *realidad* de Marcos, ya sea contando sobre la vida de la comunidad, el poder de los antiguos o narrando mitos en torno al fuego, lo cual volvía real esa irrealidad de la ficción.

Pensado desde la temporalidad originaria, la distinción entre *lo real* y *lo no real* puede ser muy diferente si no se parte de la supuesta linealidad de los sucesos pasados, y otros supuestos de cómo se construye la historia personal de un sujeto. A Marcos no le resultó extraño participar de una ficción del pasado de su vida, porque su *noción de pasado* y la de su *historia personal*, no distingue diametralmente *realidad* de *ficción*. De acuerdo a las charlas que tuve con él, Francisco y otros mocovíes, es habitual que entre la narración de *hechos reales* se filtren *hechos ficticios*, es decir, que a uno le resultan ficticios en tanto no concibe que sea posible tal discontinuidad de hechos, que deberían ser crono-lógicos, esto es, lógicamente ordenados en secuencias mensurables, se trate de días, meses o años.

Esta *discontinuidad* en la narrativa de hechos pasados, evidencia una construcción de pasado diferente a la construcción serial de la temporalidad lineal, que necesariamente debe ordenar una continuidad de

eventos en términos causales e imposibles de superponerse. A su vez, puede plantearse que para Marcos el hecho de participar de una película sobre sus conocimientos de la vida mocoví, pudo resultar ser un designio o un hecho fáctico de su historia personal, sin distinción del motivo de su participación como actor, y sin distinción del carácter ficticio o no de sus actos.

Cuando en la última escena que actúa Marcos, María lo saluda agradeciéndole su amabilidad por haberla recibido, y él debe saludarla con la mano y despedirla, Marcos realmente actúa de sí mismo y dice: “*Marcos, Gómez Marcos*”; o sea, se presenta como habitualmente lo hace cuando alguien lo saluda con la mano, en lugar de despedirse como se esperaba que lo hiciera según lo pautado en el guión. Ese momento fue ejemplo de la presencia del devenir en su habitual forma de presentarse ante la re-presentación que supone un guión pre-establecido.

Una situación similar se dio cuando Marcos viajó a Buenos Aires en noviembre de 2005, invitado por la producción de *Nayic Moqoit*. Nos encontramos en el Planetario en una jornada de filmación del espectáculo, y fue impactante charlar con él frente a los bosques de Palermo, rodeados de miles de autos, bocinas, sirenas y el caos abrumador típico de la urbe porteña. Afuera del Planetario hay un reloj solar y se lo mostré para saber qué le parecía y comentó “el reloj de Sol tiene que ser así: [pone un palo parado sobre el suelo] vos tenés el reloj y controlás qué hora es, o cuando llegás a la casa controlás, lo mismo la luna clarito, ponés el palo y donde queda la sombra ya estás sabiendo”. Marcos conocía la técnica de calcular la hora mirando la sombra que el palo proyecta con la luz del sol o la luna, sabiendo previamente que determinada posición se asocia a determinada hora. Por ejemplo, cuando no hay sombra proyectada es porque el sol se encuentra en la vertical del palo, y esta posición se asocia al mediodía o la hora doce.

Cuando entramos a la sala principal del Planetario para conocerla, me senté a su lado para escuchar sus impresiones de ver el cielo virtual que genera el aparato con haces de luz sobre la bóveda oscura. Luego de estar unos minutos en silencio, comenzó a nombrar todas las constelaciones que reconocía en su idioma. En un momento, sin que alguien se lo preguntara, Marcos comenzó a contar un mito:

Viste aquella que es redondel es el corral mataco, *natogonai*, los changuitos aquellos... dicen que fueron a ver la gente antigua y quedaron, la señora le mató a los chicos... y se descogotó y estos chicos quedaron... y encontraron a una señora dueña del fuego, y dice que... el más grandecito dice: vamos

a hacer el fuego abuela, bueno dice, hicieron un fuego grande, como el que hicimos la otra vuelta en las casas... (risas) [refiriéndose a modo de broma al fuego hecho por Paulo, el director, para filmar una escena nocturna].

Luego de las risas, Marcos continuó:

y después... se van... los chicos iban a matar la diabla, la dueña del fuego, nosotros íbamos a comer carne, comida cruda dice, pero va el carancho, se fue donde estaba el agua y tenía frío, dice mi abuela tengo frío, caliéntense, así ustedes tendrán fuego... y el carancho tanteaba las alas... y bueno, hizo una tanteada el carancho... y agarró dos tizones y salió volando... y la diabla le mandó todas las águilas a que le quite el fuego, sino vamos a comer comida cruda... y ahora el carancho come comida cruda y nosotros cocinada... pero, es muy larga la historia.

Esta situación fue para mí otra demostración de la disponibilidad de Marcos para narrar un mito en un contexto no habitual. Marcos también comentó: "Que linda que se ven las estrellas, pero falta el *nyic*".⁶ El *Nayic* es para los mocovíes, en uno de sus sentidos, el camino por donde transcurren los eventos que narran los mitos y por donde los seres poderosos pueden desplazarse. Se asocia a la franja de cúmulo de estrellas y galaxias que atraviesa el cielo, llamada *vía láctea*. En otro sentido, es un eje estructurante de la experiencia. López explica:

nyic designa la idea de camino o senda. Hace referencia, en primera instancia, a las sendas o caminos que, partiendo del poblado que constituye el espacio de lo humano, lo conocido, lo cercano, lo familiar, se internan en el monte, que es concebido, por oposición, como el espacio de lo no humano, lo extraño, lo peligroso. La senda se constituye así en el nexo de unión que permite transitar por este espacio ajeno que es el monte, para conseguir los recursos necesarios para la supervivencia. Este tránsito se hace posible por la celebración de pactos con las potencias no humanas que gobiernan el monte (López 2007:76).

De este modo, el *nyic* es central en la construcción de la experiencia de los mocovíes al relacionar la estructura del espacio celeste con el espacio terrestre, conectando a través de esta senda el habitat donde se

⁶ El aparato no tenía el suficiente brillo como para visualizar el *manto blanco* de la vía láctea y Marcos notaba esta ausencia.

da, según el autor, la unidad espacio-temporal de la experiencia mocoví (López 2007).

Vinculando la noción de *nayic* a la construcción de temporalidad, la facultad que tiene los mitos de manifestar un ser poderoso capaz de crear un “espacio-tiempo de carácter originario” (López 2007:80), es otro aspecto constitutivo de la temporalidad originaria de los mocovíes. Esta temporalidad mitológica supone posible que la temporalidad gestada en los sueños o en acciones shamánicas, pueda tener una lógica diferente a la temporalidad de la vigilia, desnaturalizando que solo exista una forma de concebir y experimentar el tiempo.

Un segundo encuentro con Marcos en Buenos Aires se dio en el estreno de *Nayic Moqoit*, en octubre de 2006, en el Planetario. También viajó en esta oportunidad Sixto Lalecorí. Acordamos que los llevaría a conocer el Museo Etnográfico *Juan B. Ambrosetti*, donde yo trabajaba entonces, para conocer las exposiciones sobre pueblos indígenas. Mientras recorríamos las salas del Museo, ambos acotaban impresiones sobre lo que los objetos exhibidos les remitían a objetos similares usados por ellos mismos, o por sus abuelos. Marcos por ejemplo, explicaba cómo se trabaja la madera con hacha (para el *rehue* Mapuche) o cómo se trenzaba el tiento de las boleadoras, reconocía el cuero de *mañik*, y el cuenco donde se guardaba el tabaco. Sixto por su parte, observando una de las vitrinas, realizó esta reflexión:

Sixto: Hubiera sido distinto el mundo desde ahora si no hubiera ocurrido lo que históricamente... por las guerras, en fin, por todas esas cosas... Mira estas pequeñas piezas es lo que quedaron, como que nos volvemos a acercar

Gonzalo: Claro, lo poco que quedó... porque de esto habría un montón...

S: y sí... aparte de eso, el encuentro para compartir experiencias, es como que reconforta a uno espiritualmente y a la vez alimenta asimismo para que así de esa manera uno puede convivir con otra persona y a partir de ahí tomar un rumbo por ejemplo entre todos, cuál es el objetivo, que es lo que queremos hacer, entre otros y uno aportar ideas.

Esta visita al Museo fue realmente un encuentro para compartir experiencias. Este acercamiento entre indígenas actuales y el patrimonio etnográfico y arqueológico que remite a indígenas de otras épocas, me permitió ver la conexión necesaria de ambas realidades, y la prioridad

de establecer un modo de comunicación efectivo que considere las diversas rítmicas culturales de los indígenas y que permita, como dijo Sixto, aportar ideas entre todos.

El día del estreno del *Nayic Moqoit*, Marcos y Sixto representaban a la comunidad mocoví ante las autoridades encargadas del espectáculo y el público que asistió a esta primera función. Al comienzo del mismo, Sixto pidió la palabra y contó cómo se sentía estar allí, asistiendo a un reconocimiento tangible de su tradición, y agradeciendo a quienes le brindaron la posibilidad de transmitir la sabiduría de los antiguos *para el hombre actual*. Reproduzco aquí algunas de sus palabras:

Buenas tardes, buenas noches, mi nombre es Lalecorí Sixto, soy mocoví, muy agradecido por este momento, por la invitación... gracias al amigo Alejandro López decidimos abrir nuestro corazón y ser sinceros ante ustedes mediante el amigo y decirles lo que somos, lo que es la realidad, y también compartir el sentimiento... como ser humano cierto, yo puedo decirles que el pueblo mocoví es reducido en número en referencia a los hermanos toba, que son numerosos, nosotros somos minoría. Y como originarios siempre llevamos en nuestro corazón el respeto y siempre somos abiertos ante cualquier institución que quiera acercarse en diálogo, y compartir una idea que sea para construir, y también como vínculo de amistad y como hermanos argentinos... es lo que les puedo decir. Y muchas gracias a los chicos que fueron a Chaco, que llegaron a mi casa, todo lo que puedan contar son verdaderos testimonios, porque lo han comprobado y yo he estado con ellos. Muchas gracias por habernos invitado y ver el trabajo que han hecho los chicos... mediante el Planetario y vernos ahí, nosotros tenemos historias, rescatamos de nuestros antiguos abuelos que fueron y son parte de estos relatos que conservaron y los transmitimos a nuestros niños, para que el día de mañana ellos también puedan llevar adelante y transmitirle a nuevos hermanos, hombres y mujeres, para que se conserve la historia, y que nunca más, por ejemplo, discriminar... como bien dicen algunos, se ha discriminado... este planeta está poblado por diferentes lenguas... pero todos dependemos de un ser eterno.

