

La Virgen, el Arbol y la Serpiente. Cielos e identidades en comunidades mocovíes del Chaco.

Autor:

López, Alejandro Martín

Tutor:

Wright, Pablo Gerardo

2009

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Antropología

Posgrado

Tesis
13-2-6

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras

**La Virgen, el Árbol y la Serpiente
Cielos e identidades
en comunidades mocovíes del Chaco**

Tesis Doctoral

Alumno: Alejandro Martín López (DNI 22 245 185)

Director: Dr. Pablo Wright



Buenos Aires – Argentina

Abril de 2009

TESO13-2-6

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS	
Nº 851.620	MESA
26 ABR 2009	
Agr.	ENTRADAS

“Cuenta la historia que en aquel pasado
tiempo en que sucedieron tantas cosas
reales, imaginarias y dudosas,
un hombre concibió el desmesurado

proyecto de cifrar el universo
en un libro y con ímpetu infinito
erigió el alto y arduo manuscrito
y limó y declamó el último verso.

Gracias iba a rendir a la fortuna
cuando al alzar los ojos vio un bruñido
disco en el aire y comprendió, aturdido,
que se había olvidado de la luna. [...]”

Jorge Luis Borges
La Luna, en El Hacedor (1960)

UNIVERSIDAD DE CIENCIAS EXACTAS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Introducción (pag. 7)

Organización de la tesis

Estado de la cuestión

Metodología

Los mocovíes

Convenciones

1. Cosmologías y cosmovisiones (pag. 21)

1.1. Weltanschauung, Visión del mundo, Cosmovisión

1.2. Cosmología

1.3. Habitus y mitopraxis

1.4. Símbolo y mito

1.5. El rol del cielo: La astronomía cultural

1.6. Síntesis

2. Espacio y paz. Lo arisco y lo manso (pag. 62)

2.1. Espacio, Territorio, Lugar y Paisaje

2.2. La sabana chaqueña

2.3. Espacio terrestre y espacio celeste

2.4. El "Desierto de Otumpa" y Campo del Cielo

2.5. Enoterritorialidad mocoví

2.6. Las comunidades mocovíes

2.7. Síntesis

3. Antiguos y nuevos (pag. 104)

3.1. Enotemporalidad, mitopraxis y conciencia histórica

3.2. El tiempo de los antiguos

3.3. Síntesis

3.4. El tiempo de los nuevos

4. *Liderazgo e identidad (pag. 137)*

- 4.1. Identidad
- 4.2. Liderazgo y memoria
- 4.3. El período precolombino
- 4.4. Pactos, comercio, malones y reducciones
- 4.5. Caciques y patronos
- 4.6. La identidad étnica hoy
- 4.7. Construyendo liderazgos en la actualidad
- 4.8. Síntesis

5. *Una topología del poder (pag. 182)*

- 5.1. Poder y cosmología
- 5.2. Mitopóiesis mocoví
- 5.3. Un mundo en tres pisos
- 5.4. El árbol del mundo
- 5.5. Dueños y Poderosos
- 5.6. *Abuelos y pi'xonaq*: viajeros cósmicos
- 5.7. 'Laua: el cielo en el suelo
- 5.8. Síntesis

6. *Las riquezas del cielo (pag. 229)*

- 6.1. Lo celeste en el cosmos mocoví
- 6.2. El cielo a ojo desnudo
- 6.3. Nubes, lluvia y otros aires
- 6.4. Asterismos mocovíes
- 6.5. La Vía Láctea como eje estructurador
- 6.6. Mujeres celestiales
- 6.7. Ciclos temporales y fenómenos astronómicos

- 6.8. Las Pléyades: la fertilidad y su eterno retorno
- 6.9. Cataclísmos
- 6.10. Síntesis
- 7. *La Virgen, el árbol y la serpiente (pag. 280)*
 - 7.1. Fiestas y peregrinaciones
 - 7.2. La fiesta de la Virgen
 - 7.3. La Laguna de la Virgen
 - 7.4. La Virgen de la Laguna
 - 7.5. Vírgenes, santos y fronteras
 - 7.6. Síntesis
- 8. *El poder del cielo (pag. 336)*
 - Ilustraciones (pag. 352)*
 - Bibliografía (pag.366)*

Agradecimientos

Este trabajo no hubiera sido posible sin la ayuda de numerosas personas a lo largo de diez años. Ante todo Sixto Giménez Benítez, con quien comencé y aún transito este camino. Las autoridades, docentes y personal de la Universidad Nacional de La Plata y de la Maestría en Antropología de la Universidad Nacional de Córdoba, por su paciencia, su apoyo y la excelente formación brindada. También quiero agradecer la colaboración de Anahí Granada del equipo de Astronomía Cultural de la Universidad de La Plata. Y no puedo olvidar al Lic. Pedro Parodi, que me impulsó en los difíciles inicios en este campo.

