

REFLEXIONES DESDE UNA ETNOARQUEOLOGIA EN LAGUNA BLANCA (DPTO. BELEN. CATAMARCA). LAS PIRCAS, UN ESPACIO DOMESTICADO (UN EJEMPLO).¹

DANIEL D. DELFINO

Escuela de Arqueología, Universidad Nacional de Catamarca.

En la primera parte del texto planteamos muchas de las cuestiones teórico-metodológicas sobre las que se cimentó a lo largo de más de tres años de trabajo en Laguna Blanca, nuestra práctica "etnoarqueológica". Al final presentamos brevemente el caso de los "usos" de las pircas, con la intención de que sirva de apoyatura para algunas de las reflexiones vertidas sobre la propia disciplina.

Etnoarqueología Vs. Etnografía-para-la-Arqueología¹

Durante el trabajo de campo, aprovechando las pausas propias que suelen darse en las situaciones vividas, de tanto en tanto solíamos cuestionarnos sobre el sentido de los datos relevados "en el intento de practicar una etnografía-para-la-arqueología". Tal vez, sin ser plenamente conscientes de ello, parte de estos planteamientos estuvieron en la base del registro que llevamos a cabo. Creemos poder resumir muchos de estos interrogantes, en la pregunta: *¿Qué significación arqueológica tendrán las cosas que estamos viendo (registrando), en las situaciones de las que estamos siendo partícipes?* Ahora, en estos momentos, cuando nos afanamos en darle forma plana a aquellas experiencias (combinadas con algunas reflexiones actuales), este cuestionamiento nos sobreviene nuevamente.

Hemos partido de una premisa que tal vez, introduzca una sutil diferencia conceptual. La arqueología como disciplina sería la consecuencia histórica de prácticas sociales particulares, resultado de la sumatoria de múltiples frag-

mentos de sentido negociados; entre otros, tradiciones científicas, historias alternativas, infinitos textos/pre-textos (ceramios, fechados, momias, puntas de proyectil, público, aldeas, estratigrafía, tesoros -en fin, "objetos arqueológicos"), el antes y el después de la academia, diletantes, científicos/as, coleccionistas, indígenas, publicaciones periódicas, conservadores/as, huaqueros/as, administradores/as, libros y películas sobre arqueología... y otras tantas cosas más. En sentido amplio vemos que la arqueología es un producto de lo que hicieron, hacen y harán básicamente los/las arqueólogos/as (desde su práctica profesional), así como de muchos no-arqueólogos; es un constructo compuesto de personas que dan forma a, y participan interactivamente de una/s historia/s. En una mirada retrospectiva la arqueología se presenta como la resultante de un collage de experiencias. A pesar de ello, la arqueología es definida decididamente por los sectores que han recibido su preparación para el tratamiento del pasado, dentro de los claustros universitarios. En este marco, la etnografía-para-la-arqueología finalmente sería una etnografía-para-los-arqueólogos, y es aquí donde resultan claras las diferencias, porque diversos arqueólogos practican "diferentes arqueologías". Sus diferencias no sólo tienen que ver con temáticas o regiones variadas, sus aproximaciones metodológicas tienden a ser coherentes con sus marcos teóricos (plurales) y por supuesto sus recortes y consecuencias estarán ajustados (o se ajustarán) desde diferentes concepciones ideológicas.

Pero ¿porqué en el título de este trabajo hemos empleado el término etnoarqueología siendo que en el desarrollo del texto nos referimos a una "etnografía-para-la-arqueología"? Sin duda aquí nos encontramos con algo que habrá que aclarar.

En la actualidad a nadie puede sorprender la popularidad que ha adquirido la etnoarqueología (situación que también puede apreciarse en la arqueología argentina). Tampoco podemos dejar de notar la confusa polisemia que padece el término. Tal vez el primer desencuentro tenga su origen en la formación de la palabra "etnoarqueología" (compuesta por subterminos). ¿A qué se estará haciendo referencia, a una etnografía para la arqueología o a una "arqueología" en los grupos étnicos? Por sobre sus diferencias, estas alternativas poseen posiblemente una característica común; creemos que quienes la practiquen deberían contar con las habilidades de un arqueó-

¹Buena parte de este trabajo fue presentado en el Primer Congreso en Investigación Social, San Miguel de Tucumán, Del 6 al 8 de septiembre de 1995.