Como se puede comprender de las palabras de Sixto, la relevancia de este evento no sólo residía en el acercamiento de la cosmovisión mocoví a la urbe, sino que también lo era para los mocovíes en tanto se les permitía expresarse *en el mundo del blanco* y era una forma de *conservar la historia* transmitida por sus abuelos. Sixto se autodenominó en su relato como *mocoví, originario y argentino*, tres construcciones de pasado e

identidad que conviven en su presente y no son excluyentes. Lo propio ocurre con las historias rescatadas de sus abuelos “que fueron y son parte de estos relatos”, es decir que sigue estando activo ese pasado y no es una tradición oral lejana o pasiva, sino que lo transmiten a sus niños y es fuente de continuidad de la temporalidad mocoví.

A propósito de esta relación entre mito e historia, ha sido útil recuperar las diferentes interpretaciones planteadas por Hill (1988) y entiendo que es factible aportar a esta discusión una mirada enfocada desde *el problema del tiempo*. Hill orienta sus ideas sobre la *conciencia social* a partir de criticar el modelo de *sociedades frías y calientes* planteado por Lévi-Strauss en varias de sus obras (Lévi-Strauss 1984, 1996). Sin pretender sostener la dicotomía frías-calientes, considero relevante el antecedente de generar un modelo capaz de concebir dos modos diferentes de concebir el *paso del tiempo*, el devenir. La distinción entre sociedades frías y calientes se fundamenta en la forma en que las sociedades asimilan la historia, la presencia o ausencia de necesidades historiográficas y, en general, a la actitud tomada respecto al *paso del tiempo* (Carbonell 2004). Esta distinción tiene su correlato en otra dicotomía entre historia y etnología, que en *Antropología Estructural* (Lévi-Strauss 1984) se deja en claro que responde al interés de la etnología por las expresiones inconscientes y el conocimiento no escrito, antes que por cuestiones de métodos de investigación, que a su vez definen una perspectiva sobre el *tiempo*:

Se comprende entonces como es posible que las ciencias sociales deben necesariamente adoptar una perspectiva temporal, se distingan por el empleo de dos categorías de tiempo. La etnología recurre a un tiempo ‘mecánico’, es decir, reversible y no acumulativo: el modelo de un sistema de parentesco patrilineal no contiene nada que indique si ha sido siempre patrilineal o bien si ha sido precedido por un sistema matrilineal, o inclusive toda una serie de oscilaciones entre ambas formas. Por el contrario, el tiempo de la historia es ‘estadístico’: no es reversible y comporta una orientación determinada. Una evolución que retrotrajera la sociedad italiana contemporánea a la República Romana sería tan inconcebible como la reversibilidad de los procesos que dependen de la segunda ley de termodinámica (Lévi-Strauss 1984:258)⁷.

⁷ A propósito de las ideas de Lévi-Strauss sobre el *problema tiempo*, en el año 2004 recibí una respuesta suya a una carta que le envié saludándolo y preguntándole precisamente por este problema. Su respuesta decía simplemente “Ausente de París después de dos meses, tengo su carta del 20 de julio a mi vuelta. En la gran edad,

Su asociación con la termodinámica es otra referencia a la relación entre sociedades frías y calientes, esta segunda ley dice precisamente que cuando un sistema físico tiende a calentarse (incrementar energía) su nivel de desorden crece de forma irreversible, lo cual se denomina entropía. Como bien lo interpreta Carbonell:

Las sociedades frías tienen un ambiente interior próximo a cero de temperatura histórica y están constituidas por un modelo mecánico de funcionamiento, mientras que la temperatura histórica de las sociedades calientes aumenta constantemente por las continuas intervenciones externas y las diferenciaciones internas (Carbonell 2004:54).

Para Lévi-Strauss es evidente que las sociedades humanas han utilizado el paso del tiempo de un modo desigual. Mientras unas *acumulan* los hallazgos y las invenciones, para otras cada innovación, en lugar de añadirse a las anteriores orientadas en el mismo sentido, se *disuelven* en una especie de flujo ondulante que nunca llega a separarse demasiado de la dirección primigenia. De estas dos *actitudes* opuestas frente al *flujo del tiempo* –que aquí denomino devenir– surge una *historia acumulativa* y una *historia estacionaria*. Lo que llevaría a una sociedad a adoptar una posición acumulativa sería un sentido de confluencia y coalición, mientras que las sociedades solitarias, que se mantienen en un comportamiento disgregativo, estarían como *parando* la historia, lo cuál sería el origen de la historia estacionaria (Carbonell 2004).

Pensado aquí desde sus rítmicas, la *resistencia a la historia* que plantea Lévi-Strauss (1984) puede entenderse como característica definitiva de una temporalidad que no responde a la lógica acumulativa y por lo tanto ejemplifica una rítmica claramente diferencial respecto de la temporalidad hegemónica. Todo lo cual nos lleva a correlacionar que la recurrente dicotomía entre frías-calientes y estacionario-acumulativo, viene a dar sustento teórico y casos de ejemplificación a la oposición complementaria aquí planteada entre temporalidad originaria y temporalidad hegemónica. La primera evidenciada en sociedades con *actitud advenidera* y sin intención de imponer a su historia –todas las sociedades la tienen– un orden acumulativo. Mientras que la segunda es evidenciada por sociedades con *actitud proyectiva*, con una necesaria intención de

el tiempo me falta para intentar responder a sus cuestiones. Lo lamento y le ruego, mi señor, de creer a mis mejores sentimientos”. Aprovecho aquí para agradecerle su atención en responder a mi carta, haciendo público su gesto.

imponer un orden secuencial y acumulativo a su accionar, y por la misma inercia que tal actitud comporta, la de imponerla a otras sociedades. Expansionismo, colonialismo e imperialismo son ejemplos de *actitudes proyectivas* respecto al devenir, manifiestas a través de la organización socio-económica de las sociedades que las practican. La *actitud frente al devenir*, en el sentido planteado por Lévi-Strauss, es una forma precisa de definir la temporalidad de un grupo social.

En esta dirección y siguiendo el estudio de la mitología americana que hace Lévi-Strauss en sus *Mitológicas* (Lévi-Strauss 1971, 1976, 1996, 1997), es posible afirmar que detrás de la *mito-lógica* hay una temporalidad, una noción de tiempo específica, y que puede reemplazar al concepto de *tiempo mítico*, que supone conocer ambos términos siempre cargados de prenociones. Para Lévi-Strauss (1984), en la estructura de los mitos se expresa la *estructura permanente* que define al mito al interior del lenguaje y más allá:

el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere *simultáneamente* al pasado, al presente, y al futuro (Lévi-Strauss 1984:189; *itálicas* agregadas).

Interpretado desde una temporalidad no-lineal, la estructura que plantea Lévi-Strauss es precisamente una temporalidad que ordena el devenir en base a una lógica de la simultaneidad, donde los datos pretéritos deben incorporarse a los datos presentes para entender el mensaje del mito.

Esto es muy diferente a lo criticado por autores como Hill cuando afirman que “la aproximación estructuralista al mito y a la historia se basaba en una distinción a-crítica entre el mito como orden a-temporal y la historia como secuencia de eventos cronológicos” (Hill 1988:4) en tanto no se interpreta la lógica temporal que Lévi-Strauss plantea. La simultaneidad de pasado y presente no se reduce a *lo a-temporal*, a una “desvinculación de la ‘estructura’ mítica del ‘evento’ histórico” (Hill 1988:4) como lo entiende Hill, sino que por el contrario, el evento histórico es planteado sincrónicamente, activo en el devenir y no solo diacrónicamente como el planteo de la *conciencia histórica* de Hill supone.

De hecho, este autor polariza desde una evidente temporalidad hegemónica, que “la conciencia mítica sirve para construir y reproducir la diferencia entre seres humanos viviendo en el presente y los poderosos seres de tiempo pasados” (Hill 1988:4), lo cual es un reduccionismo de

la vasta diversidad rítmica de la temporalidad mitológica a la suya, a la temporalidad lineal estrictamente diacrónica. Esta *capacidad de incorporar simultaneidad* formulada por Lévi-Strauss es precisamente la característica central que hace de esta temporalidad un sistema de comunicación no-lineal y no-unívoco: “En un mito todo puede suceder; parecería que la sucesión de los acontecimientos no está subordinada a ninguna regla de lógica o de continuidad” (Lévi-Strauss 1984:187).

La estructura permanente del mito –esto es, advenidera y no estática como se lo critica– se significa en la “lógica de las transformaciones” que los distintos niveles van formulando a través de los códigos utilizados y que permiten diferenciar las distintas manifestaciones de un mismo mensaje transmitido en el mito. La noción de “transformación estructural” del mito es definida por Lévi-Strauss a partir de los múltiples niveles de significación a través de los cuales el mito se desarrolla, sean estos geográficos, económicos, sociológicos o cosmológicos: “cada uno de estos niveles, y el simbolismo que le es propio, aparece como una transformación de una estructura lógica subyacente y común a todos los niveles” (Lévi-Strauss 1973:142). Para aplicar las operaciones de transformación estructural, distingue dos aspectos de la “construcción mítica”: las secuencias y los esquemas. Las secuencias formulan el orden aparente y cronológico del mito, su carácter lineal. Los esquemas, organizan las secuencias en planos superpuestos y simultáneos, son el carácter sincrónico del mito (Lévi-Strauss 1973:157-160).

La utilidad de los estudios sincrónicos, ya se apliquen a mitología o rítmicas culturales, reside en el intento a dejar de pensar la serialidad detrás de la historicidad que plantea el diacronismo, propio de la temporalidad hegemónica. A su vez, plantear un estudio sincrónico implica dar relevancia al devenir de los hechos sociales estudiados –lo cual incluye todo género narrativo– y a la posibilidad de significaciones simultáneas. Por ejemplo, las *rítmicas anacrónicas* en el discurso de algunos mocovíes descriptas, refieren a un orden de la estructura semántica que no requiere de secuencias cronológicas, ordenadas en una *línea de tiempo* histórica, con una dirección y un sentido, como lo es la *flecha de tiempo* que va de pasado a futuro para la temporalidad hegemónica.

