

Texto de uso exclusivo para su debate en el Seminario Permanente CAS/IDES. Por favor no citar sin previa autorización del autor

Calingasta X-lights: volviendo a la antropología de lo extraordinario.

Diego Escolar CONICET – Universidad Nacional de Cuyo- Mendoza
descolar@gmail.com

En esta presentación me basaré en dos trabajos publicados hace unos años (que reproduzco abajo con leves modificaciones) para hablar sobre los límites de la etnografía a partir de una experiencia disruptiva que tuve hace años en mi trabajo de campo y que puso en cuestión profundamente mi sentido de la realidad (Escolar 2010, 2010). Y que paradójicamente, a la vez que me hizo dudar del conocimiento científico instituido y de la propia etnografía como proyecto de producción de conocimiento, terminó re empujándome hacia ella como uno de los pocos refugios de probable acceso epistemológico a lo que allí denomino “lo extraordinario”: eventos, fenómenos u objetos que contrarían radicalmente nuestros sentidos de lo que consideremos real, pero que tanto investigadores como actores nativos podemos percibir y experimentar como indubitablemente reales y concretos. Estas y otras experiencias extraordinarias no han sido totalmente infrecuentes para los antropólogos, pero son sistemáticamente excluidas de los textos y análisis etnográficos; y cuando son narradas por los informantes terminan incorporadas como interpretaciones y discursos, sean considerados estos como más o menos “constitutivos” de las realidades percibidas por ellos. En el texto que sigue, por el contrario, doy cuenta de una de estas experiencias vividas por mi y mis informantes en el trabajo de campo en forma directa y sin intentar reducir las a interpretaciones, enfrentando las limitaciones y posibilidades de mi herramienta metodológica.

Este trabajo no fue presentado ni discutido hasta ahora públicamente y en un ámbito académico. Se trata, además, de una versión levemente incompleta de los eventos, que además son parte de una serie más larga de experiencias posteriores y anteriores que pasaron a formar parte de una especie de “agenda secreta” que espera ánimo y legitimidad para ser publicadas en el futuro.

“Luces malas” y baqueanos en el valle de calingasta

Durante la década de 1990 hice trabajo de campo en Barreal, en el departamento de Calingasta de la provincia de San Juan, primero para mi tesis de licenciatura sobre los baqueanos en la frontera Argentino-Chilena y luego durante mi doctorado sobre la emergencia de los huarpe. Fue en estas circunstancias, en febrero de 1998, cuando ocurren los sucesos que voy a contar.

Esta villa rural extendida en grandes fincas cultivadas con alfalfa, especias o ajo, era el hogar de antiguas familias de arrieros, cuya actividad trasladando ganado y mulas hasta Chile, o pastoreando ganado en los altos valles de la cordillera de Los Andes está documentada desde el siglo XVII, aunque había decaído rotundamente desde 1940. Viajé al lugar desde niño y a principios de la década de 1990 mi familia adquirió un predio donde tuve una sede para estar y pude mantener los caballos necesarios para acompañar las travesías con los arrieros. A lo largo de la década había acompañado varias expediciones de caza y otras tareas en la región, algunas atravesando las tres cadenas paralelas y valles interiores que allí tiene la cordillera. Es decir, conocía bastante bien la zona, la historia y las prácticas locales, y a su vez yo mismo era un personaje conocido para ellos.

De modo que la expedición que iba a iniciar me encontraba con mi equipo de arriero y con destrezas de baqueano, como parte de un grupo de compadres que realizaban las expediciones clandestinas de caza, asados y exploración a las llanuras y montañas desérticas, que constituían los resabios de las antiguas aventuras de arriería, fuga, cuatrismo o montonerismo, donde se socializaban los conocimientos baqueanos; y que, consustanciados con mi proyecto del momento, ahora sumaban otro objetivo como excusa: mostrarme una “casa de indio”, un sitio arqueológico en una sección remota de la cordillera donde habían habitado los *indios*.

Así que ese 19 febrero, creo que viernes, partimos del pueblo a las ocho de la tarde, medio a hurtadillas por la calle del alto al pie de los cerros con destino a la cordillera del Tigre. Durante la marcha Carlos, Osvaldo y su hijo, mis acompañantes, contaban sobre algo que había escuchado desde niño y en algunas entrevistas en mi trabajo de campo. Las “luces” que aparecían a la altura del enorme lecho arcilloso desecado de la Pampa del Leoncito, o Barreal Blanco, que debemos atravesar en nuestro viaje hacia la Cordillera del Tigre, nuestro destino. Se trataba de un hecho al parecer fantástico, que era parte de un conjunto diverso de eventos sobrenaturales que narraban habitualmente los arrieros, que incluyen salamancas, fantasmas, pactos con el diablo, animales híbridos y que cambian su forma, el “guanaco blanco” que frustra a los cazadores, luces de indios o tesoros enterrados, combates de brujos y estudiantes de brujería, vírgenes que descienden del cielo, entre otras cosas. Pero las luces, decían en general los baqueanos, son otra cosa y eran en realidad lo menos definido en cuanto a interpretaciones y lo más frecuente en términos de testimonios.

Las “luces malas” o simplemente las “luces” que aparecen en ciertos lugares de los áridos valles y piedemontes se aproximan a jinetes, automóviles o camiones y los siguen durante un tiempo. Generalmente eran asociadas a espíritus —a menudo de “indios”—, tesoros, piezas de plata y oro o imágenes religiosas de metal (vírgenes, cruces) enterradas. Precisamente, unos diez días antes había escuchado dos relatos vinculados con las luces. Uno, de la anciana Irma Pastén, quien repitió insistentemente que en el “Barreal Blanco” solían aparecer las luces que seguían a la gente. Su relato se produjo durante una entrevista en la cual Irma había revelado muy importantes conocimientos sobre aspectos centrales de mi investigación: la historia indígena del lugar y su propia condición y memoria social aborígena. Escuchando la grabación que hice, veo que no quiso o no pudo explicar mucho sobre las luces, sólo expresó, crípticamente, que “cada cosa tiene su secreto”. En otra conversación, el viejo baqueano Rafael Villalobos había descripto también las extrañas luces que lo habían rodeado en el campo, para encontrarse sin solución de continuidad cabalgando en el Cementerio de los Indios, a treinta kilómetros de allí en las afueras del pueblo de Barreal.

Al igual que la emergencia de los relatos sobrenaturales, esta expedición se producía en un momento muy importante de mi trabajo de campo. Luego de cinco años

de que había comenzado mi trabajo de campo “oficial,” estaba accediendo a conocer concretas memorias y saberes indígenas locales que habían sido invisibles tanto para mí como para los observadores externos e incluso –como tales— para muchos de los pobladores, sobre la existencia invisibilizada de los *indios*. El viaje que realizábamos con los baqueanos a la “casa de indios” se debía más que al interés por el lugar en sí, al hecho de que era el tipo de referente (y práctica) que habilitaban los ambiguos sentidos de pertenencia indígena que me interesaba analizar. Lo extraño de esta coyuntura, era que estaba viviendo un momento de acceso, realmente me sentía compenetrado con una realidad subyacente que estaba pudiendo entender, como si cada objeto, persona, paisaje, conocido por mí durante años, tomara un nuevo color, una distinta entidad. No era como un cuadro antiguo sacado a la luz por el restaurador bajo otro cuadro visible. Era como si el mismo cuadro pudiera ser de pronto visto como otro. Con una distinta coherencia, colores, composición a partir de fragmentos e indicios aparentemente inconexos. Esto, sentía, era fruto de un trabajo de campo que había abandonado parcialmente, tal vez de un modo experimental, la seguridad ontológica del investigador, dando cabida a una incertidumbre más radical que la “teórica”, que implicaba la posible existencia de situaciones y objetos imposibles detallados en los relatos de mis informantes.