²Nuestro acuerdo es unánime con quienes sostienen que las interpretaciones de la realidad arqueológica por medio de la analogía etnográfica no puede dar sino resultados débiles, si esta última es practicada como la proyección mecánica de una combinación de realismo ingenuo con inducción estrecha. Sin embargo debemos advertir que, asumir estos recaudos metodológicos no implica la negación de la analogía en arqueología, ya que "la analogía etnográfica es constitutiva de la teoría arqueológica (Principio Cortina)" (GÁNDARA, 1991:51); en definitiva, permanentemente argumentamos por analogía.

logo formado, además de un sólido conocimiento sobre etnografía, así como adecuados sistemas de registro y análisis de información de ambas disciplinas. Algunos "etnoarqueólogos" pueden objetar esta premisa aduciendo que; "nosotros no somos etnógrafos". Unas líneas más abajo nos referiremos a esta objeción.

Sino todos, al menos la inmensa mayoría de los arqueólogos alguna vez hemos soñado con retroceder en una "Máquina del Tiempo", jugando con la ilusión de poder ver cómo circulan los objetos (que hoy vemos arqueológicos), cómo se inscriben en los contextos sociales, quién alguna vez no fantaseó con la posibilidad de preguntarles a los antiguos habitantes del sitio arqueológico investigado, ya no sólo cuestiones atinentes a las propiedades físicas de los bienes materiales sino por ejemplo, sobre sus sistemas ideológicos de organización o sobre alguna institución en particular.

Tal vez esta quimérica ilusión puede ser superada metafóricamente a partir de las investigaciones enmarcadas en una etnografía-para-la-arqueología (o etnoarqueología). Y decimos metafóricamente no sólo por la imposibilidad material de viajar hacia el pasado, sino porque no creemos que los actuales grupos "etno" puedan considerarse como perduraciones modélicas del pasado, los procesos de etnicidad siguen siendo estructurados en la dinámica de la variabilidad sociocultural.² El recurso a la etnografía-para-la-arqueología, puede reunir justamente las cosas de la gente (la cultura material, una parte del futuro registro arqueológico) con la acción humana, abriendo la posibilidad de registrar también los procesos de relación entre lo social y lo natural. Frente a esta magnífica posibilidad, ¿cuál será nuestra decisión cognoscitiva?

Aunque pueda parecer sólo un acuerdo superficial, vemos que en todos los usos que se hace de la categoría "etnoarqueología", la constante parece ser el encuentro de dos sujetos del conocimiento: los arqueólogos ("la arqueología"), con grupos no especialistas (sean estos los clásicos "grupos étnicos", grupos exóticos, grupos "tradicionales", etc.). En lo particular, las diferencias sin duda están centradas en el modo de abordaje para consumir esta relación cognoscitiva. Nosotros sostenemos que no se puede eludir la interacción participativa efectiva. Los etnógrafos no dudan en asegurar el carácter reflexivo de la investigación social, reconociendo que el científico participa (es parte) del mundo que estudia, no siendo esta

³ Por otra parte, la exclusiva aplicación de signos de etnicidad a los grupos que clásicamente habían sido estudiados por los viejos etnógrafos del período colonialista europeo, fue la consecuencia de una limitación etnocéntrica. Si bien en la idea de grupo "etno", quedan incluidos los denominados "pueblos exóticos y/o primitivos", la "occidentalidad europea" en la que otrora primaban las nacionalidades homogeneizantes, vuelve hoy a mostrarnos con más fuerza que nunca (y en la propia Europa), sus fuertes e inquebrantables componentes étnicos (basten repasar los conflictos bélicos entre serbios, croatas, eslavos y checos, musulmanes, cristianos, la virulenta xenofobia de una Alemania aria. Propios y extraños, conflictos que aún no han desaparecido).

cuestión un requisito meramente metodológico, sino un hecho existencial (HAMMERSLEY y ATKINSON, 1994:29). En relación con ello, la cuestión central respecto a estos segmentos de "encuentro" estaría dada por cómo se estructuran las condiciones para el establecimiento de ese encuentro. Y aquí las diferencias pueden ser supinas. En ese "encuentro" los diversos aspectos que se ponen en juego son entre otros, teóricos (ontológicos y gnoseológicos), metodológicos, éticos e ideológicos. Así por ejemplo, si el establecimiento de la relación de conocimiento se ve encuadrada en una relación sujeto-sujeto o en una sujeto-objeto, podremos esperar distintas tendencias en la expresión constructiva de sus particularidades para ambos segmentos (no-profesionales/arqueólogos); siendo que la adscripción a este tipo de relación resulta casi una concepción ideologizada de la ciencia, la consecuencia de prácticas enmarcadas dentro de una u otra alternativa llevará implícitas actitudes éticas, consecuentemente diferentes.