Al devenir que transcurre mientras Francisco y Marcos narran vivencias como las recién descriptas, se le intro-yecta la temporalidad mitológica, la experiencial-histórica y también la temporalidad crono-lógica. Esta distinción no es sólo analítica, uno percibe la confusión temporal al no entender la *secuencialidad* de la narración y entonces allí la temporalidad del que está narrando nos resulta *arrítmica* a la que debería ser

para que se pueda entender según la lógica diacrónica. Se aprecia una discontinuidad del discurso al mantener una charla según sus recuerdos o asociaciones que no conciben con la coherencia que uno supone de eventos ordenados cronológicamente, cerrados de alguna forma por temas. Cuando Francisco dice, por ejemplo, que hizo el servicio militar en el año 1951, pero luego dice que esa es su clase, el año en que nació, uno podría decir que solamente se confundió. Pero la recurrencia de esta lógica discursiva que no *presta atención* a las fechas y al orden entre ellas en todas las charlas, demuestra que tal es su *normalidad* y que por lo tanto se trata de una sintaxis habitual para ellos. La intercalación de relatos históricos y míticos es continua, y confunde al *oyente historicista* que espera una separación tajante de estos *géneros literarios* y un orden cronológico al interior de los mismos.

Estando en el campo, al comprender la intervención de los sucesos míticos en la vida cotidiana, los relatos se pueden diferenciar según las rítmicas que permiten reconocerlos, la sintaxis de sus componentes, sin necesitar de un orden cronológico estricto. Esta posibilidad de irrumpir con un discurso mitológico está en relación a que los mocovíes no naturalizan que los eventos descriptos en forma lineal sean la única forma de narrar. Aquí la mirada de Hill aporta una interpretación complementaria:

en sus relatos de estos procesos históricos, los narradores evocan un marco narrativo paralelo dispuesto en tiempo-espacio mítico, cambiando de la conciencia histórica de la alteridad social a la conciencia mítica de la heterogeneidad espacio-temporal (Hill 1988:6).

En definitiva, considerando el problema *mito-historia* desde la construcción de temporalidades, la propuesta de *unificar la conciencia mítica a la histórica* de autores como Hill, no reemplaza el modelo de *diferentes modos de concebir el devenir* planteado por Lévi-Strauss. Se trata de una profundización de las "formas complementarias de interpretar los procesos sociales", para utilizar palabras del mismo Hill (1988:6).

4.4 Ritmos de trabajo y política

En el segundo viaje a Chaco, resultó enriquecedor para comparar rítmicas culturales de campo y de ciudad, que el chofer del municipio fuera durante unos días, un *paisano moqoit urbano*. Miguel Páez vivió en

las comunidades hasta hace pocos años, cuando se mudó a Charata. Es empleado municipal, lo asignaron como chofer durante nuestra estadía, y resultó oportuno que así fuera porque conocía a todas las personas que íbamos a visitar, y además habla la lengua *moqoit*.

Mateando en casa de Marcos junto a Francisco, Miguel y el equipo de *Nayic Moqoit*, se escuchaba en la radio la publicidad de un candidato a las elecciones nacionales, y salió el tema de la visita de los candidatos por las comunidades en búsqueda de votos:

Alejandro: ¿Cómo se preparan para las elecciones? ¿Han venido?

Marcos: No han venido, tienen miedo que le pida...

Miguel: Tienen miedo al pechazo... (risas)

Francisco: Los aborígenes votan acá en la escuela Nacional, todos los años, cuando votan para los aborígenes...

Miguel: Ahh, la votación de los aborígenes...

Alejandro: Es la votación de los representantes...

Francisco: Es el capo nuestro, no sé cómo es que le dicen...

Paulo: ¿Y qué es, una especie de presidente temporario?

Marcos: Claro, ahora están uno de los Toba

Paulo: ¿No hay cacique entonces?

Miguel: [señalando a Marcos] El cacique es él.

Paulo: Ahh, es Marcos.

Francisco: Es el cacique de los aborígenes mocoví.

María: ¿Y qué quiere decir cacique? ¿Qué implica?

Marcos: Bueno el cacique quiere decir que maneja todos los aborígenes...

Francisco: Es el que maneja los aborígenes mocoví, los tobas tienen su cacique...

Marcos: El verdadero dicen que no trabaja... y yo trabajo...

Alejandro: Ah, estamos mal eh... [risas generales]

Marcos: Eso está mal, porque todos los hijos, los nietos, todos, ese le traen la comida al cacique...

Miguel: ¿Pero vos tenés hijos?

Marcos: Sí, más vale, ¿cómo no voy a tener hijos? Pero no yo, mi señora... (risas)

La charla derivó a contarle a Miguel sobre los hijos de Marcos y sus madres. Pareció raro que Miguel, conociéndolo de tanto años, no supiera sobre la familia de Marcos. La búsqueda de votantes aborígenes por parte de los políticos marcó para mí, otra rítmica de la presencia de la temporalidad hegemónica: ir *periódicamente* a visitarlos para llevarles comida y *asegurarse* de que vayan a votar por ellos. Este asegurarse puede leerse como sentido de permanencia, apropiación y proyección del devenir, todas características rítmicas propias de la mecánica política actual.

Esta relación entre temporalidad, política y ritmos de trabajo tiene un antecedente en Karl Marx ([1872] 2005) quien afirmaba:

Los trabajos privados son reducidos a su *medida de proporción social* [...]. El tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción se impone de modo irresistible como *ley natural reguladora* [...], tal como se impone la ley de gravedad cuando a uno se le cae encima la casa (Marx [1872] 2005:92; itálicas agregadas).

La idea de que la temporalidad hegemónica sea la *proporción social* es interesante, en términos cuantitativos, cualitativos y rítmicos. Que el *tiempo de trabajo necesario para producir* se imponga como una *ley natural y reguladora*, implica la naturalización de tal ley a través de la regularidad de los ritmos sociales concebidos como únicos posibles de existir. La tríada de lo *único-natural-hegemónico* planteada entre las hipótesis se explica de forma contundente con esta aplicación a la economía por parte de Marx, y su idea de la *medida de proporción social*.

En esta misma dirección, Thompson (1984) aporta dos excelentes ejemplos de temporalidad hegemónica encarnada en el uso del reloj como *controlador del tiempo*:

Al principio algunos de los peores patronos intentaron expropiar a los trabajadores de todo conocimiento del tiempo [...]. Nadie sino el patrón y su hijo tenían reloj, y no sabíamos la hora [...]. Los patronos enseñaron a la primera generación de obreros industriales la importancia del tiempo; la segunda generación formó comités de jornada corta en el movimiento por las diez horas; la tercera hizo huelgas para conseguir horas extras y jornada y media [...]. Habían aprendido la lección que el tiempo es oro demasiado bien (Thompson 1984:278-279).

Este último puede leerse como el asentamiento de una lógica adversa pero inevitable. Las diferentes generaciones asimilan el conocimiento y lo reproducen de forma ya divergente, ya dentro de las leyes hegemónicas, por más huelga o queja que se haga, el reloj ya está instaurado, el trabajo racionalizado en horas, por lo tanto ya no se trata de un *quehacer*. Thompson propone un modelo explicatorio del pasaje de una noción de tiempo a la otra:

Así como el nuevo sentido de tiempo del Renacimiento parece encontrar una forma de expresión en una intensa conciencia de la moral, así, podemos sostener, la extensión de este sentido a la gente obrera durante la revolución industrial [...] puede ayudarnos a explicar el énfasis obsesivo en la muerte de sermones y tratados que eran consumidos por la clase trabajadora (Thompson 1984:285).

Las sociedades industriales *maduras* de todo tipo, se distinguen por administrar el tiempo y por una clara división entre *trabajo* y *vida*, remarcando nuevamente la diferencia entre los modos de vivencia y cómo el ritmo de trabajo industrial prioriza el trabajo al vivir (Thompson 1984). Sostiene que si no se *disciplinara* el tiempo, no se podría tener la insistente energía del hombre industrial, y se de esta disciplina en forma de metodismo, stalinismo o nacionalismo, llegara al mundo desarrollado (Thompson 1984). Esto último recuerda lo dicho por Anderson (1993) sobre las concepciones culturales que dieron lugar al origen del nacionalismo, una de las cuales fue "la concepción de una temporalidad donde cosmología e historia eran indistinguibles" (Anderson 1993:43-62).

Este *disciplinar el tiempo* que plantea Thompson (1984) es un acto de oficialización, de imposición de poder preciso. El disciplinar, domesticar

y atomizar la aprehensión del tiempo sigue siendo una temporalidad específica, una noción del fenómeno tiempo basada en la creencia de su continuo secuencial, unificada a una noción de devenir proyectivo y enajenante. Esto último lo refleja el autor cuando dice: “El testimonio histórico no es sencillamente uno de cambio tecnológico neutral e inevitable, sino también de explotación y resistencia a la explotación; y que los valores son susceptibles de ser perdidos y encontrados” (Thompson 1984:289). Esto puede interpretarse como el resultado de la enajenación que esta lógica de temporalidad secuencial ha hecho, al racionalizar la vida cotidiana a través de la *medida de la proporción social* como la llamó Marx, o la *división social del trabajo* según Durkheim. Llegando así a la explotación de los individuos en busca de un *por-venir no-advenidero*, lo cual se traduce en la lógica de generar mayor cantidad de dinero para creer que, con mayor poder, se puede controlar el futuro.

Thompson concluía su trabajo afirmando: “Porque no existe el desarrollo económico si no es desarrollo o cambio cultural; y el desarrollo de la conciencia social, como el del pensamiento del poeta, no puede, en última instancia, planearse” (Thompson 1984:293). Idea que se acerca a lo mencionado anteriormente sobre las implicancias de vivir proyectando el devenir. Si el desarrollo económico se regula en función de la proyección del devenir, es inevitable que se genere alienación en las sociedades acumuladas en ciudades superpobladas, *empobrecidas* de sentimientos y cosmovisión, por la *abundancia* de momentos superpuestos en la capacidad material de accionar contra el futuro (prever, proyectar y asegurar con dinero).