Al Dr. José Braunstein que me aceptó como becario CONICET y se arriesgó a embarcarse en una larga investigación sobre etnoastronomía, dando origen al proyecto PIP de CONICET, N°: 6115, 2006-2008, "Concepciones astronómicas y procesos de etnogénesis: Un estudio de caso en el Chaco Argentino", que de tanta utilidad ha sido para este trabajo. Al Dr. Gilles Riviere, mi director para la tesis de Maestría en Antropología, de la Universidad Nacional de Córdoba, por su excelente disposición.

Quiero agradecer muy especialmente al Dr. Pablo Wright, el director de esta tesis de doctorado, por su gran interés, entusiasmo, capacidad para el trabajo interdisciplinario y enorme generosidad. Él me dio la posibilidad de participar en los proyectos de investigación: UBACYT (F196), 2004-2007 y PICT-BID 4-14274, 2004-2007, del Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), ambos continuados por proyectos para el período 2008-2010.

Estoy especialmente agradecido con el Dr. Cesar Ceriani y la Dra. Silvia Citro, por su inestimable ayuda en el campo de la religiosidad guaycurú y su actitud siempre dispuesta al intercambio de ideas.

Por su aliento, estímulo y jugosas críticas, quiero dar las gracias a Cecilia Gómez, Diego Villar, Lorena Córdoba, Federico Bossert, Rodrigo Montani, Florencia Tola, Carlos Salamanca, Mariana Gómez, Ana Carolina Hecht, Cintia Rosso, Alfonso Otaegui y todos los amigos y colegas miembros del Seminario Permanente de Estudios Chaqueños. Por su auxilio con la hermosa lengua *moqoit* agradezco particularmente a la Dr. Beatriz Gualdieri.

Muy especialmente quiero agradecer a los miembros de las comunidades *mocovíes* en las que he trabajado: Marcos Gómez, Francisco Ramón Gómez, Julia Mocoví, Anacleto Lalecorí, Justino Lalecorí, Felipa Lalecorí, Enrique Lalecorí, Sixto

Lalecorí, Alfredo Salteño, Pedro Remigio Gómez, Marcelo Capanci, Bonifacio Lalecorí, Mauro Chico, Pedro Chico, Pedro Balquinta, Juan Carlos Martínez, Ricardo Mendoza y sus familias. Muchas gracias por su inestimable afecto y paciencia. Este trabajo es para ustedes.

Por su invaluable apoyo y hospitalidad durante el trabajo de campo, quiero agradecer al Director del Museo del Suroeste Chaqueño, Prof. Oscar González y al periodista Juan Carlos Canella.

~~Por~~ el enorme aliento en el esfuerzo final, siempre tan difícil, y por las estimulantes discusiones en campo, quiero dar las gracias especialmente a Agustina Altman.

A mi familia, mis padres y mi hermano que tanto me han ayudado en mi carrera y en mi vida.

Y por encima de todo a mis hijos Juan y Camila.

¡¡¡Gracias!!!

Introducción

Este trabajo persigue un triple cometido. El primero y más inmediato, es abordar las *cosmovisiones* y *cosmologías* de comunidades mocovíes del Suroeste del Chaco, en especial en lo que hace a las prácticas y representaciones vinculadas al espacio celeste (*etnoastronomía*). Se busca hacerlo combinando trabajo etnográfico propio con los testimonios prehispánicos, coloniales, de los primeros tiempos de la presencia del estado nacional en la región y las etnografías previas.

Además, se procura realizar una contribución al estudio global de los sistemas astronómicos de los grupos del Chaco. Por lo que la presente tesis fue concebida como parte de un emprendimiento de diversos investigadores para un estudio *etnoastronómico* a nivel regional. Esto es especialmente relevante debido a la importancia del Chaco como espacio de intercambio y vínculo entre otras regiones en Sudamérica. El estudio en Sudamérica de los sistemas astronómicos necesita urgentemente de trabajos sistemáticos e integrados a nivel regional.

Un tercer objetivo se vincula con proponer una aproximación a las astronomías de los grupos aborígenes que contraste con muchos de los trabajos emprendidos hasta el momento, ofreciendo una visión dinámica y no homogeneizante de los aspectos celestes de *cosmovisiones* y *cosmologías*. Mostraremos la historicidad de las mismas y su relación con las prácticas cotidianas. *Cosmovisiones* y *cosmologías* deben ser pensadas en el contexto del conocimiento práctico, cotidianamente constituido e incorporado en el *habitus*. Por lo cual debemos abordar todo un abanico de formas de representar y actuar respecto a lo celeste, espacio de luchas y negociaciones permanentes. En este sentido, los sistemas astronómicos no sólo son relevantes en términos de la utilidad de la observación de los astros para la organización de las actividades productivas. También son importantes en las luchas por la conformación de liderazgos, el establecimiento de fronteras étnicas, y la construcción de la memoria histórica. En este sentido, evidenciaremos que la reconfiguración y resignificación en contextos de *mitopraxis*, es un elemento constitutivo y no accidental de la construcción de *cosmologías* y *cosmovisiones*. La estructuración del espacio celeste se encuentra organizada entre los mocovíes por *lógicas de la práctica* análogas a las que rigen la articulación de otros espacios sociales, caracterizadas por elementos tales como: la gestión del poder en relaciones de intercambio y reciprocidad; los vínculos con los