Por lo que puede apreciarse, el recurso a los grupos "etno" reproduce coherentemente la concepción teórico-ideológica de los modelos de ciencia practicados por los arqueólogos. Desde ciertas propuestas objetivistas (reproduciendo el extrañamiento objetual), se trata de quedar a cubierto del contacto con los hombres reales de carne y hueso detrás de supuestas premisas metodológicas tales como "nosotros no somos etnógrafos". Así parecen quedar debidamente justificados los esfuerzos invertidos en registrar por ejemplo, cuál es la relación métrica entre el área de combustión, el área de descarte de comida y la zona de descanso; o, cuánta arcilla se emplea para la fabricación de la olla tipo A y cuánta para la tipo B; a qué distancia queda la fuente de aprovisionamiento de materia prima; qué partes esqueléticas son transportadas al campamento base y cuáles quedan en el lugar de despostillamiento, etc., etc. En estos trabajos, donde los registros de la cultura material raya en la obsesión, no se percibe el mismo interés por profundizar los aspectos que hacen a su significado social del grupo estudiado.

Acordando con que el énfasis de la etnoarqueología está puesto justamente en el estudio de la cultura material, tratar a quienes le confieren los significados como una extensión de ella, resulta una reducción peligrosa. ¿Por qué adoptar esa actitud miope de contentarse sólo con observar cómo se mueven las cosas de la gente y registrarlas con exclusivos recaudos arqueológicos, sugiriendo casi que las personas resultan meros vehículos para que las cosas se muevan?

Como una extensión de estos peligros, resulta paradójico constatar que muchas veces quienes más insisten con que los jóvenes arqueólogos deben tender hacia la especialización subdisciplinaria, adopten actitudes de aficionados al encarar trabajos de etnoarqueología.

Aquel colega que "en busca de un ligero descanso" elija el libro de Philip Rahtz (1989), no sin sorpresa hallará un modo particular de entender la etnoarqueología. Para este autor inglés, la etnoarqueología puede practicarse cuando se sale de vacaciones a otros países de Europa (sic): "[...] sobre todo en Grecia, en Turquía, en Yugoslavia

y en España, y (del otro lado del canal) en Marruecos. Son países pobres donde las cosas modernas, como tractores y refrigeradores, están más allá de los recursos de muchas personas. Son lugares donde la cultura material es arcaica, y la tecnología y la economía son primitivas según los patrones de la Europa Occidental" (1989:94). Así en estos países del tercer mundo europeo "las vacaciones pueden transformarse en una experiencia estimulante y educativa, en vez de quedarse sólo tomando sol, bebiendo o buscando la discoteca más próxima" (op.cit. p.95).³

Sin llegar a acordar con los planteos de una etnoarqueología turística, muchos arqueólogos reducen sus prácticas "etnoarqueológicas" a breves trabajos de campo, donde sin duda no hay oportunidades para profundizar en el conocimiento de las relaciones entre la acción humana y la cultura material. Muchos de los trabajos publicados emergieron como una preocupación complementaria, desarrollada en los ratos libres que podían quedar en el "verdadero" trabajo del arqueólogo: la prospección y la excavación de sitios arqueológicos. En estos casos la frase "nosotros no somos etnógrafos" vuelve a sonar sólo a justificación. Dichos productos por lo común reproducen expresiones de una notoria ingenuidad cognoscitiva contractual. Las palabras de los "informantes" locales consultados son invocadas sin depuraciones. Por lo general suelen reducirse a: "el Sr. X me dijo...", lo cual lo convierte en objeto de verdad,⁴ sin siquiera emplear una triangulación para la información recabada. Tampoco se hace explícito si estas expresiones personalizadas, son invocadas complementariamente como recursos literarios, explicitando que la información fue chequeada con otros miembros del grupo, y que goza de un acuerdo significativo. Los ejemplos presentados parecen mirar las potencialidades del recurso, a cualquier tipo de etnografía-para-la-arqueología; ejemplos de malos trabajos no deben conducirnos a un descreimiento de esta clase de trabajos, sólo deben alertarnos sobre posibles peligros. Aún así, el tratar de apartarnos de la etnoarqueología pasatista y del realismo ingenuo aún no garantizan que nuestros resultados sean aceptables *per se*.