Charlando con Oscar en Charata, al regreso de la estadía en el campo, me contaba que muchas veces los criollos que buscan a los indígenas para trabajar en sus campos se quejan de la *impuntualidad* para pautar el comienzo de la jornada o el horario para pasarlos a buscar por su casa. Sergio, productor rural de Charata, amigo de Oscar, me comentaba al respecto:

es increíble que no les interese trabajar más horas o tener continuidad en un mismo trabajo, nunca sabes si van a estar en su casa cuando lo pasas a buscar o si se fue a visitar un pariente. Me ha pasado de encontrarlos durmiendo en el medio del campo cuando yo suponía el trabajo terminado y ellos a su ritmo, cuando les parece bien lo hacen. Eso sí, el trabajo lo hacen. O les preguntas cuánto tardan para hacer un cuadro y te dicen media hora, venias a las dos horas y ni la máquina prendieron, no tienen referencia de cuánto tiempo pasó.

El comentario de Sergio es un excelente ejemplo que marca la tensión entre la temporalidad hegemónica del productor criollo, ritmado por los procesos de mercado y los horarios de las rutinas de trabajo, y la temporalidad aborigen, marcada por ritmos internos del grupo (como tener ganas de trabajar, realmente necesitar el dinero para ese día, salir a visitar parientes), y la ausencia de horarios para ordenar su comportamiento frente al hecho de tener que producir para alimentarse. La oposición entre los ritmos externos al sujeto (el mercado y la presión de vender para sustentarse que tiene el productor), y los ritmos internos mencionados, pone en relieve el origen de ambas aprehensiones del devenir: una moldeada por rítmicas globales homogeneizadas (los horarios de trabajo), y la otra moldeada por rítmicas culturales locales, del grupo y de su hábitat inmediato (la consideración de sentir la necesidad de querer trabajar antes que la obligación de tener que trabajar para cumplir el molde del sistema productivo actual).

Cuando comentaba a Sergio mis apreciaciones sobre su ejemplo y remarcaba mi interés por comprender las diferencias en el modo de concebir los ritmos de trabajo y el modo de concebir el tiempo, él asentía mi parecer y remarcaba que en algún punto añoraba poder tener esa tranquilidad en su vida cotidiana, y dejar de correr tras los pagos, las cuotas, los cobros y otras obligaciones. Sergio decía: “el apuro lo tenemos nosotros, ellos están a su ritmo y no les preocupa cumplir con ciertas pautas de organización. Nosotros creemos que es el confort, que uno labura para disfrutar después, y ellos no, disfrutaban el momento, viven al día. Nosotros ni de la familia disfrutamos”. Luego hablamos de las implicancias de organizar el trabajo en horas, siguiendo el ritmo del reloj, y Sergio comentaba: “si yo sé que tengo tantas horas, bueno, me apuro para hacer más que el otro y así entras en la locura, ellos no, no se preocupan. Ellos usan la hora para comunicarse con vos, pero ¿vos le viste reloj? ¡No! no lo necesitan, igual saben la hora sin el reloj”.

A propósito de esta tensión, es útil considerar el caso de los campesinos bereberes de Cabília en Argelia, estudiado por Pierre Bourdieu hacia 1960. Para el sociólogo francés, hay un contraste marcado entre la actitud obsesiva que las sociedades industriales tienen frente al tiempo y la indiferencia al mismo mostrada por los cabileños. Un ejemplo de esta actitud es el desprecio hacia el reloj, al que llaman *el molino del demonio*. Bourdieu explica que el campesino de Cabília trabaja sin prisas, considerando el trabajo como parte de la vida pero no como una virtud en sí misma. El reloj se considera sólo como un sistema de referencia más preciso que el tradicional, pero no regula el conjunto de la vida; de hecho

la puntualidad –al igual que entre los mocovíes– se trata con indiferencia, fijando como máximo un evento tan preciso como *el próximo mercado* (Bourdieu 2006).

Esta temporalidad originaria de los campesinos bereberes configura una forma especial de concebir presente, pasado y futuro. Según lo explica Carbonell, el lapso de tiempo que constituye el presente es el todo de una acción vista en la unidad de una percepción, que incluye tanto el pasado retenido como el futuro anticipado. El presente de las acciones –que asocio aquí a temporalidad– abraza, por encima del presente percibido –el fenómeno tiempo–, un horizonte de pasado y de futuro ligados al presente, ya que ambos pertenecen al mismo contexto de significación. El presente de la existencia no se confina a un mero presente instantáneo, porque la conciencia de un presente tomada unitariamente es un aspecto del mundo ya percibido y del que está a punto de percibirse. Así pues, el futuro se comprende como horizonte del presente percibido y no como una serie abstracta de posibilidades (Carbonell 2004).

Remarcando las diferencias entre la temporalidad cabileña y la temporalidad hegemónica impuesta por las estructuras económicas del capitalismo, Bourdieu distingue el concepto de *futuro* por el de *lo que ha de venir*. *Lo que ha de venir* es el horizonte concreto del presente y en virtud de eso, es dado a modo de presentación y no de representación, en contraste con el *futuro* impersonal de las posibilidades abstractas e indeterminadas. Esta distinción puede asociarse a la relación establecida anteriormente entre *actitud advenidera* y *actitud proyectiva*.

Otro ejemplo de diferentes actitudes frente a la hora y el reloj se dio en una conversación junto a Miguel, quien luego de uno de los encuentros con Marcos en su casa, seguía camino a visitar parientes y preguntó por la hora:

Miguel: ¿Y hasta qué hora van a estar ustedes?

Alejandro: ¿Y ahora qué hora estamos?

Marcos: [sin mirar un reloj] Diez y media...

Miguel: [mirando el reloj de pulsera] Son las once menos veinte...

Esta escena indicó un claro ejemplo del contraste de un aborigen ya habituado a la temporalidad hegemónica, naturalizando que la hora es la que indica su reloj, y uno no habituado: Marcos respondió a la

pregunta estimando un horario sin recurrir a un elemento de mensura, es decir, sin naturalizar que la hora sólo pueda ser pensada y marcada de una forma única.

Otra problemática de connotaciones políticas que continuamente afloraba en las conversaciones de ambas comunidades eran las referencias a Dios y al Diablo, a la Iglesia, misa, sacerdotes, misioneros, es decir, a la fuerte presencia de la religión católica. En la región hay dos corrientes cristianas activas, católicos y franciscanos, y muchos mocovíes concurren asiduamente a las misas y reuniones parroquiales. Mi búsqueda de rítmicas culturales encontraba en esta instancia otra fuente de datos a analizar y un ejemplo útil se dio conversando sobre la gravedad del desmonte por parte de los criollos, Marcos dijo: “*tenemos Dios, Qota’a, y el diablo, ‘nayapec’, dueño del monte*”. Interpreté que el dueño del monte es quien lo protege y al consultar bibliografía entendí que esta asociación responde a la concepción hostil de monte, espacio de lo no humano, lo extraño, lo peligroso (López 2007).

Una particularidad que tiene la comunidad de Larrea es que viven al frente de una escuela primaria rural, donde diariamente se dan clases y a la cual asisten los niños mocovíes. Se les enseña castellano y se les *permite* hablar su lengua nativa. En una oportunidad, mientras charlaba con los niños y veían que yo anotaba en mi libreta me preguntaron si estaba dibujando. Al decirles que sí y que además anotaba palabras que ellos me decían, me pidieron hojas para hacer dibujos. Repartí unas hojas y luego de dibujar y contarme en su idioma qué era cada uno de ellos, me dieron los dibujos, como un regalo. En uno de los dibujos fue notorio que el tipo de casa dibujado no se corresponde con las casas donde estos niños viven, sino que es la típica casa de manual escolar que se enseña en todo el país, sin distinguir y situar los tipos de vivienda en su contexto socio-histórico.

En otro dibujo hecho por Noelia, se aprecia la iglesia al lado de la escuela donde asisten los chicos y un gran mástil con la bandera Argentina. En mi libreta dibujé rápidamente esta misma escena –antes que surja el momento de los dibujos– para recordar sobre sus edificios conjuntos, casi homogéneos. Íconos de la *civilización*, el *progresismo* y el desarrollo de la nacionalidad argentina, son también instrumentos de *hegemonía*. Religión oficial y educación oficial de la Nación respectivamente. En el contexto de una comunidad indígena que no responde a ninguna de ambas tradiciones, se hace evidente el carácter hegemónico que ejercen al impartir conocimientos genéricos que domesticar la diversidad cultural y cómo de este modo se reproduce la temporalidad hegemónica que las sostiene.

Al escuchar que algunos de los niños estaban cantando les pregunté si querían cantarme alguna canción. Previendo uno de los adultos que comenzaría un griterío, les dijo que se alejaran de la rueda de sillas donde estábamos. Me alejé unos metros para que estuvieran más tranquilos y nos sentamos en el suelo. Con un poco de timidez comenzaron a cantar dos de los niños más grandes, entre 7 y 8 años, hasta que se animaron los demás, de 2 a 6 años. Era muy divertido cómo me insistían para escuchar lo que acababan de grabar. Cada tema cantado implicaba rebobinar el casete y escucharlo nuevamente para que todos se rieran de sus voces.

Me sorprendió que todas las canciones fueran de contenido religioso, específicamente cristiano, salvo la única canción que cantaron en idioma, que los chicos no sabían de qué trataba y una de las niñas me decía que se las había enseñado su tío. Entiendo que la enseñanza de estas canciones cristianas son claros ejemplos de imposición de la temporalidad hegemónica a través de contenidos religiosos imbuidos en conceptos cargados de la lógica lineal y progresista, *invisibilizados* como canciones infantiles: “Por subir pronto el tren, que se mueve de la salvación, el cielo lo llevará. El boleto a sacar, que Jesús nos quiere dar, Aleluya, aleluya, no tienes que pagar...En este tren de la salvación” (Tabla 6, canción D). *El tren de la salvación* es una metáfora directa sobre el poder devastador que tuvieron el capitalismo y la religión sobre las poblaciones indígenas. Como lo señala Citro respecto a las tácticas de invisibilización por parte de los mocovíes en Santa Fé:

si bien las políticas de dominación a través de la coerción directa irán mermando durante la segunda mitad del siglo XX, cada vez más se desarrollaran las políticas de construcción de hegemonías, que muchas veces recurrieron a la violencia simbólica sobre los aborígenes, a través de significaciones y valores ideológicos promovidos en las diversas instituciones en las que éstos se fueron integrando (Citro 2006:31).