dueños tutelares de las cosas; la personificación y asignación de voluntad e intencionalidad a los entes; la noción de camino como principio organizador; y los vínculos establecidos entre abundancia, brillo y poder.

Además buscamos mostrar que los conocimientos astronómicos de las comunidades mocovíes no constituyen sistemas "cerrados", sino que es posible rastrear en ellos un juego complejo de influencias, préstamos, contactos y relaciones sincrónicas y diacrónicas tanto con otros grupos indígenas como, también, con la sociedad "blanca" y sus diversas tradiciones astronómicas.

Organización de la tesis

Por estas razones, la tesis está organizada presentando primero una discusión teórica sobre *cosmovisiones*, *cosmologías* y sus vínculos con prácticas y trayectorias sociales (Cap. 1). Luego, se sitúa el ámbito espacio-temporal del que se ocupa el trabajo, introduciendo elementos de la conceptualización nativa de este tejido espacio-tiempo (Cap. 2 y Cap. 3). Luego se analizan los aportes teóricos sobre la identidad étnica y sus vínculos con la conformación de la memoria histórica y el liderazgo. En ese marco abordamos las formas en que los mocovíes han construido y construyen su identidad étnica, y cómo estos procesos se engarzan en los de construcción de diversos tipos de liderazgo (Cap. 4). A continuación, se abre la discusión sobre las *cosmologías* y *cosmovisiones* mocovíes como verdaderas *topologías del poder*, que construyen un mundo anudado alrededor de *eventos*, que son *encuentros* y relaciones entre seres de diversa potencia (Cap. 5). Dentro de estos sistemas, discutimos el caso particular del espacio-tiempo celeste, como lugar privilegiado de la abundancia y la riqueza, lo cual lo convierte en un lugar particularmente apto para mostrar muchas de las ideas de estas comunidades en referencia al liderazgo y la conformación de identidades (Cap. 6). Finalmente todas estas notas se anudan en la discusión de un verdadero complejo de símbolos dominantes, la Laguna de la Virgen (Cap. 7). Se trata de un pequeño espejo de agua permanente, ubicado en las cercanías de la localidad de Mesón de Fierro, en el suroeste del Chaco, junto al cual se levanta una capilla en la que se venera una imagen de la Virgen María, copia de la que se encontrara en el hueco de un árbol cercano. Posiblemente la depresión que la forma sea uno de los tantos cráteres meteóricos que existen en la zona (que alberga una de las mayores dispersiones meteóricas del mundo).

Hasta allí llegan, todos los 8 de Diciembre (fiesta de la Virgen), varios miles de personas, ya que la Virgen de la Laguna es la patrona del Suroeste Chaqueño. Para los *mocovíes* del área, la Laguna es asiento de un "Poderoso" que daba lugar a fuertes vientos y atacaba a las personas antes de ser "amansado" por la acción de varios *pi'xonaq* (shamanes) *mocovíes* requeridos por el sacerdote católico del lugar. Para los criollos, la imagen fue depositada en el hueco de un quebracho por un capitán del ejército argentino que en unas versiones volvía de la Guerra del Paraguay y en otras había sido llamado para "pacificar" a los aborígenes. Sin agua, ofreció a la Virgen dejar en agradecimiento la imagen que traía en sus alforjas si podían encontrar una aguada. La aparición de un aborígen que les indicó la laguna es interpretada como una respuesta milagrosa a ese pedido. La imagen quedó en el hueco del quebracho durante muchos años, siendo venerada tiempo después por los primeros pobladores criollos. El agua de la laguna se cree milagrosa, y se responsabiliza de la existencia de la propia laguna a un fragmento meteórico, según algunos el famoso Mesón de Fierro.

El análisis de este caso nos permitirá observar la forma en que se articulan concretamente los niveles ya discutidos, y la importancia de pensar en conjunto las visiones de criollos, gringos y aborígenes sobre lo celeste.

La tesis se cierra con una discusión de lo presentado, recapitulando los elementos centrales y extrayendo algunas de sus consecuencias (Cap. 8).

Las Ilustraciones y la Bibliografía complementan el trabajo.