Nuestro sendero se ha unido a la desolada carretera Barreal-Uspallata que, como el antiguo camino inca y el viejo telégrafo, discurre de norte a sur entre la Cordillera y Precordillera de los Andes. Nosotros vamos hacia el sur y tenemos la impresionante vista de la Cordillera de 300 km. De extensión, con picos de 6000 y algunos de casi 7000 m, a nuestra derecha. Casi es de noche y Osvaldo decide a encausar su propia ansiedad. Eso no es gente, dice, apuntando al punto luminoso que hace varios minutos se enciende, se apaga y se vuelve a encender hacia las estribaciones de la cercana precordillera para desplazarse raudo por el reseco piedemonte de este a oeste. Como verde fluo o neón, a varios kilómetros –tal vez tres o cinco— de distancia, parece un automóvil que desciende por alguna vieja picada de YPF paralela al camino que asciende al complejo astronómico de El Leoncito (CASLEO) y el parque nacional homónimo, unos kilómetros hacia la precordillera. Ahora vacila y se extingue por la meseta. Recupera intensidad. Luego se despegas del suelo y brilla con fuerza. Se apaga.

“Ahí está el entierro”. Repentinamente caigo en la cuenta de que, para mis acompañantes, esa luz que hace varios minutos se ve a lo lejos y pensaba que era un auto, no es atribuible a ningún objeto corriente. Es la “luz mala”, la luz de un “tapado”, o el espíritu de un “indio” o un brujo.

La luz baja a gran velocidad por la meseta mucho más rápido según nuestra percepción que un vehículo convencional, máxime teniendo en cuenta que por su posición se trasladaba casi a nivel del terreno, entre arbustos, “bordos”, piedras, ríos secos y surcos de crecientes. Se para a la mitad de su recorrido entre el pie del cerro y nuestro camino. Ha tardado no más de diez segundos para hacer unos cinco kilómetros, en una dirección perpendicular a nuestra trayectoria, pero unos quinientos metros más adelante.

Desaparece. Unos minutos más tarde, emerge de nuevo pero más cerca, avanzando primero en línea recta hacia nosotros, para luego detenerse y apagarse nuevamente. Repite ese movimiento algunas veces; otras, parece desplazarse unos segundos en forma paralela, tal vez a unos trescientos metros. Mientras seguimos nuestra marcha. Y en cada oportunidad que aparece, lo hace en el mismo sitio en relación con nosotros, como si se hubiera desplazado en forma invisible y paralela. No sabemos si es la misma luz u otras.

Tal vez sean gendarmes, guardafaunas o policías que nos están buscando porque alguien del pueblo nos “batió,” suponiendo que íbamos de cacería. Las luces podrían ser sus reflectores o las ópticas de sus vehículos. Por un momento nos convencemos, a pesar de la evidente diferencia del comportamiento que hemos observado con el de un vehículo a motor.

Eso no es gente, insiste Osvaldo. Además, ningún ruido de motores ¿Y la velocidad? Ahora nos sigue de atrás y también de costado: intermitente, se acerca rápido a ras del piso y parece que va a llegar hasta nosotros, pero después se detiene, se queda alumbrando o se apaga. Ahora la vemos prendida nuevamente a cien o doscientos metros, en la banquina, donde acabamos de pasar. Su tamaño puede ser como el de una pelota de fútbol o un pequeño arbusto. Nos paramos a mirarla de soslayo, mientras los caballos, pese a mi temor de que se espanten, se muestran indiferentes. De improviso, como animada por una descarga eléctrica, la luz blanca-verdosa se eleva a varios metros del piso rebotando en el aire en ángulos diferentes y trayectorias rectas, hasta que el último pique la devuelve al mismo lugar. Todo dura menos de un segundo y en la retina parecen quedar los trazos luminosos como rayos. Extrañamente tranquilos, envalentonados o atontados nos ponemos en marcha nuevamente, como si nada extraordinario fuera tan importante como para interrumpir nuestro camino (la ética baqueana...). No hay terror, aunque sí ansiedad. Concluyo que igual no hay mucho que hacer, ya que en esta estepa no hay adonde esconderse y el pueblo está a 20 km. Una especie de fatalismo me hace entrar como en un estado de gracia, donde no queda otra que confrontar lo imposible que está allí muy presente, pero raramente, eso no se traduce en pánico sino en una suerte de goce. Entonces actúo como un baqueano. Imperturbable, atento, dispuesto.

Deben ser las diez y media. Un viento helado nos recuerda la necesidad de buscar un sitio para pernoctar, o al menos descansar, prender fuego y asar un poco de carne. En esta zona no hay “alojos” ni reparo, salvo el puesto del viejo Beli, a quien Carlos conoce, pero las formalidades furtivas no lo aconsejan; cuatro tipos con carga liviana no son compañía aconsejable para la hora. Y deberíamos salir de la ruta, ya que por el sur se observa el lejano resplandor de los focos de un auto que en diez o quince minutos tendremos encima y necesitamos mantener el furtivismo baqueano.

Es inminente apartarnos de la carretera para atravesar la famosa Pampa del Leoncito o Barreal Blanco, la gigantesca depresión de arcilla blanca, plana, de unos doce kilómetros de largo por seis a tres de ancho, sin vegetación. Aunque sea de noche y sin luna, su brillo se impone. No se encuentra a más de quinientos metros, por lo que hay que atravesar una franja de monte ralo. Han transcurrido varios minutos, quizá media hora, cuando pasamos cerca de las ruinas de la vieja estancia de El Leoncito de Abajo, adonde está el rancho del viejo. ¿Ladraron los perros?

Cuando termina el alambre junto al camino, doblamos en dirección al Barreal Blanco unos trescientos metros hasta chocar con un alambrado que corta nuestro acceso. Torcemos a la izquierda, nuevamente al sur, esperando ver donde termina. Andamos poco más de cien metros pero un nuevo alambre nos frena el paso hacia el sur. Nos hemos metido en un potrero y la única forma de salir de esta U es volviendo al camino, continuar hacia el sur hasta donde no haya más alambrados y volver a encarar hacia la Pampa.

Ahora sí, después de marchar más de un kilómetro los alambres parecen haber quedado atrás. Nos vamos metiendo entre las plantas de retamo en fila. A tiempo, porque la luz del auto ya se distingue sobre el fin de la ruta, aunque evidentemente viene muy despacio ya que debería haber llegado hace media hora. Avanzamos unos quinientos metros más cuando Osvaldo se para. Una luz blanca-verdosa, esférica, y no

dos focos de auto, es lo que viene desde el sur. Está lejos aún pero claramente ya no está en la ruta, sino en la misma franja intermedia donde nos encontramos. Viene en un largo y continuo zigzag de aproximación e ilumina el monte alrededor suyo. Vamos retrocediendo hacia el norte, confiando en la protección de los retamos. Pero se sigue acercando y ahora distinguimos unos resplandores rojizo-anaranjados.

Al estar más cerca, vuelve a hacernos dudar: aunque tiene el tamaño aproximado de un vehículo grande, se trata de una única masa luminosa, pero que no proyecta un haz de luz como si tuviera focos o reflectores. Su aspecto es el de una gran estrella achatada que alumbra sin encandilar con una extraña incongruencia entre su tamaño respetable, del tamaño aproximado de un auto pequeño, y la baja intensidad lumínica. No se escucha ruido, ni de motores ni de ramas quebradas y ya está muy cerca. Vemos que no hay tiempo o posibilidad de escapar. Osvaldo está muy nervioso y su hijo completamente mudo, mientras cabalga buscando la protección de los retamos. Carlos y yo, más atrás, parece que tuviéramos una actitud distinta. El no he dejado de hacer algún chiste y yo estoy extrañamente habituado a la situación. Carlos parece no tenerle miedo a nada; hace un par de minutos insistía en que las luces guían al corajudo hasta el tesoro que las envía. Me embarga una suerte de anestesia emocional ¿Cómo es que todavía no entramos en pánico y escapamos a galope tendido?