4.5 Rítmicas urbanas y virtuales

Cuando se dio el momento oportuno, luego que me contará sobre su cansancio de vivir en el campo, pregunté a Miguel por qué se mudó a la ciudad, y surgió una conversación sobre el cambio de vida que implicó mudarse del campo a Charata:

Gonzalo: ¿Y qué te cansó del campo?

Miguel: Antes no había luz, algunos tenían, pero igual cuando hacía calor no enfriaba nada, y así pasaba... antes había heladera a kerosene... Para mí es más lindo el pueblo, más tranquilo...

G: ¿Más tranquilo que acá?

M: Cuando estoy en mi casa sí.

G: ¿Vos decís por la comodidad que tenés, que no hay bichos y eso?

M: Tengo todo, tengo aire... cuando venís al campo te morís de calor cuando hace calor, encima las plantas, éstas cuando corre viento calienta... así es la vida del campo amigo...

G: ¿Y Marcos no ha ido a vivir al pueblo?

M: No, él está acostumbrado acá.

G: ¿No le gusta el pueblo?

M: Mira, mi hermano Rubén me decía: vamos al pueblo, dejáte de joder de estar acá sufriendo... y a mí me parecía que era lindo estar en el campo, y me corrió la inundación porque llovía muy mucho, no se podía hacer nada acá... y me fui y conseguí laburo allá, y ahora digo: ¡por qué no me fui 20 años atrás!, y es así... No me daba cuenta que vivía mal, ya estaba acostumbrado... no sabía lo que era lindo... y así le pasa a éste [por Marcos]... y ahí está cerquita del palo de la luz, que le cuesta al gobierno... pasarle la luz... así es la vida hermano.

Se hizo un silencio y Miguel dijo: “vamos a tener que ir para allá después...”, preguntando cuándo queríamos ir a visitar a sus conocidos en casa de Sixto. La referencia al palo de la luz fue porque el tendido eléctrico de esa zona pasa por la calle de enfrente de la casa de Marcos desde hace unos años, y no tiene bajada para su vivienda. Miguel pone de manifiesto las *virtudes* de su *urbanización*, al compararse con quienes, como Marcos, aún siguen *acostumbrados* a la *vida del campo*, es decir, a las rítmicas no-urbanas. Dice: “a mí me parecía que era lindo estar en el campo”, asumiendo que su gusto por el confort urbano, comienza al mudarse y *elegirlo* ante las inclemencias de una inundación en el monte. Esta elección, puede entenderse como un proceso de cambio identitario

que implica *volverse urbano*, ante la desvalorización de la vida en el monte que el mismo desarrollo de la urbanización y su modo de producción acarreó: diezmado por la tala, la sobreexplotación agrícola-ganadera y la escasez de recursos necesarios para un modo de subsistencia de raíz cazador-recolector.

Las inundaciones, el calor excesivo, la falta de árboles que contengan lluvias torrenciales y las corrientes de calor y la presencia de plagas, son alteraciones del medioambiente provocadas por el mismo proceso de transformación económico que permitió la fabricación de aires acondicionados, tendidos eléctricos, heladeras con *freezer* y todas las *comodidades* que sugieren, a personas como Miguel, que la vida urbana es *más linda* que la vida en un *monte*, que ya no es monte.

Los últimos días de rodaje, Miguel Páez no pudo venir como chofer y fue reemplazado por un empleado criollo, sin parentesco indígena. Fue otra visión importante del comportamiento de los mocovíes desde una mirada estrictamente oficial, sin cuestionamiento alguno a la temporalidad hegemónica. Este señor nos contaba, a partir de mis preguntas, que los aborígenes tienen desde hace unos años una relación estrecha con el municipio. Lo ejemplificaba con la tenencia del DNI, los días pautados de cobro de los Planes Trabajar, y que antes los venían a buscar para ir a votar mientras que ahora ya van solos. En sus palabras: "se ve que antes no eran civilizados, después con el tiempo ya... ahora viven de la política...".

De este ejemplo se desprenden claros procesos de hegemonía: primero, la pertenencia al sistema oficial nacional de documentación que implica el DNI, y segundo la relación interesada con los políticos que intercambian votos por comida o favores de acción social (vivienda, salud, etc.). La visión del empleado municipal es claramente unívoca en tanto no concibe posible otro camino para los mocovíes que el depender de la burocracia gubernamental y, a su vez, que el estado de vida *anterior* al burocrático era *no-civilizado*.

En otra oportunidad en casa de Marcos, surgió una conversación sobre la diferencia entre aborígenes y criollos, sobre cómo ellos se reconocen y cómo los ubican los criollos:

Marcos: Toda la gente dice que no somos aborígenes puros, pero ¿cómo no vamos a ser? ¿a dónde nací?, nací acá en 1940, 42, 39, nací acá yo, allá donde vive éste, mi hermano, nacimos todos acá...

Francisco: Yo nací en 1945...

Marcos: Éste es criollo –señalando a Miguel–, pero criado junto con nosotros, por eso sabe la idioma (sic)... y cómo lo quiere a éste todos los paisanos... porque éste antes que se está bajando ya está hablando la idioma.

Miguel: Siempre hablo con ellos...

Marcos: Aha, la gente dice, si no anda Miguel es porque, qué se yo... si manda a otro es porque no coincide la...

Miguel: sí...

Marcos se refería a su identidad aborigen por lo que muchos criollos comentan al verlos en la ciudad, o accediendo a servicios de la vida urbana como el hospital, el almacén y por hablar en castellano. Francisco comentaba que “los nuevos a veces nos quieren abandonar, quieren ser criollos, no quieren ser *mocoví*⁸”. Entre las generaciones más jóvenes es frecuente el dilema de reivindicarse como indígenas, o la opción de mezclarse entre los criollos para matizar la presión que implica *ser* mocoví.

Resultaba curioso escuchar la continua referencia a la hora, como jugar a adivinar la hora sin reloj alguno, y chequearla cuando la nombran en la radio, o suenan los *bips* que marcan la hora o media hora oficial. Charlando sobre el tema, alguien comentó: “nos acostamos cuando termina el chamamé”, que escuchan todas las noches en el programa de radio. La influencia de la radio en tanto instrumento de oficialización sobresale ante la ausencia de la televisión, medios gráficos diarios e internet. Lo oficial se filtra a través de la radio, la señal de la hora marca ritmos del día que no tienen correlato empírico, nadie les exige que cumplan esos horarios, ellos los siguen como rutinas de señalización. Se filtra lo oficial por los medios masivos de comunicación en tanto ya tienen en su estructura una lógica de la imposición, de homogeneización de datos por solo transmitirlos, sin importar a dónde llegan y a quiénes afecta tal mensaje⁹. Lo oficial así cuantifica datos para organizarlos y no

⁸ Término utilizado para indicar a aquellas personas que se identifican como mocovíes.

⁹ Como lo señala el filósofo Guillermo Goicochea, en su obra *Gramática de los Medios*, es innegable “la influencia directa que tiene los *mass-media* (medios masivos) en la construcción y desarrollo de lo real, sobre todo, a partir de la reestructuración que hacen del tiempo y el espacio. Su medio y su modo es el *técnico* y a partir de este esquema se organiza nuestra cultura contemporánea: el espacio es ahora un medio de circulación de datos e información a velocidades extremas; y el tiempo

contempla la calidad de los mismos, el aspecto cualitativo que priorizaban Hubert y Mauss.

Este *modo técnico* de construir realidad se instaura en la marcación de ritmos de vida virtuales para los mocovíes, como lo son el horario de finalización de un programa realizado en la ciudad, que en nada se relaciona con su ritmo de vida, y la marcación de la *hora oficial nacional*, sincronizada con husos horarios globales, internacionales. Esta rítmica virtual que genera la temporalidad hegemónica es cotidiana para todo grupo social que convive con la influencia de los medios masivos, pero se torna evidente fuera del contexto habitual de su consumo en el que uno se encuentra, cuando se logra desnaturalizar por ejemplo, la *inocencia* de un *bip* en la radio marcando un ritmo de vida. Tal como decía Malinowski, lo extraño y lejano nos permite ver lo cercano e inmediato de nuestro mundo. Retomando a Hall (1996), esta relación entre la temporalidad mocoví con los medios masivos y los ritmos implícitos que circulan en ellos, puede entenderse como un hecho de multi-temporalidad: al ritmo de vida mocoví se le filtra el horario de cobro del plan municipal por la radio.

En el tercer viaje a Chaco fui junto a mi mujer Jorgelina, sin compañía de mis contactos previos. Esta salida se diferenció de las anteriores en tanto planifiqué el viaje en función de los interrogantes que la escritura de la tesis me fue demandando durante el año que transcurrió desde la primera experiencia. Ya conocía a los interlocutores y ya había explorado el tema como para tener más precisión al momento de hacer preguntas en el terreno, o de observar determinadas prácticas cotidianas a través de sus rítmicas. La presencia de mi compañera fue importante para conversar con las mujeres de una forma más directa, lo cual no ocurre cuando las visitas solo son de hombres. El comportamiento diferencial entre hombres y mujeres mocovíes es marcado ante la presencia de personas ajenas (criollos y gringos, como ellos lo llaman). María, la esposa del hijo de Marcos, preguntaba a Jorgelina sobre nuestra vida en la ciudad: si estábamos casados, si teníamos hijos, por qué no vivíamos juntos si ya éramos pareja. También generó otros temas de conversación con Marcos y Francisco. Francisco remarcaba la presencia de *la paisana pampeana*, el haberse animado a viajar al Chaco desde tan lejos. Veía

solo es un modo de almacenar y hacer circular esa información. Tiempo y espacio devienen formas de transportabilidad de la información; o mejor, el horizonte, la base ontológica para que no circule ya lo óptico, sino su capacidad de virtualización" (Goicochea 2008:131).

nuestra visita como un *adelantamiento*, porque en el viaje anterior yo comenté que volvía en febrero y aparecí en enero *junto a la paisana*, como él lo decía a modo de broma entre charla y charla.