Estado de la cuestión

Los estudios sobre la conformación de identidades y su dinámica, y el estudio de las situaciones de frontera (situación que caracterizó hasta principios del siglo XX a los grupos *mocovíes* y que se proyecta en la actualidad) son de gran interés para la antropología. Por otra parte, esta disciplina ha estado tradicionalmente interesada en las diversas concepciones del mundo, las formas en que ellas influyen sobre las prácticas, y el modo en que intervienen en su conformación las relaciones sociales, políticas y económicas. Las ideas acerca de lo celeste y de la estructura a gran escala del universo han jugado un rol central en diversas sociedades, y han sido un espacio privilegiado de representación de las relaciones de poder dominantes, de las concepciones acerca de la autoridad y de la definición de lo humano y su lugar en el mundo. Además, trabajos previos (Citro, González *et al.* 2006; Cordeu 1969-70; Giménez Benítez y López 2004;

Giménez Benítez, López *et al.* 2002, 2004; Giménez Benítez, López *et al.* 2006; Giménez Benítez, López *et al.* 2000; Idoyaga Molina 1989, 2008; López 2005, 2007; López, Giménez Benítez *et al.* 2005; Ruiz Moras 1994, 2000; Wright 1997) mostraron que para las etnias del grupo lingüístico guaycurú, el espacio celeste tiene un rol muy importante en sus concepciones sobre el mundo. Por todo ello, creemos que las representaciones y prácticas sobre lo celeste son un terreno privilegiado para observar la dinámica de rupturas y continuidades en los procesos de negociación de la identidad.

Las técnicas astronómicas de observación involucradas en la construcción de las cosmovisiones aborígenes del Chaco no implican el uso de telescopios u otros sistemas de lentes o espejos. A pesar de ello su correcta comprensión requiere una serie de competencias que la formación astronómica provee. Así, por una parte, es necesario un muy buen conocimiento de los movimientos de la esfera celeste y de las características de los fenómenos periódicos y no periódicos que pueden observarse en ella. También es importante comprender con profundidad los cambios en el cielo observable a simple vista, impuestos por las variaciones de ubicación geográfica y temporal y los efectos de la refracción sobre la observación de fenómenos celestes. Por otra parte, el conocimiento de las ideas astronómicas de otros grupos aborígenes de la región y de las técnicas específicas desarrolladas por la etnoastronomía para su estudio y registro, son fundamentales para emprender un estudio de este tipo.

En este sentido, la astronomía cultural (Iwaniszewski 1991) es una perspectiva que intenta pensar las concepciones que los seres humanos de diversas culturas se han ido forjando sobre el cielo, las preguntas que le han hecho y las respuestas que se han dado, en el marco del conjunto de sus formas de conocer y actuar en el mundo. Una serie de conferencias sentaron las bases, a uno y otro lado del Atlántico, de un trabajo interdisciplinario consensuado. En los años noventa, Clives Ruggles (1994) e Stanisław Iwaniszewski (1994) proponen el uso del término astronomía cultural, como un paraguas que englobe varios campos afines. Para ellos la astronomía cultural incluiría cualquier tipo de estudios o líneas de investigación donde se relacione a la astronomía con las ciencias humanas o sociales. Este es el término más empleado en la actualidad, considerándose a la arqueoastronomía, la etnoastronomía, la historia de la astronomía y la astronomía popular como subcampos. La astronomía cultural es una verdadera astronomía antropológica que por sus características requiere indefectiblemente del trabajo interdisciplinario de astrónomos, antropólogos, arqueólogos, historiadores, arquitectos, sociólogos, etc. La astronomía cultural ha ido desarrollando

progresivamente su metodología de estudio, característicamente interdisciplinaria (Murray 2001 [2000]). En América, mucho se ha hecho, especialmente en Mesoamérica (Aveni 1980, 1981) y en el área andina (Urton 1981; Zuidema 1962, 1999), así como también en el sur de Estados Unidos (Carlson y Judge 1987). En Sudamérica, con excepción del área andina, la falta de continuidad y sistematicidad de los trabajos emprendidos, especialmente entre los grupos cazadores-recolectores, ha retrasado mucho el progreso de nuestro conocimiento de las concepciones americanas de lo celeste. Para las tierras bajas sudamericanas son especialmente relevantes los trabajos de Edmundo Magaña en Guayana y Surinam (Magaña 1988). Uno de los primeros autores en trabajar sistemáticamente las concepciones no europeas sobre lo celeste fue el antropólogo alemán Roberto Lehmann-Nitsche (1872-1938), quien publicó a partir de 1919 una serie de monografías en la Revista del Museo de La Plata (Lehmann-Nitsche 1923, 1924b, 1924-25b, 1924-25c, 1924-25e, 1927), sobre lo que denominó Etnoastrognosis. A pesar de que luego no tuvieron una continuidad sistemática, estas monografías son un importante antecedente de la disciplina. En forma provisoria y como un primer esbozo, cubre una gama muy amplia de intereses: por una parte busca describir esquemáticamente la astronomía de muchos pueblos aborígenes argentinos, presentando fragmentos de relatos míticos relacionados, cuestiones calendáricas y vinculaciones con el ciclo productivo. También se ocupa de la astronomía popular de los criollos y sus variantes.