Los arqueólogos somos reconocidos desde una práctica profesional que nos convierte en especialistas de le-

⁴ También nosotros defendemos la idea de que ciencia y aburrimiento no son sinónimos, aunque resulta evidente que el matiz de este ejemplo se halla en las antipodas de lo que pretendemos con nuestra práctica.

⁵ La situación planteada resulta en extremo cotidiana, sólo a modo de ilustración, presentamos un ejemplo. Fournier y Freeman sostienen que: "En términos de análisis el caso de la tradición alfarera de Mala Oriz, presenta ventajas para el estudio de aspectos relacionados con la génesis y cambio estilísticos, en particular la *facilidad de observar directamente las diversas influencias* que afectan estos procesos. *Simplemente preguntándole al alfarero y siguiendo de cerca la información que se transmite entre los artesanos, así como entre ellos y los comerciantes, el etnoarqueólogo puede investigar las probables fuentes que originan transformaciones en las configuraciones de los diseños*" (1991:111. El destacado no consta en el original).

cundas interpretaciones cuando tratamos de que un registro arqueológico presente se "convierta" de alguna manera, en un relato cronologizado con el que se refieran situaciones pretéritas. Sí, el tiempo nos interesa. Nos interesan las distintas formas del tiempo. Entre otras, el tiempo de la historia, el tiempo social y cultural, el de los grandes períodos, y el *tiempo de lo cotidiano*.

Resultó imperioso puntualizar el concepto de cotidiano ya que, en el desarrollo de una "etnografía-para-la-arqueología", nos resultaba ineludible implicarnos directamente en el compromiso de compartir lo cotidiano. Es decir, el ser transeúntes de un espacio-tiempo común. Darnos el tiempo en el que se expresen los hechos, por la recurrencia de las experiencias surgidas en la invitación implícita propia, de este clase de tiempos.

Sin embargo, por causa de esta situación estructural (este escudriñar en las entrañas de lo cotidiano), nos vimos enfrentados a "sutiles" (y casi imperceptibles) peligros, surgidos justamente del *compartir* muchos de estos momentos. Es aquí donde nuestro método nos puso frente a una difícil disyuntiva: ¿Conservábamos una máxima exterioridad en los aconteceres cotidianos, confiando en nuestra eficacia de participantes fugaces y por lo tanto probablemente condenados a ser completamente extraños, llevando nuestro trabajo sólo hasta el umbral que denoten los comienzos de la familiaridad o, en cambio, nos adentrábamos a vivenciar las prácticas cotidianas de los sujetos con quienes planteamos realizar nuestro estudio, a riesgo de que las experiencias se nos hagan tan habituales, que ya casi nos resulte imposible sintetizar algún conocimiento?

La realización de una investigación participativa (como la que nos planteamos) habría sido tan sólo una prédica, si no la encarábamos como un necesario estudio longitudinal. Salvo que confiemos en algún flash empático, únicamente la permanencia por períodos prolongados en el lugar de estudio de un grupo humano posibilita la redundancia necesaria (aunque no suficiente) para una comprensión profunda de las relaciones entre la acción humana y los objetos. Así, hasta la fecha hemos permanecido más de un año en nuestros trabajos de campo. En esto coincidimos con los etnógrafos clásicos y también con Ian Hodder, cuando puntualiza que: "La adecuada comprensión de la cultura material, en su propio contexto de significado, supone una participación prolongada en las culturas estudiadas" (HODDER, 1994:120).