Durante una de las conversaciones con Marcos sobre su estadía en Buenos Aires y los contrastes que él había observado estando unos días en la urbe, comentó: “Vio que acá es más libre, uno no está encerrado, allá en Buenos Aires uno se encierra, apenas se baja el sol, bueno, hay que encerrarse”. La referencia al sol en contexto urbano indica una temporalidad entre los ritmos urbanos normalizados. No estar encerrado no sólo implica una espacialidad libre para Marcos, sino que a su vez manifiesta la posibilidad de no depender de un ritmo solar para estar dentro o fuera de la casa, que en la ciudad se impone por los peligros que implica la oscuridad de la noche, *retardada* por el alumbrado público *oficial*, para que los ciudadanos transiten aún después de la caída del sol. Charlando luego sobre mi interés de comparar los ritmos de vida en la ciudad y en el monte, surgió esta charla:

Gonzalo: Allá la gente vive diciendo `me encantaría ver el atardecer', pero no se ponen a verlo... siempre dicen que no tienen tiempo para esto o aquello...

Marcos: No se dan cuenta no, como borrachos.

G: Claro, parecen borrachos.

M: Sí, borrachos, esa la idea del borracho, pero yo no soy borracho, pienso hoy o mañana y listo.

G: [afirmé] Si uno está pensando en más adelante ya se olvida del hoy.

M: Sí, ya se olvida, ya está pensando en pasado mañana...

La metáfora del borracho me pareció precisa, la entendí como la incapacidad de no poder darse cuenta de lo que ocurre en el *ahora*, en su devenir inminente. A su vez, la frase *pasado mañana* se oponía al hoy, como si pensar el *pasado mañana* fuera un *olvidar el hoy*. De hecho, si se analiza semánticamente, la misma frase *pasado mañana* es contradictoria, porque supone un *presente* a partir de que el futuro ya sea pasado, una doble suposición sobre la regularidad de los *días* basada en la *estabilidad* del almanaque.

El trabajo etnográfico realizado durante estos tres viajes a Chaco y las experiencias en Buenos Aires permitieron reconocer en ambos contextos, las diferentes rítmicas constitutivas de la temporalidad mocoví y la temporalidad hegemónica. Como lo resume la tabla 1, la organización social, económica y cosmovisional de los grupos mocovíes puede ser interpretada a partir de las diversas rítmicas culturales que permiten reconocer ambas temporalidades.

Consideraciones finales

Tarde o temprano tendremos que abandonar muchos de nuestros antiguos hábitos de pensamiento y adoptar otros nuevos: hábitos que se adapten mejor a la vida en un mundo que vive en presencia del pasado, y que vive asimismo en presencia del futuro, abierto a la creación continua (Sheldrake 2006:196).

En este último capítulo se presentan las conclusiones de la investigación, considerando en principio la aplicación de los conceptos desarrollados a problemáticas actuales de identidad indígena y construcción de pasado. Finalmente se recapitulan las hipótesis y objetivos formulados, repasando las demostraciones de los mismos.

5.1 Temporalidad, historia y poder

Las formas actuales de ejercer procesos de oficialización en sociedades indígenas, están íntimamente ligadas al proceso de construcción de pasado de las mismas, y a cómo este proceso se reconstituye diariamente a través de las prácticas que el Estado y las instituciones con poder político y económico ponen en movimiento. Una de sus prácticas principales, factor prioritario en la construcción de toda temporalidad, reside en los usos del pasado. James Brow (1990), en su texto *Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past*, postula que a las versiones del pasado culturalmente construidas se las autoriza a dar cuerpo al sentido de identidad de un pueblo. Las representaciones del pasado son rasgos importantes en la lucha hegemónica de las sociedades industriales modernas y forman parte de la comunalización que al interior de la comunidad promueve un sentido de pertenencia (Brow 1990). Esto ocurre porque identidad y pasado están intrínsecamente relacionados

en tanto no es posible concebir una identidad en términos de sujeto sin una historicidad, ni tampoco una comunidad sin la presencia cotidiana de un pasado compartido, de una tradición. La tradición, sostiene Brow (1990), “construye típicamente una *versión del pasado* que no solamente liga a los miembros de la nación unos con otros por medio de proclamar su descendencia compartida [...] sino que también asocia a la nación como un todo con un territorio particular [...] que es su suelo patrio” (Brow 1990:4; itálicas agregadas).

Se entiende entonces cómo el uso o las versiones del pasado pueden definir colectivos de identificación y producir alteridades al interior de una nación. De este modo, la relación establecida por Brow entre comunidad, pasado y hegemonía, configura un *uso oficial* del pasado en tanto ésta *tríada ideológica* logra gestar una *versión única del pasado* que al imponerse unívocamente se torna incuestionable, consolidando así las “construcciones hegemónicas de la historia y la comunidad” (Brow 1990:7).

En su estudio sobre usos del pasado, Ana María Alonso menciona precisamente una *versión oficial del pasado* producida por agentes e instituciones del sistema estatal y cómo esta versión selectiva demuestra que recordar es también olvidar (Alonso 1994). Alonso examina cómo las re-presentaciones nacionalistas del pasado logran la apropiación de las memorias de grupos subordinados y las historias regionales a través de las estrategias de naturalización, idealización y desparticularización. De este modo, las *tradiciones selectivas* que configuran el sistema estatal, están basadas en un uso del pasado funcional a los fines políticos y gubernamentales de quienes manipulan el poder estatal.

En concordancia con la noción de oficialización aquí propuesta, la desparticularización planteada por Alonso permite entender la relación entre la apropiación de los discursos y prácticas históricas despojadas de sus significados locales, y como éstas se oficializan para ser utilizadas por las ideologías dominantes. Es así como la alteridad es construida a la par que se oficializa una construcción del pasado que busca crear identidades nacionalistas selectivas. Alonso también utiliza el término *temporalización* para indicar las estrategias de particularización de las identidades étnicas a partir de las relaciones entre pasado y presente que el Estado construye. En definitiva, tanto los usos selectivos del pasado por parte del Estado como los cambios en la aprehensión del tiempo vinculados al surgimiento del nacionalismo, son factores determinantes al momento de repensar la construcción de alteridad y ciudadanía en procesos de totalización y oficialización como lo fue, para el caso de los

Mocovíes, la colonización europea de las culturas indígenas del Chaco y lo es actualmente la globalización.

Los conflictos entre pueblos indígenas y Estado se instauran hoy en la transición de las reglamentaciones que históricamente negaron la participación de los indígenas en la construcción de identidades nacionales y las reformas constitucionales de cada nación. En contraste con los genocidios y explotaciones acontecidos a principios de siglo, como señala Morita Carrasco (2002:1) "el ocaso del siglo está testimoniando una nueva sacudida política de los pueblos nativos que en todo el mundo exigen tratamiento diferencial para garantizar la igualdad ante la ley que tanto pregonan las democracias estatales y los mercados multinacionales". Este cambio se manifiesta en las naciones multiétnicas, con la discusión sobre los derechos indígenas que en las últimas décadas se trató en forma discontinua, y que actualmente adopta el carácter de una discusión transnacional, que atraviesa fronteras culturales y territoriales. La tensión entre las políticas nacionales y transnacionales puede entenderse como una *relación en frontera* que tiene como medio a los pueblos indígenas y a sus luchas y reclamos por su ciudadanía para no quedar *atrapados* en ninguno de ambos frentes. Lo transnacional desconoce las fronteras o busca negarlas y así su accionar no se limita a ejecutarse por sectores territoriales, sino por sectores sociales, sin depender de factores culturales y geográficos que limiten su accionar.

De este modo, la globalización trasciende al estado-nación en tanto no tiene límites en las fronteras territoriales propios de los estados-nación modernos. Esto denota el rol de lo transnacional en la intervención de las políticas nacionales y como las naciones *extranjeras* son las que desnacionalizan la supuesta protección que el territorio nacional debería tener por parte del estado-nación, a la vez que son quienes promueven el desarrollo del mercado neoliberal. Surge así otro proceso de oficialización que ya no responde al interés de una nación sino que es intrínseco a la lógica del mercado global, y que por lo tanto transnacionaliza las diferencias étnicas e incluso nacionales, oficializándolas de forma global, a una nueva escala.

Oficialización y globalización adquieren así una estrecha significación en tanto las prácticas globales buscan ser reconocidas oficialmente por algún *ente oficial*, el cual, a su vez, adquiere su legitimidad por ser parte del organismo oficial gubernamental, el Estado. Enfocado aquí en la dimensión temporal de las actuales luchas indígenas, la construcción social del Estado en relación con sus *otros internos* (Briones 1998), puede pensarse como una construcción permanente de temporalidad oficial y

hegemónica en relación a la temporalidad originaria de todo grupo que desnaturaliza tal hegemonía y sostiene un ritmo de vida alternativo. Es decir, los *otros no-oficiales* no existen como periferia o ajenos al Estado sino que conviven al interior de él y desafían y contradicen su carácter hegemónico precisamente por desnaturalizar su praxis política unívoca en sus prácticas culturales cotidianas.

Hablar del oeste, de Occidente o de Europa, es hablar de una topología oficializada. Conviviendo hoy las naciones en un mundo globalizado, la significación del *pensamiento predominante* reducida a la noción de *Occidente* es insuficiente para entender la uniformidad de la lógica que naturaliza ese pensamiento unívoco y que lo reproduce en todas sus prácticas neoliberales. Es esta uniformidad del pensamiento lo que permite incorporar sistemas económicos, jurídicos y políticos homogéneos y serializados, a sistemas culturales diversos y desiguales, que no responden a las mismas constricciones sociales y naturales.

Recapitulando la experiencia etnográfica descrita en el capítulo previo, se comprende cómo el *pensamiento oficial* continúa diseminándose por los espacios *no-domesticados* del Chaco argentino, a través de la globalización y las prácticas neoliberales, como anteriormente lo hizo el colonialismo y la imposición nacionalista de construir *ciudadanos homogéneos*. En este sentido, colonización y globalización pueden ser entendidos, en sus diferentes contextos socioculturales, como procesos hegemónicos inherentes a la construcción de la temporalidad mocoví, la cual recupera a su vez las características ontológicas que construyen y reactualizan la identidad del grupo, y que por lo tanto no puede ser asimilada esta identidad ni al pensamiento colonial, ni al pensamiento global.