La luz parece tener alguna corporeidad, es más densa que una nube aunque no puedo encontrar una sustancia para compararla ¿tal vez plasma? Está suspendida a medio metro del piso, en un avance lento a sólo cincuenta metros de nosotros. Osvaldo y su hijo siguen caminando más allá. Nosotros vamos rodeando un gran retamo para que algo nos tape. La luz continúa acercándose y se para a unos quince metros. Carlos se baja del caballo y comienza a orinar (!?). Está todo iluminado de blanco, al igual que mi caballo y mis manos. La luz tiene algo más de tres metros de diámetro. Pasados unos segundos, empieza a sufrir cambios de color en algunas partes o en el conjunto. Fluctúa, se mueve la luz desde su interior, de blanco verdoso a naranja; en el medio parece tener un núcleo más denso, en el cual se producen principalmente los cambios de color e intensidad. No hay terror sino una especie de letargo. Se han suspendido los juicios, voluntades y emociones. Don Alejandro, el viejo arriero de Osorno, me había contado el efecto disuasivo de los puñales con cabo de plata sobre los duendes y espíritus. Me cuesta colocarlo en la espalda, entre los omóplatos y con el filo para afuera, pero con rara certeza aprieto el cabo de plata de mi largo puñal, que asoma junto a la cadera. Una parte de la luz está levemente tamizada por uno o dos retamos. Ni ruido ni calor. ¿Tiene reflejos anaranjados? La miramos y no la miramos, la evitamos ver de frente. Ahora estoy marchando con Carlos, Osvaldo y su hijo. La luz se está yendo muy despacio cuando repentinamente chocamos con el alambrado que habíamos dejado atrás. Nos quedamos pensando a dónde ir. Suavemente pero rápido, otra luz se enciende en el piso más allá del alambrado, tal vez a unos 70 metros. Me pareció que era un fueguito. Pero parece moverse a paso de hombre. Es el viejo Beli con una linterna, que tal vez haya avisado a la Gendarmería o la “fauna”.

Pero en unos segundos la luz crece hasta transformarse en otra gran estrella rastrera y comienza a describir un largo y sinuoso rodeo. ¡Miren! ¡Nos está *huellando*! dice Osvaldo. Estamos exactamente del otro lado del alambrado que nos había cerrado el paso cuando la U del potrero inconcluso y la luz recorre al detalle nuestros desplazamientos anteriores en pos de una salida del potrero, justo hacia el lugar donde estamos. La luz, a unos quince metros, es similar en tamaño y aspecto a la anterior, que aún puede observarse retirándose a lo lejos hacia el sur. También empieza a tener cambios de color hasta tornarse de golpe de un intenso y masivo color rojo, y el miedo aprieta repentinamente. ¡Prepárense a pelear con el diablo! exclama aterrorizado

Oswaldo. La situación parece más irreal si cabe, casi risible, pero es muy real y yo estoy metido en ella. ¿Cómo se pelea con el diablo? Recuerdo lo que Don Alejandro me contaba muy serio cuando yo era adolescente sobre cómo defenderse de apariciones malignas, que eran para mí pintorescas leyendas mapuche. Aprieto el mango de plata de mi largo cuchillo atravesado atrás de la cintura. La luz continúa inmóvil excepto sus cambios de color y nosotros también, durante un minuto o medio tal vez.

Luego, comienza muy lentamente a desandar las huellas, hasta que en unos segundos se apaga rápidamente y parece hundirse en el suelo, al contrario que la morosa peregrinación de la otra luz que aún se puede observar a lo lejos. Es el momento para un breve reagrupamiento. Esperamos unos cuantos minutos junto al borde para que la luz se aleje varios kilómetros más. Decidimos continuar la marcha y atravesar la pampa del Leoncito hacia el oeste, que era la ruta trazada originalmente. Tenemos la esperanza de que abandonando esta zona las luces ya no molesten.

Ya no se veía ninguna luz. Comenzamos un galope corto y suave por el barreal. Pero al cabo de unos segundos observo que el galope era más fuerte y tosco, porque mi alforja estaba colgando sobre el piso bajo la panza del caballo, sólo retenida por un tiento. Pero... ¿cuándo había sido? Mis compañeros galopaban unas decenas de metros más adelante. Me encontraba en un galope cortado y duro, con la alforja colgando que asustaba al caballo y lo desacompañaba; pero yo estaba en una marcha suave poco antes y no recordaba haber aumentado el paso no que se me cayera algo. Pero la situación era más extraña aún. No me encontraba donde creía, al inicio del barreal, sino cerca del borde opuesto, donde comienza la meseta o serranía baja que se va elevando en dirección hacia la Cordillera. Habíamos hecho un trayecto de unos cuatro o seis kilómetros en no más de cinco minutos.

A pesar de la falta de luna —que si es llena alumbraba como un pequeño sol— el Barreal Blanco se ve claramente como una mancha cenicienta contra el fondo oscuro recortado por los cerros de la Precordillera. Se divisa íntegramente desde arriba, por lo que debemos haber subido varios kilómetros, cinco o más bien diez, por un terreno tachonado de arbustos y antiguas crecientes en una negrura cerrada. Pero hasta que no habíamos mirado hacia atrás, creíamos haber recorrido no más de quinientos metros.

Nos paramos a mirar el espectáculo, con cierto alivio: en esencia, hemos atravesado nuestro máximo terror sin ser molestados. La Pampa es un óvalo orientado de norte a sur y a nuestra espalda ahora se encuentra la Cordillera. Hemos venido desde el norte y después cruzado la Pampa de este a oeste. Deben ser casi la una de la mañana y estamos apretados de cansancio y frío. Continuamos expresando nuestra incredulidad e hipótesis que cambian permanentemente. A las “luces malas” le suceden cada vez más los “platos voladores”. Recordamos los eventos recientes. Oswaldo afirma, y los otros también, que antes de que comenzaran a aparecer las primeras luces—cuando en un momento cabalgábamos medio agazapados entre unas lomas junto a la ruta a un par de kilómetros del pueblo—había pasado una *traffic* muy iluminada por dentro que les llamó la atención. Yo también recuerdo haberla visto, es cierto que parecía iluminada por dentro, pero no le había dado importancia. Ahora cualquier cosa puede tener que ver con cualquier cosa.

Repentinamente, vemos una luz lejana pero perfectamente visible que se acaba de encender hacia el extremo sur del óvalo. Ya no nos sorprendemos. Otra luz aparece en el centro de la Pampa, pero en el borde del otro lado, es decir hacia el sector desde donde la cruzamos. Esto no es totalmente exacto, porque como señala Oswaldo no está parada en el punto por donde entramos a la Pampa, sino un poco hacia el norte, probablemente más de quinientos metros. La luz del sur empieza a recorrer la Pampa longitudinalmente, hacia el norte, mientras la otra queda inmóvil. Parece ir a gran

velocidad, a un ritmo que la hará cruzar en tres o cuatro minutos. Es decir, una velocidad de cuatrocientos o trescientos kilómetros por hora.

Osvaldo sigue sorprendido por la capacidad de las luces de detectar huellas. La luz parece “buscar” nuestra presencia, o más bien nuestro paso, porque “peina” el área justo cuando ya no estamos. Nuevamente, pueden ser gendarmes o guardafaunas patrullando el área para ubicarnos. O tal vez, como insinúan algunos relatos locales, contrabandistas o narcotraficantes que aterrizan en la Pampa. La luz comienza a aminorar muy paulatinamente su marcha para ir a detenerse más de 500 metros después, habiendo pasado por adelante de la segunda luz, en el punto exacto donde su recorrido se cruza con las huellas del nuestro. Pero ¿Cómo percibió nuestras huellas a la distancia en el suelo de arcilla dura, cuando además no se diferencian de las muchas otras de caballos que lo atraviesan en todas direcciones? Durante unos instantes las dos luces parecen sufrir algunos cambios en su coloración, tornando alternativamente del blanco-verdoso al rojo-anaranjado. Estos cromatismos afectan especialmente a la recién llegada, quien luego empieza a manifestar otras transformaciones. Parece ensancharse, cobrar mayor volumen, y al mismo tiempo elevarse un poco más que la otra, mientras predomina el color rojo, al mismo tiempo que tiende a aplastarse en el eje vertical. Se asemeja a la imagen de una célula haciendo meiosis, pienso. Repentinamente aparece una tercera luz en el extremo norte que, según la impresión de los cuatro, se despegó de la anterior. La que había venido del su comienzo nuevamente a desplazarse hacia el norte, pero sale disparada en forma oblicua como un rayo hacia al cielo, desapareciendo, dejando la impresión de una breve línea roja.