En la literatura académica argentina se encuentran solo referencias esporádicas a estas cuestiones. El Lic. Pedro Parodi (1991) se ha dedicado a explorar la astronomía de la cultura aymara. En el área chaqueña se deben mencionar los trabajos de Anatilde Idoyaga Molina (1989; 2008), José Braunstein (1989) y María Cristina Dasso (1989) y Ezequiel Ruiz Moras (1994; 2000; 2001). Para esta área son un importante antecedente, aunque no hayan sido pensados desde la perspectiva de la astronomía cultural, los trabajos etnográficos y antropológicos que han abordado la *cosmovisión* de los grupos de la región, sus prácticas y creencias religiosas, sus formas de representación y caracterizaciones del tiempo, el espacio y el cuerpo (Cordeu 1969-70; Messineo y Wright 1989; Siffredi 1976/80; Wright 1991, 1997). Son interesantes para el presente proyecto los trabajos etnográficos sobre grupos mocovíes, realizados por Buenaventura Terán (1996; 1998 -b), Raúl Martínez Crovetto (1967; 1968a) y Agustín Zapata Gollán (1945; 1948). Más allá de estos antecedentes, las comunidades mocovíes no fueron sistemáticamente estudiadas desde la perspectiva propuesta hasta el comienzo de los

trabajos y las investigaciones emprendidas por el grupo de Astronomía en la Cultura de la Universidad Nacional de La Plata, del que soy cofundador.

El emprendimiento de Astronomía de los Pueblos Chaqueños, que comenzara a llevar adelante en 1998 junto con el Lic. Sixto Giménez Benítez, surgió en el seno del grupo de Astronomía en la Cultura ya mencionado, conformado en la Facultad de Ciencias Astronómicas y Geofísicas de la Universidad Nacional de La Plata. El trabajo se ha centrado en el estudio de las concepciones astronómicas de comunidades mocovíes del suroeste del Chaco, en parte debido a que el trabajo etnográfico realizado entre estos grupos era escaso. Se ha buscado un enfoque que permita captar la dinámica de acuerdos y disputas en torno a estas representaciones y su vínculo con la construcción de una historia común (Gow 2001; Hill 1988b). De este modo hemos podido analizar las conexiones entre las concepciones sobre el plano celeste y la construcción de identidades y liderazgos. En este período llevamos a cabo un relevamiento de los principales asterismos (rasgos o conjuntos de rasgos celestes a los que una cultura otorga sentido), y sus interacciones con el paisaje, registrando variantes locales y comparando el material recogido con el registrado por los cronistas (como (Paucke 1942-44[1749-1767])). También se han analizado los trabajos realizados sobre el grupo mocoví desde una perspectiva etnohistórica (Citro 2003b; Nesis 2005) y etnográfica (Citro 2004a, 2006a; Martínez-Crovetto 1967, 1968a; Terán 1996, 1998 -b; Zapata Gollán 1945, 1947, 1948). Realizamos una tarea de revisión similar en referencia a los fenómenos atmosféricos, íntimamente unidos a los astronómicos en las concepciones mocovíes. Se avanzó en la comprensión de las lógicas internas del sistema de representaciones astronómicas de estas comunidades mocovíes (Giménez Benítez y López 2004; Giménez Benítez, López *et al.* 2002, 2004; Giménez Benítez, López *et al.* 2000), también en la estructura del sistema de orientación en el espacio local - "direcciones cardinales"- (Giménez Benítez, López *et al.* 2006), los ciclos temporales y las concepciones del tiempo que les están asociadas. Abordamos las ideas presentes en estas comunidades mocovíes acerca de la medición y la cuantificación en general (López y Giménez Benítez 2005) y sus relaciones con las secuencias jerárquicas y el concepto de poder. Por otra parte, mi Tesis de Maestría (López 2007) es un estudio de caso en torno al santuario de la Virgen de la Laguna, vinculado a la dispersión meteórica de Campo del Cielo, y al legendario "Mesón de Fierro".

La configuración de la etnicidad y las relaciones interétnicas es un tema central para el Chaco. Por otra parte, tiene un enorme interés teórico y práctico en un mundo en

el cual las diversas etnias se ven llevadas a una dinámica vertiginosa y una constante redefinición y renegociación de su existencia. Lo astronómico se constituye como una dimensión del escenario de este proceso, que debe ser explorada para poder contemplarlo en su conjunto. En ese sentido, lo astronómico como kratofanía y como ligado a los orígenes (ambos aspectos muy presentes en Chaco aún hoy), se constituye en un espacio privilegiado para analizar los discursos del poder, su gestión y sus conflictos (Barth 1987; Giménez Benítez, López *et al.* 2004).