Grupos aborígenes como los mocovíes, a partir de la fuerza de las identidades regionales, sus tradiciones y sus cosmologías, enfrentan la masificación y despersonalización que transmiten los instrumentos políticos hegemónicos y los medios masivos de comunicación, funcionales a esta diseminación del pensamiento globalizado. Por todo lo dicho, las limitaciones actuales en la comprensión de los usos y construcciones del pasado por parte de las sociedades indígenas, así como en la convivencia de las diferentes apprehensiones del devenir, pueden ser reformuladas si se incorpora el concepto de temporalidad originaria a los estudios sobre temporalidad y diversidad cultural. La temporalidad originaria puede aportar a los conflictos actuales de los grupos indígenas el carácter de una distinción intrínseca y original que no caiga en homologaciones de discurso y de pensamiento. Esta temporalidad no es sólo la noción de tiempo que puede identificar a ciertos grupos étnicos, sino aquella que

no puede ser reducida a la temporalidad hegemónica promovida por un grupo social que busca imponerla.

5.2 Conclusiones

Recapitulando las hipótesis y objetivos planteados en el primer capítulo, presento aquí las conclusiones elaboradas en función de la demostración y el replanteamiento de los mismos, así como las últimas consideraciones respecto al hecho de investigar temporalidad desde la antropología.

Existen temporalidades, como la mocoví, que permiten desafiar y repensar la temporalidad hegemónica que gobierna el pensamiento científico que genera los modelos sobre los que se construye el saber actual de la humanidad. Llegar a demostrar este postulado ha sido uno de los objetivos centrales de esta tesis. No se buscó hacer un *mundo de las diferentes temporalidades posibles*, sino más bien de integrar las diferencias e intentar crear una nueva forma de pensar la construcción de temporalidad al interior de una comunidad aborigen.

La dicotomía complementaria entre tiempo y temporalidad, propuesta como primera hipótesis, fue trabajada en base a los antecedentes filosóficos y científicos que fueron dando sustento a la necesidad de su diferenciación. Al interior del concepto temporalidad los antecedentes etnográficos, etnohistóricos y arqueológicos fueron la base para establecer la otra hipótesis central que distingue temporalidad hegemónica y temporalidad originaria. La corroboración de ésta última se fue presentando al explicar los procesos de oficialización que atraviesan la conformación de la temporalidad hegemónica en el *mundo occidental* y a partir de la conquista del Chaco, entre los grupos indígenas que incluye a los mocovíes.

El trabajo de campo posibilitó un acercamiento al ritmo de vida de los interlocutores indígenas, en particular a la vivencia de sus prácticas cotidianas, lo cual permitió experimentar una rítmica diferencial de la impuesta por la temporalidad hegemónica. Asimismo, se reformuló la idea de cómo se instauran en sus prácticas habituales tales rítmicas, que fue lo observado en la incorporación y uso de las horas y relojes, la radio y otros medios masivos, los almanaques y calendarios, aún cuando siempre está presente esa *otra* temporalidad que desnaturaliza lo lineal-secuencial como concepción única. En este sentido, se reconsideró la última hipótesis planteada respecto de la convivencia de ambas

temporalidades en la vida cotidiana de mis interlocutores. Recapitulando aquí las instancias que permitieron reconocer estas situaciones cotidianas donde se daba esta convivencia entre ambas temporalidades, menciono las siguientes:

a) El desinterés por el trabajo rutinario y proyectivo a la par de la participación en trabajos rurales;

b) La despreocupación por los cumplimientos municipales y burocráticos en general a la par de su utilización para fines personales y el manejo de tales ritmos;

c) La atención a los ritmos naturales diarios y la contemplación de sus cambios aún cuando se encuentren cumpliendo con actividades laborales marcadas por ritmos productivos o virtuales;

d) La superposición de narrativas históricas y mitológicas junto a experiencias personales cotidianas.

En el primer y segundo ejemplo, la convivencia se manifiesta en la inevitable condición de la temporalidad hegemónica como ordenamiento social de producción y la temporalidad mocoví desde el desinterés y la no preocupación por cumplir estas normas de trabajo en forma progresiva. En el tercer ejemplo, la atención a los ritmos del sol, la luna, animales y plantas está siempre vigente y éstos pueden ser *leídos* paralelamente a cualquier otra actividad. En el cuarto ejemplo surge otra temporalidad que convive entre los mocovíes, la *temporalidad mitológica*, es decir, aquella que manifiesta la lógica interna de los mitos y que tiene carácter de temporalidad originaria en tanto no responde a la lógica lineal propia de la temporalidad hegemónica y es factible concebir la coexistencia de pasado y presente en simultáneo, en sincronía.

Estando en el monte junto a los indígenas se comprende esta convivencia de temporalidades al constatar que su atención está puesta en *el instante* en el que viven y no en *el proceso* que les plantea la producción acumulativa del trabajar tantas horas seguidas para lograr tanto dinero, aun cuando la reproduzcan. Ahora bien, ¿qué implica que estén atentos al instante y no al proceso, a la duración? Implica que sus ritmos de vida están en relación a una vivencia de la realidad cotidiana e inmediata y no a una vivencia de apropiación y detenimiento del devenir para su control, como lo plantea el ritmo de vida blanco-occidental-procesual-productivo.

Esta relación entre instante, vivencia y devenir fue planteada como otra de las hipótesis centrales a corroborar en el campo, y entiendo que por lo dicho anteriormente se ha cumplido, al menos en los casos etnográficos tratados. Asimismo, esta relación ha permitido acercarse al

objetivo de proponer una nueva interpretación de la construcción de temporalidad en grupos indígenas.

La importancia de comprender la diversidad cultural en términos de temporalidad reside en la posibilidad de acceder a la temporalidad del *otro cultural* que se propone investigar y lograr así conocer y valorar su rítmica de vida, desnaturalizando la temporalidad propia como la única posible. Temporalidad y rítmica son conceptos complementarios. Así como tiempo y ritmo son indisolubles para comprender uno u otro, se ha propuesto en esta tesis una noción de rítmica que pretende constituir un método de aprehensión de los diferentes ritmos que permiten acceder a una forma de vida, a una rítmica de vida. Diversidad cultural, temporalidad y rítmica de vida. El estudio de la temporalidad se ha presentado aquí como una propuesta de comprender la diversidad cultural y la convivencia entre diferentes grupos humanos a partir de sus ritmos cotidianos, sus hábitos y costumbres que al integrarlos conforman una rítmica de vida.

Se ha intentado también comprender la naturalización de la lógica lineal en el encuentro de la temporalidad originaria y la temporalidad hegemónica. Se buscó demostrar que los mocovíes, por todo lo relevado en el campo y en sus rítmicas de vida, son un ejemplo y una demostración de que la temporalidad hegemónica no es la única forma de concebir el tiempo, y que además nos permite postular que existe una temporalidad originaria del grupo cultural, que caracteriza su modo y rítmicas de vida. Por lo tanto, esta temporalidad es un recurso cultural intangible de consideración, conformación y protección de la identidad mocoví.

El reconocimiento de la temporalidad originaria de un grupo viene a demostrar en este último sentido, que el poder de imponer rítmicas de vida que la temporalidad hegemónica ejerce, está *culturalmente* construido, y por lo tanto, no puede ser impuesto a otros grupos sociales como si fuera de carácter natural y universal. La triple relación de lo natural, lo unívoco y lo oficial queda disociada como fórmula de imposición de rítmicas culturales, si comprendemos que su conformación puede ser reformulada desde la distinción entre la temporalidad hegemónica y la temporalidad originaria.

Bibliografía

Alonso, A. M.

1994. The politics of space, time and substance: state formation, nationalism, and ethnicity. *Annual Review of Anthropology* 23: 379-405.

Anderson, B.

1993. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica.

Attali, J.

1985. *Historias del Tiempo*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.

Bender, B.

2002. Time and Landscape. *Current Anthropology* 43: 103-112.

Bergson, H.

[1907] 1985. *La evolución creadora*. Madrid, Espasa-Calpe.

2004. *Duración y simultaneidad. A propósito de la teoría de Einstein*. Buenos Aires, Del Signo.

Bloch, M.

1977. The past and the present in the present. *Man* 12: 278-292.

Borges, J. L.

1998. *Ficciones*. Buenos Aires, Emecé.

Bourdieu, P

2006. *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Bouysse-Cassagne, T.

1987. *La identidad aymara: aproximación histórica siglo XV - siglo XVI*. La Paz, Hisbol.

- Bouysson-Cassagne, T., O. Harris, T. Platt y V. Cereceda
1987. *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino*. La Paz, Hisbol.
- Briones, C.
1998. *La Alteridad del «Cuarto Mundo». Una Deconstrucción Antropológica de la Diferencia*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- Brow, J.
1990. Notes on community, hegemony, and the uses of the past. *Anthropological Quarterly* 63(1): 1-6.
- Buckwalter, A.
1995. *Vocabulario Mocoví*. Indiana, Mennonite Board of Missions Elkhart.
- Carbonell, E.
2004. *Debates acerca de la antropología del tiempo*. Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona.
- Carrasco, M.
2002. *El movimiento indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas*. Texto disponible online en <http://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/4069/carrasco.pdf?sequence=2> (20 de abril de 2011).
- Castagnino, M. y J. J. Sanguinetti
2006. *Tiempo y Universo*. Buenos Aires, Catálogos.
- Ceriani Cernadas, C.
2008. *Nuestros hermanos Lamanitas. Indios y fronteras en la imaginación mormona*. Buenos Aires, Biblos.
- Citro, S.
2006. Tácticas de invisibilización y estrategias de resistencia de los mocoví santafesinos en el contexto postcolonial. *Indiana* 23: 139-170.
2008. Las estéticas del poder entre los mocoví santafesinos. En J. Braunstein y N. Meichtry (eds.), *Liderazgos, representación y control social en el Gran Chaco*: 133-138. Corrientes, Universidad Nacional del Nordeste.
- Citro, S. y A. Cerletti
2006. Integración, creatividad y resistencia cultural en las prácticas musicales mocoví. *Resonancias* 19: 37-56.
- Coro Chelaalapí
2004. *Aprendiendo de nuestros abuelos*. Chaco, Centro Cultural y Artesanal Leopoldo Marechal.