Uno par de minutos después, desde el norte, más allá de la pampa del Leoncito, por la misma línea de serranías amesetadas donde nos encontramos, una luz roja viene volando hacia nosotros por encima de las copas de los retamos. Aunque de lejos parece intensa, a medida que se acerca es cada vez más difusa. La observamos resignados sobre nuestros caballos, codo a codo. Parece cada vez menos consistente. Aunque ya sabemos que los caballos no se inquietan, aprieto las riendas. La tenue y transparente “nubecita” de luz roja, de unos tres o cuatro metros de diámetro, pasa por nuestras cabezas. No *sobre*, sino *por* nuestras cabezas. Nos atraviesa pero no sentimos nada. Dos veces más, creo verla volar hacia nosotros hasta topar con nuestras cabezas, pero no recuerdo qué sucede luego de cada pasaje. Sólo repetidas llegadas.

De nuevo estamos mirando hacia la Pampa, montados en nuestros caballos. Las otras dos luces que aún se observan sobre la planicie, una en el centro y otra al norte, ahora se han complementado con una tercera en el extremo sur (quizá la misma que antes había recorrido la Pampa, se había dividido, desaparecido en el aire y más tarde volado a baja altura sobre y por nosotros). Forman un triángulo y empiezan a titilar vertiginosamente, cada una, sin embargo, a su propio ritmo. Esto dura varios minutos. “se están pasando la información” pienso, y lo mismo expresan mis compañeros. Pero aún después de todo lo que hemos vivido, de la certeza de constituir un fenómeno extraordinario e inclasificable, seguimos sugiriendo hipótesis “razonables”. Se cuentan historias de aterrizaje clandestino de aviones de transporte de drogas. ¿Serán narcotraficantes controlando el área? Tratamos de entender que significa el titilado; trato de identificar series que se repitan, tal vez algún tipo de código. Trato de registrar código Morse. Pero me es imposible por la velocidad. Nos acostumbramos al espectáculo. Después de quince o veinte minutos, se apagan repentinamente al unísono.

La marcha proseguirá de madrugada, pero ahora debemos buscar un lugar para comer. Continuamos nuestra ascensión para poner más distancia con la Pampa. Deben ser la una o dos de la mañana y paramos en una zona de grandes retamos. Mientras desensillamos, colocamos un trozo de carne en un asador de madera sobre un pequeño

fuego, debajo de las ramas de uno de los arbustos para que el humo no forme una columna visible. Osvaldo saca un fiambre de pollo con abundantes especias y un poco de vino. Busco pan en mi alforja de lana y toco la cámara fotográfica. En ningún momento me acordé de ella ni pensé en registrar los eventos. Casi podría decir que intuí que la ansiedad del registro “mataría” los hechos que tal vez, incluso, para que los sucesos sucedieran debían ser vividos plenamente y sin mediaciones.

Me alejo brevemente de nuestro fuego adentrándome en la oscuridad que recelamos. Dar algunos pasos más. Las orejas de mi caballo están paradas. Orino desafiante y aliviado, aunque con miedo, hacia la Pampa. Luego de comer un trozo de asado, me acuesto sobre los pellones y caronas con el cuchillo junto al cuerpo.

Lo extraordinario empírico

La participación en sucesos que ponen en cuestión nuestros propios supuestos teóricos o de sentido común constituye una de las expectativas más seductoras de la práctica etnográfica. Pero en la práctica, esta moción suele detenerse ante la eventualidad de experiencias o sucesos que ponen en juego nuestros más duros presupuestos, aquellos principios sobre los cuales basamos nuestro propio sentido de existencia o realidad material. Pese al mantra relativista, tales experiencias son en general resistidas (y reprimidas) por la antropología académica, no sólo como tema de análisis, sino inclusive como dato de campo a inscribir en el texto etnográfico (Stoller 1989, Segato 1992, Turner 1994, De Carvalho 1993).

En este artículo he intentado lidiar precisamente con un arraigado tabú disciplinar sobre dar cuenta de experiencias extraordinarias generalmente asociadas a la vaga categoría de lo “sobrenatural”, o “extraempírico”, narrando una experiencia de campo extremadamente disruptiva en cuanto a los propios marcos de realidad del investigador y rechazada como posible tanto por la comunidad científica como por el propio contexto social y que, pese a todo esfuerzo reflexivo, excede su tratamiento como mera “construcción cultural” o “práctica social”. La descripción etnográfica que precede fue realizada a partir de notas de campo tomadas en los días siguientes a los sucesos narrados y a partir de elaboraciones sobre las mismas realizadas durante varios años. En ella intenté recuperar en la medida de lo posible la experiencia vinculando actitudes de las etnografías realista y reflexiva, intentando recuperar detalles del contexto de situación, los discursos, acciones y acontecimientos como así también la circulación de emociones, significados e interpretaciones de los actores involucrados, incluyéndome a mí mismo. Por ello, el relato intenta desarrollar un punto de vista a la vez objetivista y subjetivista, sin incorporar interpretaciones posteriores de los sucesos, pero dando lugar a las contradicciones, confusiones y luchas de interpretación que se desarrollaron a lo largo de los eventos.

Desde la primera aproximación a este tema¹ decidí utilizar el concepto de lo “extraordinario” para clasificar provisoriamente a los fenómenos observados y la experiencia vivida. Realicé así una diferenciación tanto del equívoco término sobrenatural —con una fuerte carga etnocéntrica y ligado a una idea esencialista y dualista de “naturaleza” (Saler 1977)— como extraempírico o suprasensible, utilizados a menudo por antropólogos que reflexionaron sobre su participación en eventos que, como la hechicería y adivinación, pusieron en crisis su sentido de realidad (Stoller y Olkes 1987; Stoller 1989). En efecto, los fenómenos que describí eran, desde nuestra experiencia, absolutamente empíricos y sensibles y no nos daban lugar a error de apreciación, tanto por su duración (mensurable en horas), su proximidad, la variedad y

complejidad de su comportamiento, la interacción manifiesta con nosotros e inclusive el contacto de sus emanaciones luminosas con nuestros cuerpos.

Uno de los tópicos sobre los cuales tanto Stoller como Carvalho elaboran su crítica a la represión positivista y realista de lo extraordinario en la etnografía es el del rechazo académico a considerar la existencia material de fenómenos no comprobables, “extraempíricos” o “suprasensibles” (Carvalho 1993:76). Dicha crítica es necesaria frente al naturalismo que impidió a muchos antropólogos describir y analizar como reales situaciones no explicables por las capacidades humanas conocidas y que, aunque percibidas, no pudieron ser objetivadas (Turner V. 1975; Carvalho 1993; Turner E. 1994).

Pero el énfasis colocado en las dificultades de comprobar para una academia escéptica los eventos extraordinarios “suprasensibles” puede ser también una posible limitación para una apertura más completa. Equiparar extraordinario a “suprasensible” o “extraempírico” puede re trazar una estrategia de obliteración ontológica de la materialidad de los fenómenos calificados como extraordinarios. En efecto, el intento de rescate de los fenómenos que no son observables (u “olfateables”, “escuchables” o “tocables”) para el análisis etnográfico, lleva a no considerar adecuadamente la posibilidad de que sucesos u objetos extraordinarios de la experiencia de campo puedan tener un carácter estrictamente empírico. Un espectro muy diferente de investigación se abre si consideramos la posibilidad de que el etnógrafo sea testigo de eventos que son extraordinarios e inclasificables pero también ampliamente sensibles, y que, sobre esta base permitirían, al menos en principio, su objetivación empírica desde los cánones de la metodología etnográfica.

A pesar de la renuencia académica a incorporar fenómenos y relatos extraordinarios como objetos de pleno derecho, ya desde períodos formativos del campo disciplinar los antropólogos reflexionaron (de Carvalho 1993:76). Eventos categorizados como magia, brujería, chamanismo, etc. (en cuanto a los fenómenos y prácticas sociales) o como mitos, folklore y creencias (en cuanto a su representación en el discurso nativo) fueron preocupaciones recurrentes y hasta fundacionales de la Antropología, sin perjuicio de que su abordaje positivista progresivamente expulsara la posibilidad de una incorporación etnográfica de su diferencia radical. Eventos sobrenaturales o extraordinarios podían ser explicados siempre como representaciones enraizadas en estructuras sociales (Durkheim 1968). Su reducción a “creencias” y luego la aplicación del concepto de verosimilitud según el cual su inteligibilidad debía deducida de relaciones significativas con algún aspecto del contexto interaccional constituyó el eje del abordaje antropológico a las narraciones sobre eventos extraordinarios (Segato 1992: 124-125).