Nos hemos detenido en el tipo de tiempo donde fuimos que movernos para realizar nuestro estudio, ahora ¿cuál era la forma conceptual del espacio que nos permitiría adentrarnos en este universo? Es decir, ¿Desde qué idea de espacio partimos para formular nuestra propuesta? Creemos que los diversos elementos de toda complejidad social se representan espacialmente, en la medida en que el mismo espacio está construido socialmente.

Hemos pensado sobre la racionalidad del uso del espacio, y vemos que los criterios de relevancia se conjugan y se cruzan y nos representan la evidente complejidad de lo

humano en decisiones tan definitivas como un espacio de asentamiento. Así en la utilización del espacio habitacional, para el Distrito de Laguna Blanca, hemos registrado diferencias de intensidad, distribución y agrupamiento de las ocupaciones. Esto nos ha llevado a postular inicialmente un ordenamiento tipológico fundado en características tanto físicas como funcionales, diferenciando entre: [1] Bases residenciales agrupadas; [2] Bases residenciales aisladas; [3] Puestos; y [4] Paravientos. Estas estructuras arquitectónicas poseerían también, un conjunto de rasgos constructivos que pueden o no hallarse directamente ligados a lo residencial, en sentido estricto (para una expansión de estas ideas consultar: DELFINO, 1994; 1995b). Sin embargo, todas ellas, en tanto modificación arquitectónica del paisaje implican un mensaje que debería ser leído, y esta "lectura" no resulta unívoca (más abajo ampliaremos estas consideraciones sobre el espacio, para lo cual nos valdremos de algunos ejemplos).

Algunos detalles de los lagunistas

Sobre la Cordillera de Los Andes, en la porción más meridional de la Puna argentina, se sitúa el Distrito de Laguna Blanca (en la región oeste de la provincia de Catamarca, al norte del Departamento Belén).

Hasta fines de la década de los '70, la población (de 542 personas distribuidas en 99 unidades domésticas), estuvo sujeta a un notable aislamiento (CRUZ, 1967) de los circuitos de comercialización capitalista, lo que se manifestó en la autosuficiencia con respecto al consumo (alimentos y vestidos de acuerdo al uso local), y no recepción de prácticamente ningún tipo de servicio exterior ni de los medios de comunicación masivos (FORNI et al., 1986). Esta situación en parte fue revertida por la construcción en 1979, de la Ruta Provincial N°43 que cruza por la parte Sur del Bolsón de Laguna Blanca. Casi simultáneamente, se crearon más de 20 puestos de trabajo en el sector público, por el interés del Gobierno de Catamarca de establecer en el Distrito, una "Reserva Natural de Vida Silvestre" (admitida por la UNESCO), lo que trajo aparejado una mayor comunicación con la capital catamarqueña, el asentamiento de familias de localidades "abajañas", además de la constante presencia de comerciantes.

La condición socioeconómica de la población es compleja. Simplificando, podemos afirmar que la unidad productiva es el grupo doméstico. La mayoría de los residentes son, pastores de altura (FLORES OCHOA, 1977) en hábitat disperso, los pobladores ubicados en las franjas altitudinales más bajas (3.300 a 3.650 m.s.n.m.) complementariamente recurren a la horticultura de subsistencia (HORKHEIMER, 1990:22). En su mayoría se trata de arrendatarios de las tierras productivas y de vivienda y un sector reducido que está compuesto por propietarios de sus tierras. Aunque la cría de animales es la actividad de mayor importancia económica, es común que una misma persona realice actividades tan diversas como el cultivo de su tierra, comercio, trabajo asalariado y producción artesanal (principalmente textil). Sin duda las llamas (*Lama glama*) constituyen el ganado más representativo de la zona, junto con ovejas y cabras de los que se obtiene

carne, cueros y lana (y de la última especie, leche); otros animales tales como burros y vacas, son de importancia secundaria. Estos productos junto con algunos derivados (tales como el tejido y la lana hilada) son vendidos o sirven para ser intercambiados por mercaderías.

Las pircas y los límites de una sociedad

Acordamos con que ciertos fragmentos de la realidad pueden explicarse, recurriendo preponderantemente a interpretaciones organicistas. Sin embargo creemos que, la comprensión de otros tantos aspectos de la complejidad humana, sólo pueden buscarse en el campo ideacional. Para ilustrar ello presentamos un ejemplo que creemos de importancia para los estudios arqueológicos. El caso podría ser sintéticamente enunciado con el aserto: en Laguna Blanca todo lo que *resulta significativo para el hombre*, exceptuando a los pozos de agua y a los hornos, *se halla pircado*.