Numerosos trabajos se ocupan del debate teórico alrededor del concepto de identidad étnica y los procesos de su conformación, en particular en contextos coloniales y post-coloniales y/o de su aplicación al caso chaqueño (Barth 1976a, 1976b; Boccara 2003; Briones 2007; Cardoso de Oliveira 2007; Ceriani Cernadas 2008b; Citro 2003b, 2003c, 2004c, 2006b; González 2005; Hill 1988b, 1996; Trincherro 1998; Villar 2004; Wright 1997, 2000, 2003a).

Estos debates han llevado a problematizar las categorías y clasificaciones étnicas heredadas de los cronistas coloniales y a proponer nuevos modelos de construcción de la identidad y aún nuevos modos de concebirla (identidades interdigitadas, identidades multiculturales, etc. (Boccara 2003). En el caso específico del Chaco, también se realizaron trabajos buscando definir los límites étnicos, sociales y territoriales de las antiguas unidades sociopolíticas que habitaban en la región chaqueña cuando los estados nacionales recién constituidos en las repúblicas de Argentina, Bolivia y Paraguay comenzaron a imponer allí su normativa jurídica (Braunstein 1983; Braunstein, Salceda *et al.* 2002; Rodríguez Mir y Braunstein 1994; Trincherro 1998, 2000).

Metodología

Este trabajo es básicamente etnográfico, utilizando una larga experiencia de campo en la región, que comenzó en 1999.

Mi interés en las formas en que distintas sociedades conciben el mundo en el que viven, y en especial el espacio y los fenómenos celestes, es de larga data. De hecho, fue el interés en los modelos cosmológicos el que me llevó a mi formación inicial de grado como astrofísico especializado en cosmología. En paralelo, había comenzado estudios sobre el desarrollo histórico de la astronomía académica, y estaba particularmente interesado en la forma en que el surgimiento de la ciencia astronómica se vincula a otros

aspectos de las sociedades en las que ésta ha surgido. Paulatinamente me fui centrando en el estudio de las concepciones astronómicas de los grupos aborígenes argentinos. En 1998, junto con Sixto Giménez Benítez y Luis Mammana, nos interesamos especialmente por las crípticas menciones que aparecen en la literatura sobre meteoritos a la importancia que los aborígenes chaqueños le otorgaban a las masas meteóricas del famoso "Campo del Cielo", en el Sur Oeste del Chaco. Este interés nos llevó a hacer una exhaustiva revisión de las fuentes existentes sobre este tema, muchas de las cuales pudimos consultar en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata. La interacción con el equipo de arqueólogos de este museo que trabajan en la zona de Campo del Cielo, y en particular con el Dr. Horacio Calandra, nos convenció de intentar un trabajo etnográfico en la región para estudiar el rol de los meteoritos en las comunidades aborígenes que habitan hoy la zona.

De este modo, desde 1999, y con la ayuda del Dr. Calandra y el Dr. José Braunstein, iniciamos el trabajo de campo en la región. Dado que nuestro foco inicial era la interacción entre los grupos aborígenes y los meteoritos de Campo del Cielo, comenzamos nuestro trabajo en esa zona. Pero ya en ese momento nuestra intención era estudiar en su conjunto las cosmovisiones y cosmologías de los aborígenes de la región, y no sólo el fenómeno meteórico.

En el contexto de estos trabajos, inicié mi formación de post-grado en antropología, en la Maestría en Antropología de la Universidad Nacional de Córdoba. Simultáneamente comencé a participar de los eventos académicos de la comunidad científica vinculada a la astronomía cultural en el mundo, aprendiendo sobre la metodología que se ha desarrollado para la realización de trabajos etnoastronómicos.

El trabajo de campo que he llevado adelante en la región, se ha centrado en las comunidades mocovíes del Chaco, y en menor medida en los criollos con los que estas comunidades interactúan. He realizado una media de tres viajes de campo al año desde 1999, residiendo en las comunidades mocovíes del Sur Oeste chaqueño. En especial me he concentrado en lo que pronto comenzó a dibujarse como una "unidad política": el conjunto de comunidades nucleadas en torno a Colonia Cacique Catán. No obstante ello, he realizado también trabajo de campo en otras comunidades de la región como Colonia Aborigen Chaco y El Pastoril, buscando establecer los vínculos entre las variaciones en las tradiciones cosmológicas y la construcción de la identidad étnica y los liderazgos regionales.