En su clásica etnografía sobre la brujería entre los zande (1976 [1937]) E. E. Evans-Pritchard postuló por ejemplo que sus creencias en la magia, la brujería y la adivinación, no eran irracionales sino coherentes con su sistema de representaciones cosmológicas y estructuras sociales. Pero asumió como una obviedad igualmente que las brujas tal como ellos las pensaban claramente no existían (West 2007:22). En una línea similar a la postulada por Malinowski, quien había sostenido que las creencias de los trobriandeses eran “subjetivamente verdaderas” pero “objetivamente falsas” (West 2007: 22, Tambiah 1990:81), Evans-Pritchard enunció el programa antropológico para la inclusión/exclusión epistemológica de las creencias. Dado que no habría posibilidad para los antropólogos de comprobar si los seres espirituales por ejemplo existen, no constituirían un problema científico ni deberían por tanto ser tomados en consideración. Sólo deberían ser, en suma, “hechos sociológicos” y no “metafísicos u ontológicos” (Evans-Pritchard 1965:17, en West, *ibid.*). Sin embargo como veremos el propio Evans-

Pritchard contradecirá su propio paradigma al nivel de la descripción, dejando testimonio de un evento sobrenatural, notablemente una luz con conducta.

El análisis de los relatos (y prácticas asociadas) de eventos extraordinarios siguió entonces la línea trazada por los antropólogos sociales y políticos, principalmente africanistas, donde la brujería era vista como expresión de tensiones, relaciones de poder y conflictos sociales. Lo mismo hicieron a este respecto los abordajes materialistas a la magia y la brujería. Jean Comaroff (1985: 9), por ejemplo al analizar los cultos Zionistas de curación en Sudáfrica argumentó que ciertas enfermedades o afecciones físicas eran metáforas de “enfermedades” de la sociedad como el *apartheid* y las “curaciones” un modo de reparar, a través del cuerpo atormentado, el orden social. Del mismo modo, para White (2000: 18) la creencia en los vampiros en África colonial sería una metáfora de la extracción de “preciosas sustancias” del cuerpo de los africanos. Cuando los enfoques materialistas adoptan explicaciones simbolistas para escapar del marxismo mecanicista o funcionalista, a menudo también dejan de lado preguntas sobre el status de realidad (y en rigor la “materialidad”) de los fenómenos y prácticas referidas por sus informantes.

Las aproximaciones posmodernas que intentaron superar esta brecha extremaron sutilezas teóricas, hermenéuticas o retóricas para evitar la descalificación etnocéntrica de la “creencia”. Basándose en una inflación epistemológica del discurso como constructor del mundo vivido (Williams 1977; Jackson, 1989; Csordas 1994b) la creencia fue reducida nuevamente a discurso, solo que al igual que el resto de la realidad, dejando sin embargo implícitas las asunciones ontológicas sobre lo “real” o la mera “representación.” La limitación de estos abordajes para dar cuenta de lo extraordinario se observa particularmente en la discusión sobre la capacidad discursiva en las estrategias clásicas de escritura antropológica, del realismo etnográfico. Stoller (1989:47) señala que son estas convenciones las que limitarían la posibilidad de dar cuenta de tales fenómenos y plantea que trabajos como el de Favret-Saada (1980) y el suyo propio lograrían hacerlo precisamente por experimentar con las convenciones de género, desafiando las “principales suposiciones de la tradición epistemológica occidental” (1989:50). Pero con algunas excepciones como la de Stoller mismo, como sostiene Carvalho (1993:82) este tipo de críticas a las estrategias autorizativas del realismo etnográfico, a pesar de su supuesto radicalismo epistemológico ha mantenido intacto el rechazo al encuentro etnográfico con lo extraordinario. Aún tomando en cuenta la posibilidad como señala Fabian (1990) de que la experimentación con géneros haya buscado, en rigor, más realismo a través de estilos “no realistas”.

Yo creo en cambio que lo que dificultaría la representación sería más bien un falso realismo epistemológico que las convenciones del realismo literario. ¿Qué es lo que impediría representar mediante estilos realistas experiencias extraordinarias que desafían las epistemologías realistas? ¿Hasta qué punto nuevas formas de escritura garantizan una nueva epistemología? Independientemente de sus propios prejuicios ontológicos, el realismo epistemológico del canon etnográfico permitiría situar a lo extraordinario empírico como un objeto legítimo de indagación antropológica excediendo más allá de su relativización discursiva.

La trampa literaria de homologar realismo literario y epistemológico se evidencia, por ejemplo, en la conocida obra de Carlos Castaneda. Si atendemos a *Las Enseñanzas de Don Juan* (1980), la estructura retórica del libro no se aleja demasiado de los típicos compromisos realistas instituidos desde la literatura del siglo XIX para el género novela y trasladados al realismo etnográfico. Un autor que se autodefine como protagonista observador y narrador egocentrado, yo narrativo que se funde con el Yo autorial. La mirada examinadora del sujeto occidental y urbano —e instruido: el

científico— sobre el mundo premoderno y campesino. Una descripción minuciosa de hechos, con un lenguaje que reconstruye claramente las circunstancias espaciales, temporales y las posiciones actanciales. Una narración que intenta demostrar la verdad de lo narrado, independientemente de cuán sorprendente pueda ser, en base al testimonio del narrador. Y aquí está el punto básico: los sucesos extraordinarios relatados por Castaneda, su relato del aprendizaje de la epistemología de Don Juan para lograr ser un brujo renunciando a una aproximación científica no implican que el autor abandone la idea de exponer los hechos de la manera más objetiva posible, de referir detalles y datos de su supuesta experiencia como lo hace el etnógrafo, desde la magia del “estar allí”. Su estrategia etnográfica, y esto es lo que genera el choque más fuerte, consiste en una descripción densa realista de hechos supuestamente no reales.

Pero pese a estas tendencias, los antropólogos continuaron dando cuenta de sucesos calificados de sobrenaturales o inexplicables: la posesión del cuerpo por parte de una entidad inmaterial (Stoller y Olkes 1987; Stoller 1989; Hufford 1982) o la percepción de esta última (Silla 2004); la recurrente movilidad de objetos por parte de fantasmas invisibles o su prolongada convivencia con ellos (Messenger 1991); sonidos proferidos por supuestos espíritus o entidades fantasmales (Goldman 2003); magia y adivinación (Segato 1992).

Más significativo para hilvanar una casuística etnográfica sobre las “luces” es la existencia de una pequeña y subterránea tradición de reportes etnográficos de objetos comparables a los de mi propia experiencia. El propio Evans-Pritchard publicó en 1957 una nota denominada “*The light in the Garden*”, centrada en el desplazamiento en la noche de una extraña luz tras la choza de su sirviente en dirección a la vivienda de un anciano (en Marton 1994). La muerte del anciano durante la misma madrugada tornó para Evans-Pritchard consistente este hecho con las narraciones Azande sobre la luz brillante del “alma de la brujería” que abandona el cuerpo del brujo para viajar hacia su víctima. A pesar de que evita cuidadosamente desarrollar una aproximación antropológica sobre el hecho, Evans-Pritchard llega a asumir la posibilidad de una realidad empírica del fenómeno a partir de su observación, al afirmar que “Una vez sola vi la brujería en esta forma” (Marton 1994: 279).

Edith Turner, por su parte, narra un ritual de curación en Zambia durante el cual emerge del cuerpo de la enferma una entidad de aspecto gaseoso, denso como un plasma, que identifica con una “forma espiritual visible”, el *ihamba* o espíritu responsable de la enfermedad de la víctima.

Yo vi con mis propios ojos una cosa gigante emergiendo de la carne de su espalda. Fue una gran mancha gris de alrededor de seis pulgadas de diámetro, opaca y algo así como entre sólido y humo. (...)