Aunque la tierra está debidamente parcelada por los propietarios o por los arrendatarios, la cuestión de los pircados no debe ser reducida sólo, a una idea de posesión o de propiedad.

Como se podrá suponer, obviamente se pircan los corrales para encerrar animales, particularmente, al ganado alóctono o para retener algunos de los animales de granja. A la hacienda autóctona, es decir a las llamas, se las encierra sólo por unas horas y en ocasiones especiales (v.g. la fiesta de "La Señalada"; cuando hay que carnear algún animal, o en caso de "chasnar" -de cargar- un animal, etc.).

Pero también son pircados los canchones de cultivos,⁶ los depósitos de semillas; la basura; se pircan también los árboles, los telares, y por lo general, las bases residenciales poseen también una pared perimetral.

Para explicar el conjunto de todos estos casos no puede aducirse que se pircan, como medida preventiva por los daños que puedan causar los diversos animales. Que los perros dispersen la basura, que los burros y mulas se coman la corteza de los árboles, que las cabras y ovejas hagan estragos con los cultivos, o que los cerdos hocken en los pozos de depósito de semillas de papa, etc., no creemos que sean razones suficientes.

Tal vez una pauta significativa por donde empezar a escudriñar este supuesto lo constituya el hecho de que en tiempos prehispánicos, particularmente en el Período Formativo, cuando la ocupación del piedemonte oriental de la Sierra de Laguna Blanca fue muy intensa, o sea, mucho antes de la introducción de la hacienda que trajeron los eu-

⁶ Es interesante notar que los canchones de cultivo son referidos sinonímicamente como corrales. Las relaciones de sentido entre las plantas y los animales domésticos parecen cruzarse más de una vez. Mientras dura el barbecho, como parte de los preparativos del terreno que va ha ser sembrado, los canchones son utilizados como corrales de encierro de animales. Se espera que la hacienda abone la tierra, y al abono se lo llama justamente, "cultivo de animal".

ropeos, ya se "picaban" los "corrales de cultivo" o canchones. Tal vez alguien podría llegar a pensar en que se trataba de otra medida precautoria, esta vez para resguardarse de las llamas, pero la experiencia actual sobre el manejo de la hacienda nos muestra que los criadores insisten en que las llamas pasten a alturas mayores de 3.650 m.s.n.m., por encima de donde se ubican los canchones de cultivo referidos. La razón, por la cual llevan prescriptivamente los camélidos a pastar en las vegas de altura es porque allí no hay riesgo de que se infecten por un endoparásito que llaman "unca" (*Fasciola hepática*).

Las pircas también podrían interpretarse funcionalmente como barreras para detener la erosión, contrarrestado la pendiente, pero en este caso, no sería necesaria la pared de atrás, excepto cuando integra la contención del canchón de arriba. Desde otro argumento se puede aducir que los muros perimetrales servían para el resguardo de los vientos, y tal vez si seguimos buscando "causas" caigamos en otras tantas hipótesis funcionales *ad hoc*. Sin menospreciar la importancia de todas estas alternativas bioenergéticas, creemos que reducir el problema a estas causas, resulta un ejercicio de simplificación un tanto peligroso. Incluso, no resulta probable que podamos dar cuenta satisfactoriamente del conjunto de razones que están operando para explicar el porqué del cercado perimetral de las cosas de la gente en Laguna Blanca.

Para hacer un intento desde otra perspectiva pensemos en el cementerio de Laguna Blanca. Como casi todos los cementerios, también el de Laguna Blanca está delimitado, y posee una puerta, pero aquí los argumentos funcionalistas pierden su brillo, ya que no encontramos razones por las cuales para visitar a los muertos haya que "entrar". Indiscutiblemente estamos ante la presencia de un demarcador de contexto, ya que es improbable que la pared perimetral esté relacionada con el resguardo de los vientos, los vivos pasan pocas horas al año allí y el gasto energético que demandó la construcción fue notoriamente elevado. Además, resulta curioso que la puerta de entrada, está orientada hacia el Este, al igual que la mayoría de los accesos a las bases residenciales en el Distrito de Laguna Blanca.⁶ Si nos dejamos conducir por una suposición en la que habría una relación de correspondencia entre el "Mundo de los Vivos" y el "Mundo de los Muertos", entonces, la circunscripción de los Muertos, como un recurso no funcional/energético puede introducirnos a interpretar la circunscripción de los vivos de manera semejante.