Las técnicas utilizadas han sido muy variadas. Principalmente la observación participante, especialmente la de las prácticas y discursos respecto al espacio celeste. En este sentido se ha procurado poner especial atención a aquellas actividades y horas del día que en el discurso de los propios mocovíes aparecían como especialmente vinculadas a nuestro interés: la noche —en especial los crepúsculos matutino y vespertino—, el mediodía, los solsticios, el comienzo de la primavera, las fiestas, los usos cotidianos de los fenómenos celestes. Pero siempre se buscó no desgajar estas prácticas y representaciones del conjunto de la vida en estas comunidades, y especialmente de los procesos por los cuales ellas están ligadas a la sociedad envolvente. El trabajo estuvo desde un principio interesado en las dinámicas de cambio de *cosmovisiones* y *cosmologías* en el marco de los brutales choques de los procesos coloniales y postcoloniales.

Se realizaron también entrevistas tanto dirigidas como no dirigidas a miembros de las comunidades, procurando tener un panorama lo más completo posible. Así se ha trabajado con ancianos, hombres de mediana edad, jóvenes y niños. Se han realizado entrevistas tanto a mujeres como a hombres, buscando complementar el propio acceso al punto de vista femenino con el material recogido por investigadoras del equipo. Trabajé tanto con líderes como con personas que no ocupan un rol central en las redes de conducción de las comunidades, para entender los vínculos entre la producción de discursos cosmológicos y las relaciones de poder.

Dada la relevancia de las adscripciones religiosas como elemento diferenciador en las comunidades estudiadas, se ha buscado acceder a un conjunto amplio de personas, procurando tener una representación amplia del campo religioso mocoví. En particular se ha explorado la tensión católico-evangélica que la experiencia mostró como especialmente relevante.

He realizado trabajo de campo tanto en comunidades rurales como urbanas y peri urbanas, estudiando los contrastes que estos diversos ámbitos espaciales generan.

Las entrevistas se han hecho tanto en castellano como en *moqoit*. Esto último ha implicado, por una parte una progresiva familiaridad con la lengua *moqoit*, especialmente es los campos semánticos vinculados a nuestro tema de estudio, así como también el auxilio de hablantes bilingües y de lingüistas como Beatriz Gualdieri. En este sentido parte del fruto de nuestro trabajo ha consistido en ampliar y sistematizar el conocimiento académico del vocabulario *moqoit* referido al espacio y los fenómenos celestes.

Parte fundamental de nuestra investigación ha consistido en la observación en el campo de fenómenos celestes en compañía de diversos miembros de las comunidades estudiadas. Esta tarea implica el auxilio de diversos medios como cartas celestes, dibujos y diagramas, programas de simulación de cielo, programas para el cálculo de fenómenos astronómicos periódicos, punteros láser, etc.

Una herramienta que ha resultado de gran ayuda, es el uso del instrumento planetario del Planetario Galileo Galilei de la ciudad de Buenos Aires. Lo hemos ~~utilizado~~ para simular las condiciones del cielo chaqueño, tanto en compañía de miembros de las comunidades mocovíes, como por nuestra cuenta. La posibilidad de reproducir en un breve período las condiciones del cielo en las diversas estaciones del año, y la de evitar condiciones meteorológicas adversas, ha sido un complemento de gran riqueza.

Una estrategia utilizada fue la de solicitar dibujos o esquemas gráficos sobre el espacio celeste a nuestros interlocutores mocovíes. En algunas ocasiones ello se constituyó en una actividad en sí misma, que luego derivó en relatos explicativos. En otros casos estas representaciones gráficas surgieron como apoyo de relatos o comentarios. En este sentido se utilizó tanto el soporte de hojas de papel, como la propia tierra. En la misma dirección, realizamos un relevamiento de juegos de hilo mocovíes, incluyendo no sólo la arquitectura final, sino el proceso de ejecución, nombre e historias asociadas. Por razones de espacio el análisis detallado de mucho de este material no puede ser incluido en el presente trabajo, pero las ideas y sugerencias surgidas del mismo han sido de enorme ayuda.

He realizado observación participante y entrevistas en contextos escolares, ~~dentro de las comunidades~~, trabajando tanto con los alumnos como con los docentes y el personal directivo. Y en ese marco he analizado los textos escolares utilizados y los diseños curriculares provinciales.

Por otra parte se utilizaron fuentes escritas, como los testimonios de los cronistas, misioneros o viajeros y documentos oficiales, analizadas etnohistóricamente e intentando establecer los puentes entre las situaciones presentes y pasadas. También hemos utilizado textos de producción local más reciente, como artículos periodísticos, libros de historia local, cartas y documentos de fines del siglo XIX hasta el presente.