Todas estas cosas [la percepción del *ihamba* o espíritu maligno dentro del cuerpo de la víctima por parte del curador o chamán] fueron reivindicadas por la efectiva visión de la forma espiritual, gris, bastante definida, como una mancha redonda de plasma (Turner E. 1994: 83, 92).²

Yves Marton finalmente cuenta su propia experiencia con una luz redonda y brillante del tamaño de una pelota de tenis que lo despierta en plena noche en su habitación, cerniéndose sobre él directamente en su campo visual (Marton 1994: 279-280). Describe también sus extrañas sensaciones al respecto, particularmente el

sentimiento de cierta plenitud, gozo y extraña ausencia de temor frente a lo que debería haber generado zozobra y terror.

Sin perjuicio de la existencia de esta modesta pléyade de etnógrafos que arriesgaron descripciones e incluso análisis de sucesos extraordinarios, en la mayoría de los casos tales sucesos quedan circunscriptos a comentarios personales, rumores o notas de campo. El problema principal para los antropólogos no estribaría sólo en la dificultad de la percepción o representación para una audiencia escéptica de los hechos o signos ligados a lo extraordinario, sino en su objetivación con vistas a la producción de conocimiento.³ Cuando se trata de fenómenos observables o se hacen evidentes para la percepción ordinaria, como en el caso de los “tambores de los muertos” relatado por Marcio Goldman, se termina aceptando casi siempre la agenda de Evans-Pritchard: dar “dignidad” [disciplinar] a los hechos contextualizándolos según el objeto oficial de investigación, intentando destacar un sentido social o político en las representaciones de los informantes, dejando finalmente de lado la indagación sobre la realidad de los hechos en sí (Goldman 2003: 450). Pero es éste movimiento en la práctica, lo que le resta dignidad a los sucesos y a los sujetos, tanto si evitamos considerar como reales cierto tipo de experiencias humanas de los actores (o en este caso nuestras también) como si postulamos su existencia sólo en el plano de representaciones tautológicamente definidas como referidas a cierto tipo de planos o relaciones sociales, de las que sólo serían un índice para proyectar las propias teorías. En otro extremo, para Paul Stoller al contrario que Goldman respeto significa aceptar totalmente las creencias y fenómenos que nuestro sistema de conocimiento no puede domesticar o qué, como el mundo de la hechicería Songhay, desafían las premisas básicas de nuestro entrenamiento científico (1989: 227). Stoller reconoció así que su experiencia etnográfica más crítica fue el hecho de que reaccionara como un brujo, no como un antropólogo, ante una situación presentada en el trabajo de campo (Stoller y Olkes 1987; Stoller 1989: 46). Según concluyó, nada de su aprendizaje de teoría social lo preparó para dar cuenta de los poderes de la brujería, cosa que sólo pudo hacer actuando como un brujo Songhay.

El problema central que enfrenta un registro o análisis etnográfico que pretende dar cuenta de eventos extraordinarios sigue entonces intacto: la exclusión de la consideración de su referente como realidad física y la expulsión como residuo metafísico de aquello que escapa a una verosimilitud sociológica. Los enfoques simbolistas, fenomenológicos o posestructuralistas los incluyen, pero como realidades de la representación o efectos de discurso, lo que evita abordar el carácter mismo de lo extraordinario. La guerrilla deconstructivista los omite o intenta articular un relativismo epistemológico basado en la crítica de la realidad atendiendo a sus fundamentos discursivos, pero manteniendo intacto un monismo ontológico que si bien diluye los restos del dualismo entre realidad y representación excluye, por esto mismo, a la experiencia de lo extraordinario como tal.

Hacia una estrategia de desembarco

Si consideramos experiencias como las narradas en tanto imponderables del trabajo de campo en el marco de una observación participante, plasmada en registros de primera mano que intentan un extrañamiento radical, y validadas por la autoridad etnográfica consensual dada por la voz e interpretaciones de los informantes y el “estar allí” del antropólogo, su inclusión como objeto etnográfico legítimo es defendible también (o tal vez solamente) desde un marco etnográfico clásico y hasta deliberadamente rústico. Es precisamente en el empirismo ecléctico de la tradición

metodológica Antropológica donde encontramos una posibilidad de interrogar sobre los acontecimientos extraordinarios sin reducirlos.

Es cierto que a diferencia de aquellos eventos típicamente tratados como extraordinarios pero calificados como “suprasensibles” o “extraempíricos”, en nuestro caso hemos tratado con fenómenos contrastables mediante los sentidos fisiológicos. Sería en cierto sentido deshonesto analizarlos primeramente como meras “creencias”, o como discursos, cuando el mismo etnógrafo observó los eventos e interactuó con los objetos en una situación etnográfica junto con un grupo de informantes. Esto no quiere decir que no pudieran intentarse distintos análisis discursivos, o comparar estos relatos y experiencias y los objetos mismos con testimonios, registros y abordajes científicos realizados desde diferentes disciplinas, como de hecho fue efectuado unos años después.⁴ Pero para el investigador-testigo, separarse de su propia experiencia y contentarse con realizar un análisis de su propio discurso o de otros sobre la misma sería, considero, una claudicación del proyecto etnográfico. Esto nos llevaría, entonces, no mucho más allá de un grado infraestructural de la descripción etnográfica, que comenzó con el registro de campo que abre este capítulo y debería continuar al menos con un intento de clasificación, categorización y seriación de los eventos.

La experiencia con las luces duró en total unas cuatro horas, desde las primeras hasta las últimas apariciones, entre las 21 PM del 20 y la 1 AM del 21 de febrero de 1998. Involucró distintas manifestaciones, que pueden ser agrupadas en series con características semejantes, momentos de aparición y desaparición—al menos de nuestro campo perceptivo—de los objetos y cambios en nuestras actitudes, estados de ánimo y discursos.

Las características de los objetos luminosos fueron detalladas en nuestro relato. Interesa en primer término señalar la diversidad de regularidades de manifestaciones que, a juicio de los participantes en los eventos, no se correspondían con propiedades de objetos inanimados: Aparición y desaparición de improviso o paulatinamente. Cambio lento o rápido de apariencia: tamaño, color, textura o densidad. Diferentes tipos de desplazamiento, cambiando su velocidad, dirección y altura. Para sintetizar, una secuencia básica de los eventos basada en los principales cambios observados sería la siguiente:

- 1) Aparición de los objetos, movimientos de aproximación y desaparición sucesivos hasta una distancia de cien metros.
- 2) Aproximación y seguimiento de un objeto, del tamaño aproximado de una pelota de fútbol en nuestra ruta. Realización de movimientos muy veloces en el aire en el momento de nuestra detención para observarlo.
- 3) Acercamiento paulatino (y prolongada retirada) desde veinte o treinta kilómetros hasta quince metros de distancia de un objeto de aproximadamente tres metros de diámetro, con cambios cromáticos y de intensidad y contacto con su emisión luminosa. Acercamiento próximo de un objeto similar, con seguimiento del trazado de nuestro desplazamiento previo.
- 4) Aparición sucesiva y desplazamiento de tres objetos luminosos sobre la Pampa del Leoncito, con cambios cromáticos y de forma, aparente detección de nuestras huellas, cambios de altura, velocidad, tipo de movimiento, repentino vuelo y desaparición en el aire de uno de ellos.
- 5) Vuelo, aproximación y contacto de un objeto con el grupo en reiteradas oportunidades.

- 6) Rápidos cambios de intensidad o “titilado” de tres objetos luminosos ubicados en los bordes de la Pampa del Leoncito en posición estática, y repentina desaparición del campo perceptual.

El segundo punto que pretendo exponer es que dichos objetos luminosos evidenciaron aptitudes de reconocer o detectar nuestra presencia. Los acercamientos sucesivos desde varios kilómetros de distancia, en distintos momentos, llegando a una proximidad de 15 metros en dos casos y al contacto directo en otro, dan prueba de ello. El contacto también se produjo con la luz emitida por los objetos. Pero por otro lado, y esto es quizá más importante, los objetos no sólo habrían reconocido nuestra presencia directa sino indicios mediatos de la misma, como las huellas dejadas por nuestro paso que en una oportunidad siguió uno de los objetos un par de centenares de metros, incluyendo el reconocimiento probable del sentido seguido por nuestro movimiento.