⁶ El conjunto de cuartos que constituyen la casa, afecta generalmente la forma de U, con sus galerías que dan a un patio interior. Este patio está abierto hacia el bajo [hacia el Este], pero muchas veces la protección [contra los vientos] es aún mayor y entonces allí se levanta el muro de pirca o adobe protector [...] (CÁCERES FREYRE, 1956:396). Nuestras observaciones resultan recurrentemente coincidentes respecto a la orientación de las bases residenciales. Aunque estamos viendo que los criterios que dictan dicha orientación, no sólo responderían a razones climáticas (DELFINO, 1995b).

Sostenemos que la interpretación más plausible de lo que en realidad sucede en Laguna Blanca, es que la gente le está dando contornos a lo significativo. O en realidad, lo significativamente humano (o domesticado) se constituye como tal, justamente porque se le asignan los límites. Volvamos a una anotación hecha al comienzo de este punto: ¿porqué a los pozos de agua y a los hornos no se los pircan?

Para dar inicio a otra trama de sentido, transcribimos un relato que tal vez pueda traernos elementos significativos para nuestras reflexiones. En un estudio sobre la Pachamama hemos encontrado algunos testimonios de interés para ensayar argumentos alternativos: "[...]el 1º de Agosto no se enciende el horno ni se recibe agua porque ese día se están peleando los elementos: agua, tierra, aire, fuego" (ACUÑA, 1993:19). Continúa diciendo: "[...] recuerdo que al tomar precauciones con el agua y el fuego del día 31 de julio, se nos decía a los menores que el 1º no debíamos mirar el interior del pozo, ni sacar agua, porque veríamos algo horrible. Interrogamos a las señoras mayores y la de 90 años nos explicó ese día (el 1º) se pelean los cuatro elementos: agua, fuego, aire o viento y tierra". Esto implicaría el retorno a un caos, por el enfrentamiento de los elementos, situación que pondría en peligro a la tierra, a Pachamama. Este es sin duda el motivo de las precauciones y cuidados observados en todos los testimonios. La Tierra entra en conflicto el 31 de julio en altas horas de la noche, por ser las tinieblas propicias para el caos y amigas de la muerte. Tras doce horas de lucha, al mediodía del primer día de agosto, la tierra está en peligro de ser vencida: el Fuego podría incendiarla y terminar su fecundidad; el agua anegarla y terminar con su consistencia; el Aire o el Viento podría dispersarla y terminar con su estabilidad, y entonces el mundo dejaría de ser la morada del hombre. Pero los hombres perciben el peligro que corte la Tierra, Pachamama, y acuden en su ayuda con el ritual del mediodía" (op.cit.).

Intentando dar sentido a estos relatos, podríamos plantearnos una división entre lo que tiene (o debe) tener límites, y lo que no tiene (o no debe) tenerlos. Nos da la impresión de que, todas las cosas de los hombres ("domesticadas-hechas", como la totalidad de su obra), realizables por todos los hombres, alcanzables potencialmente por todos, deben ser taxativamente delimitadas. En cambio lo que es de la Pachamama, lo que nos es otorgado por la deidad casi en calidad de favor (y no como las propiedades terrenales, como concesión de los hombres), no debe ser apartada de la totalidad, no puede haber signos externos de posesión. El pozo y el horno (en su versión indígena, también un pozo) pertenecen a la Pachamama, son signos inequívocos de su expresión, a través de los que puede expresarse el peligro potencial a la que se enfrenta.

Finalmente, podemos pensar que las pircas (los límites) en Laguna Blanca, no son sólo signos de protección, resguardo, o propiedad sino además, la enunciación de la significación demarcatoria que las cosas tienen para los hombres en una disputa con lo divino.

Bibliografía

ACUÑA, María Luisa (1993): **Ritual de la Pachamama**, El 1º de Agosto. Universidad Nacional de Jujuy. Jujuy.