- Cox, V.
2002. *Guamán Poma de Ayala. Entre los conceptos andino y europeo de tiempo*. Cuzco, CBC.
- De los Ríos, M. A.
1974. Temporalidad y potencia entre los grupos mataka. *Scripta Ethnologica* 2(1): 7-38.
- Dilthey, W.
1944 [1910]. *El Mundo Histórico*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Duncan, D.
1999. *Historia del Calendario*. Buenos Aires, Emecé Editores.
- Durkheim E.
[1893] 2004. *La división del trabajo social*. Buenos Aires, Editorial Gorla.
[1895] 2003. *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires, Editorial Gorla.
[1897] 2004. *El suicidio*. Buenos Aires, Editorial Gorla.
[1912] 1982. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Akal.
- Elias, N.
1989. *Sobre el tiempo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Evans-Pritchard, E.
[1939] 1977. *Los Nuer*. España, Anagrama.
- Fabian, J.
[1983] 2002. *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York, Columbia University Press.
- Fischer, E.
2002. Las categorías del tiempo y el concepto de temporalidad: el caso de upinhuaya. *Revista Andina* 35: 167-190.
- Foucault, M.
1991. La gubernamentalidad. En V. Julia y F. Uría-Alvarez (eds.), *Espacios de poder*: 9-26. Madrid, La Piqueta.
- García, P. A.
1836. Diario de la expedición de 1822 a los campos del sud de Buenos-Aires, desde Morón hasta la Sierra de la Ventana. En P. de Angelis (ed.), *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del río de La Plata*, Tomo IV. Buenos Aires.
- Gruppi, L.
1978. *El concepto de hegemonía en Gramsci*. México, Ediciones de Cultura Popular.

- Geertz, C.
1990. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- Gell, A.
1992. *The Anthropology of Time: cultural constructions of temporal maps and images*. Oxford, Berg.
- Gellner, E.
1994. *Naciones y Nacionalismos*. Buenos Aires, Alianza Universidad.
- Giménez Benítez, S. y A. M. López
2004. Series, orden y poder: secuencias jerárquicas y caminos entre los mocovíes del Chaco. Trabajo presentado en el 7º Congreso Argentino de Antropología Social. Villa Giardino. Argentina.
- Giménez Benítez, S., A. M. López y A. Granada
2002. Astronomía aborigen del Chaco: mocovíes I. La noción de nayic (camino) como eje estructurador. *Scripta Ethnológica* 23: 39-48.
2006. Sun and moon as marks of time-space among Mocovies from the Argentinian Chaco. *Archaeoastronomy. The Journal of Astronomy in Culture* XX: 54-69.
- Goicochea, G.
2008. *Gramática de los medios*. Bahía Blanca, 17 Grises Editora.
- Grib, A.
1999. Problem of time in quantum theory and general relativity. *RP*: 51-99. Brazil, Unicamp.
- Gunn, A. J.
[1928] 1986. *El problema del tiempo I. Estudio histórico y crítico*. Buenos Aires, Hyspamérica.
- Hall, E. T.
1959. *The silent language*. New York, Fawcett.
[1966] 1999. *La dimensión oculta*. Barcelona, Siglo XXI Editores.
1983. *The dance of life: the other dimension of time*. New York, Anchor Books.
- Hallowell, I.
[1937] 1955. Temporal orientations in western civilization and in a pre-literate society. *American Anthropologist* 39: 647-670.
- Heidegger M.
[1916] 1972. El concepto de tiempo histórico. En V. Klostermann (ed.), *Frühe Schriften*: 357-375. Francfort, Klostermann.
[1927] 1997. *Ser y Tiempo*. México. Fondo de Cultura Económica.

- Heisenberg, W.
1962. *Física y Filosofía*. Buenos Aires, La Isla.
- Hill, J.
1988. Introduction: myth and history. En J. Hill (ed.), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past: 1-18*. Urbana and Chicago, University of Illinois Press.
- Howe, L.
1981. The social determination of knowledge: Maurice Bloch and Balinese Time. *Man* 16: 220-234.
- Hubert, H.
[1901] 1990. Estudio sumario sobre la representación del tiempo en la religión y la magia. *Reis* 51: 177-204.
- Hughes D. O. y R. Trautmann
1998. *Time: histories and ethnologies*. Michigan, University of Michigan Press.
- Husserl, E.
[1918] 1959. *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*. Buenos Aires, Nova.
- Iparraguirre, G.
2006. *Temporalidad oficial y etnotemporalidad. Grupos mocoví en contextos de colonización y globalización*. Trabajo presentado en el 8° Congreso Argentino de Antropología Social. Salta, Argentina. 19 a 22 de septiembre.
2007. *Dimensión sociocultural del sistema serrano Ventania. Manejo de recursos culturales en el Parque Provincial Ernesto Tornquist*. Trabajo presentado en las 2° Jornadas de Investigación y Extensión del Parque Provincial Ernesto Tornquist. Tornquist, Argentina. 30 y 31 de setiembre.
- Iparraguirre, G. y S. Ardenghi
2008. Tiempo y temporalidad: investigación interdisciplinaria en física y antropología. *Actas del 93° Congreso de la Asociación de Físicos de Argentina*: 168. Buenos Aires.
- James, W. y D. Mills
2005. *The Qualities of Time. Anthropological Approaches*. New York, Berg.
- Kant, I.
[1781] 1996. *Crítica de la Razón Pura*. México, Porrúa.
- Klein, H. E. y C. Messineo
2003. *Coherencia temporal en toba. Su continuidad en el contacto con el español*. Trabajo presentado en Memorias del Congreso de Idiomas Indígenas de

Latinoamérica-I. Disponible online en www.ailla.utexas.org/site/cilla1/Klein_Messineo_Toba.pdf (21 de abril 2011).

Leach, E.

1971. Dos ensayos sobre la representación simbólica del tiempo. En E. Leach (ed.), *Replanteamiento de la antropología*: 192-210. Barcelona, Seix Barral.

Lehmann-Nitsche, R.

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

Levinas, M.

2008. *La naturaleza del tiempo. Usos y representaciones del tiempo en la historia*. Buenos Aires, Biblos.

Lévi-Strauss, C.

[1962] 1993. *El Pensamiento Salvaje*. México, Fondo de Cultura Económica.

1965. *El Totemismo en la Actualidad*. México, Fondo de Cultura Económica.

1971. *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*. México, Fondo de Cultura Económica.

1973. *Antropología Estructural II*. México, Siglo XXI Editores.

1976. *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. México, Siglo XXI Editores.

1984. *Antropología Estructural*. Buenos Aires, Eudeba.

1987. *Antropología Estructural II*. México, Siglo XXI Editores.

1996. *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. México, Fondo de Cultura Económica.

1997. *Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa*. México, Siglo XXI Editores.

Lidell, H. G. y R. Scott

1937. *A Greek-English Lexicon*. Oxford, Claredon Press.

Línea Sur Films

2006. *Nayic Moqoit: El Camino de los Mocovíes*. DVD.

López, A. M.

2007. *Astronomía, identidad y cambio en comunidades mocovíes del Chaco Argentino*. Tesis de Maestría en Antropología inédita, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

López, A. M. y S. Giménez Benítez

2005. Sobre sistemas de numeración y medida entre los *mocovíes* del Chaco Argentino. *Ethnologie Francaise* 3: 445-456.

López, A. M., S. Giménez Benítez y A. Granada

2004. El Sol y la Luna como hitos del tiempo y el espacio entre los mocovíes del Chaco Argentino. Trabajo presentado en *Memorias de la 7º Oxford International Conference on Archaeoastronomy*. Flagstaff, Arizona.

- Lucas, G.
2005. *The Archaeology of Time*. Londres, Routledge.
- Malinowski, B.
1973. *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona, Península.
- Marx, C.
[1872] 2005. *El Capital*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.
- Mauss, M.
[1905] 1979. Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales. Un estudio de morfología social. En *Sociología y Antropología*: 359-431. Madrid, Tecnos.
- Minkowski, H.
1908. *Discurso pronunciado en la 80ª Reunión de la Asamblea General Alemana de Científicos Naturales y Físicos*. Alemania. Ms.
- Nesis, F. S.
2005. *Los grupos mocoví en el siglo XVIII*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
- Newton, I.
[1726] 2004. *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Madrid, Alianza.
- Paucke, F.
[1767] 1944. *Hacia Allá y para Acá. Una estadía entre los indios Mocobíes, 1749-1767* Vol. III. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.
- Prigogine, I. y I. Stengers
1998. *Entre el tiempo y la eternidad*. Buenos Aires, Alianza Universidad.
- Ramble, C.
2002. Temporal disjunction and collectivity in Mustang, Nepal. *Current Anthropology* 43: 75-84.
- Real Academia Española
2001. *Diccionario de la Lengua Española*. Vigésima primera edición. Madrid, Espasa Calpe. <http://buscon.rae.es/draeI//> (18/03/2010).
- Ricoeur, P.
1996. *Tiempo y narración III: el tiempo narrado*. México, Siglo XXI Editores.
- Rigby, P.
1985. *Persistent Pastoralists. Nomadic Societies in Transition*. Londres, Zed Books.

Roca, A. C. M.

2006. *Objetos ajenos, historias compartidas: los usos del tiempo en un museo etnográfico*. Tesis de maestría inédita, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil.

Saletan, E. J. y J. V. José

1998. *Classical dynamics, a contemporary approach*. Londres, Cambridge University Press.

Sheldrake, R.

1992. *El renacimiento de la naturaleza, la nueva imagen de la ciencia y de Dios*. Barcelona, Paidós.

2006. *La presencia del pasado. Resonancia mórfica y hábitos de la naturaleza*. Barcelona, Kairós.

Terradas, I.

1998. Circa Antropología del tiempo y la inexactitud. *Anales de la Fundación Joaquín Costa* 14: 233-253.

Thompson, E. P.

1984. Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial. En E. P. Thompson y J. Fontana (eds.), *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*: 239-293. Barcelona, Crítica.

Wright, P.

2003. Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino. *Horizontes Antropológicos* 19: 137-152.

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

Yourgrau, P.

2007. *Un Mundo sin Tiempo*. Barcelona, Tusquets Editores.