En relación con lo anterior, el tercer aspecto a destacar es que las luces no actuaron aleatoriamente sino en relación a nosotros o a nuestros movimientos. A lo largo de esas cuatro horas los objetos produjeron cambios notables de color, forma, tamaño, aparición o desaparición, aproximación y alejamiento, de acuerdo a momentos de nuestro propio desplazamiento. Pudo observarse una dinámica de progresivo acercamiento a lo largo de los eventos 1 a 3, y luego 6, con intervalos de desaparición de nuestro campo perceptual. También detenciones más o menos prolongadas en nuestra proximidad en algunos casos con secuencias de aproximación desde probablemente 30 kilómetros. Hubo lo que aparentó ser una especie de “juego”, intercambio de acciones o interacción entre los objetos y nosotros, mediado por algún tipo de reconocimiento de presencia y actitudes. Las interacciones implicaron en algunos casos la aparente coordinación entre los objetos, tales como la aproximación desde sentidos opuestos al mismo tiempo, la aproximación entre sí, detención simultánea, y el titilado y su posterior desaparición al unísono. Pero a este marco habría que agregarle otro componente: la existencia de fenómenos de comunicación entre los objetos y con respecto a nuestro grupo.

Como hemos planteado, otra característica significativa del comportamiento de las luces fue la capacidad de reconocer indicios de nuestra presencia, a través de nuestras huellas, en plena noche y a gran distancia, en un terreno surcado por huellas parecidas. Independientemente de las condiciones por las cuales los objetos fueron capaces de tal detección, el hecho de que individualizaran nuestras huellas, siguieran la dirección dejada por ellas y luego ubicaran nuestra presencia sugiere la capacidad de sustituir un objeto por otro, es decir nosotros mismos por nuestras huellas, asociando uno y otro objeto. Asimismo, el reconocimiento de que estos indicios, organizados en una sucesión, representaban una secuencia de traslación de un punto a otro, implica probablemente que no sólo manifestaron una aptitud para reconocer dimensiones espaciales sino también temporales, como así también indicios de nuestra actividad. Estos detalles tienen implicancias importantes ya que coinciden con una de las relaciones básicas y clásicas atribuidas a la función simbólica, que es la de sustitución de un objeto por otro que es investido como signo del primero. Si esta afirmación fuera correcta, podríamos arriesgar como hipótesis de trabajo que la conducta de los objetos incluiría una propiedad comparable a la función simbólica. Deseo convocar, a este respecto, un punto que fue observado por uno de los evaluadores de una versión anterior de este artículo. El evaluador señaló que la hipótesis de que las luces poseerían una función simbólica basada en la aptitud de sustitución y representación de objetos suponía la construcción antropomórfica de los mismos. Sin embargo, para evitar esa asociación en este artículo evité cuidadosamente una clasificación de los objetos en base

a propias creencias previas o folklore compartido: por ejemplo el de los OVNI, platillos voladores, luces malas o espíritus. Cuando sugerimos la capacidad de sustitución y representación de objetos por parte de los objetos estudiados, se abre una gama amplia de posibilidades, ya que no sólo los humanos son capaces de tales operaciones, sino también a su modo especies animales o máquinas. Lo importante de esta hipótesis es que los comportamientos analizados indicarían algún tipo de inteligencia operante, mediata o inmediata y no la mera manifestación de un fenómeno natural inanimado.

Esta discusión nos lleva sin duda a otro problema, que es el del impacto y elaboración de los eventos por parte del grupo. Nuestras acciones, sensaciones, pensamientos y discursos fueron someramente descritos en el relato inicial que abre este ensayo. Lo primero que emerge del análisis es la sorpresa y dificultad de dar sentido a la experiencia y de categorizar las manifestaciones observadas. Permanentemente ensayábamos explicaciones y nuevas preguntas, sin encontrar nunca una respuesta favorable para poder definir los objetos. Sin embargo, hubo un reconocimiento de objetos. Distintos marcos interpretativos se pusieron en juego. Según estos, las luces fueron alternativamente no-gente, luces malas, gendarmes, policías o guardafaunas, entierros, espíritus de “indios” —especialmente de brujos indios— o espíritus en pena, el diablo, platos voladores, para terminar imponiéndose la categoría más neutra, definida por la mera apariencia visible y compartida por todos, de los objetos: luces.

Pero las distintas interpretaciones volvieron a ser convocadas reiteradamente, a pesar de ser contradictorias entre sí y haber comprobado repetidamente su futilidad. Por ejemplo, en varias oportunidades volvimos a pensar en las luces como posibles patrullas y vehículos convencionales a pesar de que ya habíamos distinguido claramente y a corta distancia que eran bolas de luz pálidas que flotaban en el aire. Sin embargo, sería erróneo atribuir las diferencias señaladas a las propias del sistema de creencias del investigador y de los informantes. Por el contrario, si bien existieron ciertas tendencias, en mi caso a pensarlas como parte del complejo folklórico OVNI y en el de ellos como “espíritus”, ninguno de nosotros tenía un discurso unificado para clasificarlas y todos alternamos diversas interpretaciones. Yo, por ejemplo, pese a mi formación escéptica y atea, pensé en la posibilidad de que fueran “espíritus” o “espíritus de indios”, mientras que mis informantes también pensaron que podían ser “platos voladores”. Todos, finalmente, pensamos en algún momento que eran vehículos humanos.

Junto a la contradictoria dinámica de las interpretaciones, experimentamos cambios inexplicables o ciertas incongruencias en nuestras sensaciones y percepciones, las cuales tampoco se dieron de igual modo para todos los participantes. Nuestros estados de ánimo variaron abruptamente del miedo a la beatitud, del pánico a la tranquilidad, de la sorpresa al acostumbramiento o la indiferencia. Estos cambios no guardaron una relación aparente con el momento en la secuencia de eventos. Por ejemplo, recuerdo que a los pocos minutos de observar las aproximaciones de las luces hasta un par de cientos de metros y sus repetidas desapariciones y reapariciones en otro punto yo cabalgaba tranquilamente con un sentimiento de placidez, como si se tratara de un fenómeno familiar. Una similar sensación de tranquilidad me invadió en general cuando debería haber sentido más temor, en la mayoría de los acercamientos más próximos, transformándose en cierto gozo cuando una de las grandes luces estaba parada a pocos metros.⁵

Nuestras percepciones también sufrieron ciertas incongruencias. Por un lado, los objetos en sí mismos no aparentaban ser de un material, sustancia o consistencia clara. Era como si la visión de la luz estuviera fuera de foco, siendo difícil representar su ubicación, contornos, forma, aunque se observan intensidades, colores y núcleos más

luminosos. Por esta causa Osvaldo reportó dolores de cabeza y mareos luego de mirar las luces, cosa que el resto no.

Otro tipo de anomalía se produjo en cuanto a la percepción del tiempo y el espacio. Por un lado, la variación de tamaño y ubicación de las luces. A veces desaparecían en un punto del recorrido e inmediatamente se las veía en otro lado, a cientos o incluso miles de metros, en el punto de partida y reiterando el movimiento anterior, sin haber podido percibir el traslado. En algunos casos el tamaño variaba abruptamente. Por ejemplo la luz que siguió nuestro rastro que comenzó siendo una breve resplandor, una “velita” o “sol de noche” como dijeron mis acompañantes⁶, para en un par de segundos mostrarse como una esfera de luz de casi tres metros de diámetro. En cuanto al tiempo, todos los participantes nos sorprendimos por sensaciones de incongruencia entre el tiempo percibido y el espacio recorrido, o el tiempo medido en nuestros relojes en algunos pasajes puntuales de nuestro recorrido. El episodio del cruce de la Pampa del Leoncito fue tal vez el más notable: según nuestra percepción, tardamos cinco minutos en atravesarla, pero debíamos haber demorado al menos veinte minutos o media hora. Luego, en ningún momento percibimos un corte en nuestro trayecto, o sea fue como si en lugar de seis kilómetros hubiéramos andado uno, pero teniendo la sensación del espacio de seis kilómetros recorrido en su totalidad. Algo similar ocurrió cuando salimos de la Pampa hasta pararnos nuevamente. Finalmente, el tiempo total de los sucesos fue percibido por nosotros como de una hora o una hora y media, pero el tiempo cronológico fue de unas cuatro horas.