CÁCERES FREYRE, Julián (1958): "Expedición de la Sociedad Argentina de Americanistas a Laguna Blanca". En: **Revista Geográfica Americana**. N°242, Año XXIII, Vol. XL, 6/56. Pp.391-402. Bs.As.

CLIFFORD, James (1988): "Sobre la autoridad etnográfica". En: **El Surgimiento de la Antropología Posmoderna**. Pp. 141-170. Compilador Carlos REYNOSO. Gedisa. Barcelona.

CRUZ, José (1967): "Vida y aislamiento. Un enfoque antropológico del ciclo vital en Laguna Blanca, Catamarca". En: **Revista del Museo de La Plata (N.S.) Antropología**, tomo VI, pp. 239-272. La Plata.

DELFINO, Daniel D. (1994): "Etnoarqueología en Laguna Blanca (Dpto. Belén, Catamarca). Consideraciones Preliminares". En: **XI Congreso Nacional de Arqueología Argentina (San Rafael)**.

DELFINO, Daniel D. (1995a): "Mensajes petrificados para la arqueología del presente eterno y la premisa de la Capilla Sixtina. (Jurisdicción de Aguas Calientes, Dpto. Belén, Catamarca)". En: **Shincal 4**. Pp. 67-93. Catamarca.

DELFINO, Daniel D. (1995b): "Relevamiento y estudio etnoarqueológico de patrones de asentamiento tradicionales. Implicancias actuales (Distrito de Laguna Blanca, Dpto. Belén, Pcia. de Catamarca)". Informe Final. Secretaría de Ciencia y Tecnología. Universidad Nacional de Catamarca.

DELFINO, Daniel D. y Pablo G. RODRÍGUEZ (1992): "La Re-creación del Pasado y la Invención del Patrimonio Arqueológico". En: **Publicar en Antropología y Ciencias Sociales**. Año 1, N° 2, Diciembre. Pp 29-68. Buenos Aires.

FLORES OCHOA, Jorge A. (1977): **Pastores de Puna. Uywamichiq Punarunakuna**. Comp. Flores Ochoa, Jorge A. IEP. Lima.

FORNI, F. H.; Ma. I. TORT y L. L. PESSINA (1986): "El establecimiento de una reserva de vida silvestre en una comunidad de pastores de altura (Laguna Blanca - Dpto. Belén - Catamarca)". En: **II Congreso Argentino de Antropología Social**. Del 6 al 9 de agosto. Bs. As.

FOURNIER, Patricia y Andrea K. L. FREEMAN (1991): "El razonamiento analógico en etnoarqueología, el caso de la tradición alfarera de Mata Ortiz, Chihuahua, México". En: **Boletín de Antropología Americana**. N°23, pp. 109-118. México.

GÁNDARA, Manuel (1991): "La analogía etnográfica como heurística: Lógica muestral, dominios ontológicos e historicidad". En: **Etnoarqueología. Primer Coloquio Bosc-Gimpera**. Pp. 43-82. Eds. Sugiura, Yoko & Mari Carmen Serra. México. México.

GIANNINI, Humberto (1987): **La "Reflexión" Cotidiana. Hacia una Arqueología de la Experiencia**. Ed. Universitaria. Santiago de Chile.

GEERTZ, Clifford (1989): **El Antropólogo como Autor**. Ed. Paidós. Barcelona.

HAMMERSLEY, Martyn y Paul ATKINSON (1994): **Etnografía. Métodos de Investigación**. Ed. Paidós. Barcelona.

HODDER, Ian (1994): **Interpretación en Arqueología. Corrientes Actuales**. Ed. Crítica. Barcelona.

HORKHEIMER, Hans (1990): **Alimentación y Obtención de Alimentos en los Andes Prehispánicos**. Hisbol. La Paz.

MARCUS, George E. y Dick E. CUSHMAN (1992): "Las etnografías como textos". En: **El Surgimiento de la Antropología Posmoderna**. Pp. 171-213. Comp. REYNOSO C. Gedisa. Barcelona.

RAHTZ, Philip (1989): **Convite à Arqueología**. Imago Ed. Rio de Janeiro.

VELOZ MAGGIOLO, Marcio (1985): **La Arqueología de la Vida Cotidiana**. Biblioteca Taller. N°181. Santo Domingo.