En cuanto a la relación entre los participantes, puedo describir que estas experiencias generaron una sensación de comunidad, de solidaridad e identificación poderosa basada, podríamos decir, en la simple condición de “humanidad”, provocando también un insospechado desplazamiento en la posición del Otro etnográfico. Abruptamente, mis acompañantes nativos dejaron de ser un objeto etnográfico y yo el Antropólogo excéntrico y nos agrupamos en un nuevo Nosotros frente a “lo” Otro, como alteridad radical en vista de la cual nuestras diferencias perdieron rápidamente sentido.

Para terminar este análisis muy provisorio, mencionaré que las dos publicaciones basadas en esta experiencia no escaparon totalmente a las represiones disciplinares y sociales y llevaron varios años de elaboración y decisión. Y en los meses posteriores a los hechos, tuve una crisis de interés sobre mi objeto de estudio “convencional” de mi doctorado, sobre la antropología y en cierto modo el conocimiento científico en general, en la que ayudó a recentrarme (y terminar aquel proyecto) mi directora Claudia Briones. ¿Para que estudiar complejos procesos sociales, con sofisticadas teorías, cuando es tan precario nuestro conocimiento sobre realidades mucho más básicas que pueden cobrar existencia de modo tan irreverente y total, y que al mismo tiempo no son reconocidas por la disciplina? ¿Dónde quedaban los análisis de representaciones colectivas cuando los supuestos de realidad misma sobre los que éstos se asientan se ven tan drásticamente cuestionados? Si las “luces” de las narrativas de mis informantes existían para mí, y de una manera tan nítida ¿qué lugar quedaba para los demás sucesos extraordinarios narrados por ellos (diablos, brujas, fantasmas, animales híbridos, salamancas, etc.)?

Aunque el análisis logrado sea por momentos tosco, como dice Edith Turner en su artículo sobre un espíritu visible en un ritual de curación Ndembu, “...en un *paper* como este, la honestidad es algo muy importante” (Turner E. 1994: 93). En este caso, la honestidad implicó tratar de ser fieles a lo experimentado en la descripción y registro etnográfico. ¿Cómo seguir? En su momento tomé dos actitudes. Por un lado, continué con el desarrollo de mis estudios en la región “despegándolos” de la búsqueda de un conocimiento sobre los eventos extraordinarios vividos. Por el otro seguí esperando,

aceptando la incertidumbre, sin un salto de fe, pero intentando lidiar con lo extraordinario, incorporando enseñanzas de algunos de mis informantes y aceptando su existencia casi cotidiana para algunos. Esto rindió extraños frutos a su vez y nuevos límites autoimpuestos sobre los que escribiré en su momento.

Referencias citadas

- Castaneda, C.
1980 *Las Enseñanzas de Don Juan*. F.C.E., México.
- Csordas, T.
1994b *The Sacred Self: A cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. University of California Press, Berkeley y Los Angeles.
- De Carvalho, J. J.
1993 Antropología: saber académico y experiencia iniciática. *Antropológicas Nueva época* 5:75-86.
- Durkheim, E.
1968 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Editorial Schapire, Buenos Aires.
- Escolar, D.
2012 “Boundaries of Anthropology: Empirics and ontological relativism in a field experience with anomalous luminous entities in Argentina”. *Anthropology and Humanism*, 37 (1), 27–44.

2010 “ ‘Calingasta x-file’: reflexiones para una antropología de lo extraordinario”. *Intersecciones en Antropología*, 11, 155-166.

2007a *Los Dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía estatal en Argentina*. Prometeo, Buenos Aires.

2001 Calingasta X-File. Seminario: Los cuerpos de la etnografía: sujetos, lugares y prácticas. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. M.S.
- Evans-Pritchard, E. E.
1976 [1937] *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Clarendon Press, Oxford.
1965 *Theories of Primitive Religion*. Clarendon Press, Oxford.
- Fabian, J.
1990 Presence and representation. En *Time and the Work of Anthropology*, pp. 207-223. Hartwood Academic Publishers.
- Favret-Saada, J.

- 1980 *Deadly Words. Witchcraft in the Bocage*. Cambridge U. P., Cambridge.
- Goldman, M.
2003 Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, Antropología e Política en Ilhéus, Bahía. *Revista de Antropología* 46, N° 2:446-476.
- Hufford, D. J.
1982 *The Terror that Comes in the Night*. University of Pennsylvania Press Philadelphia.
1982 Traditions of disbelief. *New York Folklore* 8(3-4):47-55.
- Jackson, M.
1989 *Paths Toward a Clearing: Radical empiricism and Ethnographic Inquiry*. Indiana University Press, Bloomington.
- Marton, Y.
1994 The experiential approach to Anthropology & Castaneda's ambiguous legacy. En *Being Changed by Cross-Cultural Encounters: the Anthropology of Extraordinary Experience*, Editado por Young, D. y Goulet, Jean-Guy, pp. 273-297. Broadview Press, Ontario.
- Parente, P.
2008 Narrativas OVNI, "luces malas" y proyectos científicos. En *Yo creo, vos ¿Sabés?* M. I. Palleiro ed., pp. 61-81. Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
2005 Experiencia y legitimidad en narrativas OVNI: Folklore científico y folklore popular en el Valle de Calingasta. Tesis de Licenciatura inédita, Departamento de Antropología, Universidad de Buenos Aires.
- Segato, R.
1990 Una paradoja del relativismo: el discurso racional de la Antropología frente a lo sagrado. *Scripta Ethnologica, Supplementa* 10:45-60.
- Silla, R.
2004 La Cordillera Celosa. Percepción de lo natural y de lo sobrenatural en los crianceros del Alto Neuquén (Argentina). Trabajo presentado en el encuentro "Cultura y naturaleza en las Américas. Representaciones, usos y gestión diferenciada de los recursos y territorios", Geneve, Suiza.
- Stoller, P., Olkes, Ch.
1987 *In Sorcery's Shadow*. The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Stoller, P.
1989 *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Tambiah, S. J.

1990 *Magic, Science, Religion, and the Scope of Social Action*. Harvard University Press, Cambridge, MA.

Turner, E.

1994 A visible spirit form in Zambia. En *Being Changed by Cross-Cultural Encounters: the Anthropology of Extraordinary Experience*, Editado por Young, D. y Goulet, Jean-Guy, pp. 71-95. Broadview Press, Ontario.

Turner, V.

1975 *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Cornell University Press, Ithaca.

West, H.

2007 *Ethnographic Sorcery*. The University of Chicago Press, Chicago and London.

White, L.

2000 *Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

NOTAS

¹ Un primer ensayo de estos textos fue realizado tres años después de los sucesos narrados, en 2001, para un seminario de doctorado dictado por Pablo Wright en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

² Traducción propia, al igual que todas las citas de textos en inglés reproducidas en este artículo.

³ de Carvalho afirma “(...) todo sucede como si de pronto, en el momento en que el antropólogo encuentra finalmente aquello que buscaba —una señal en la experiencia del nativo, de una extensión de sus propias capacidades humanas— ya no sabe qué hacer con eso. Es decir, ya no lo acepta como objeto legítimo de estudio” (Carvalho 1993:82).

⁴ En una sugerente investigación de tesis de licenciatura sobre narrativas de encuentros con “luces” en el área del Valle de Calingasta Patricio Parente (2005, 2008) realizó una compilación y análisis de decenas de testimonios sobre experiencias análogas a las descriptas en este artículo. El trabajo tuvo la particularidad de que me incluyó al mismo tiempo como director e informante clave de su tesis. La diferencia fundamental con otras perspectivas de análisis con énfasis en el discurso sobre lo extraordinario es que no se basó en el supuesto de irrealidad del referente o la búsqueda de un principio de verosimilitud cultural o social de los eventos narrados, sino que por el contrario, elaboró una casuística comparativa sobre investigaciones de fenómenos luminosos como el observado desde distintas disciplinas y en distintas partes del mundo, como así también de numerosos testimonios de observadores en todo el país.

⁵ Algo comparable tal vez, aunque en menor grado, con lo descrito por Yves Marton en su encuentro con una luz flotando en su habitación “Yo sentí una grande y pura sensación de alegría, amor y luz fluyendo de ella hacia mí (...) — del mismo modo que el amor silencioso de una madre a su hijo puede ser un sentimiento tangible para la criatura (o alguien observando).” (Marton 1994: 277).

⁶ En áreas rurales de la Argentina se denomina de este modo a los faroles de gas.