Este trabajo de tesis está enmarcado en el contexto del emprendimiento de Astronomía de los Pueblos Chaqueños, que comenzara a llevar adelante en 1998 junto con el Lic. Sixto Giménez Benítez, y que surgió en el seno del grupo de Astronomía en

la Cultura, conformando en la Facultad de Ciencias Astronómicas y Geofísicas de la Universidad Nacional de La Plata. Esta tesis debe mucho a los años de trabajo de campo e investigación realizados junto a este equipo (Giménez Benítez, López *et al.* 2002, 2004; Giménez Benítez, López *et al.* 2000). El trabajo se ha centrado en el estudio de las concepciones astronómicas de comunidades mocovíes del suroeste del Chaco, en parte debido a que el trabajo etnográfico realizado entre estos grupos era escaso. En este período llevamos a cabo un relevamiento de los principales asterismos (rasgo o conjunto de rasgos celestes a los que una cultura otorga sentido), grupos de asterismos, y sus interacciones con el paisaje, registrando variantes locales y comparando el material recogido con el registrado por los cronistas (como (Guevara 1969[1764]; Lozano 1941[1733]; Paucke 1942-44[1749-1767])) También se analizaron los trabajos realizados sobre el grupo *mocoví* desde una perspectiva etnohistórica y etnográfica. Una tarea de revisión similar hemos realizado con los fenómenos atmosféricos, íntimamente unidos a los astronómicos en las concepciones *mocovíes*.

El proyecto de Astronomía Cultural del que esta trabajo forma parte, ahora se enmarca en el contexto de la colaboración entre el Programa de Astronomía Cultural del Planetario Galileo Galilei y el Grupo de Astronomía Cultural de La Plata, con el imprescindible apoyo de un proyecto PIP de CONICET, dirigido por el Dr. José Braunstein, N°: 6115 , 2006-2008, "Concepciones astronómicas y procesos de etnogénesis: Un estudio de caso en el Chaco Argentino", mediante el cual se están realizando investigaciones en paralelo en comunidades wichí y toba-pilagá, de enorme utilidad comparativa para este trabajo. Las dimensiones religiosas de estos procesos están siendo exploradas bajo la dirección del Dr. Pablo Wright, en el marco de los proyectos de investigación UBACYT (F196), 2004-2007 y PICT-BID 4-14274, 2004-2007, del Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), ambos continuados para el período 2008-2010.

Parte de los materiales que integran este trabajo han sido presentados en congresos o publicados con anterioridad (Giménez Benítez y López 2004; Giménez Benítez, López *et al.* 2002, 2004; Giménez Benítez, López *et al.* 2006; Giménez Benítez, López *et al.* 2000; López 2005, 2007, 2008; López y Giménez Benítez 2005, 2007, 2009, En prensa; López, Giménez Benítez *et al.* 2005).

Los mocovíes

Los mocovíes habitan la zona sur de la región chaqueña, en territorio argentino. Pertenecen al grupo lingüístico guaycurú, junto con los tobas, abipones, pilagás, caduveos y mbayás. En realidad estos grupos deben ser pensados como formando parte de una cadena étnica (Braunstein, Salceda *et al.* 2002). Desde las márgenes del río Bermejo se fueron desplazando hacia el sur durante el periodo colonial.

[Fig 1 y 5]

Todo indica que, antes de la llegada de los españoles, se organizaban en grupos de familias emparentadas que se desplazaban llevando a cabo en conjunto actividades de caza y recolección. Con la llegada del tiempo de maduración de los principales frutos del monte, estos grupos tendían a reunirse, dando lugar a actividades rituales y festivas, a la consolidación de liderazgos, el establecimiento de alianzas y los intercambios matrimoniales.

Durante el siglo XVII incorporaron el uso del caballo. Esto facilitó sus movimientos migratorios y cambió profundamente su sistema productivo, sus relaciones con otros grupos aborígenes y con la población criolla. El ganado cobró un rol protagónico en el sistema productivo mocoví, tanto en el consumo y uso interno como en el contexto de intercambio pacífico y violento con los criollos (Nesis 2005). Con la expedición chaqueña de Urizar, en 1710, los mocovíes se vieron obligados a desplazar el centro de su zona de acción mucho más al sur y al este: hacia Corrientes y Santa Fe, lo que limitó su movilidad y los obligó a luchar para ubicarse en zonas originariamente no *mocovíes*. Ello los afectó en gran medida, y desde 1743 muchas bandas buscaban la paz con los criollos y permitían fundaciones misionales entre ellos (Susnik 1972).

Los jesuitas fundaron las misiones de San Javier (1743), San Pedro (1764) y Jesús Nazareno de Inspín (1766). Luego de su expulsión en 1767 los mercedarios se harán cargo de las misiones jesuíticas durante un breve período. Para 1780 se fundó la misión de La Cangayé, sostenida por los padres franciscanos, que funcionó hasta 1793. En 1936 comienza el *período orgánico* (Miller 1979: 72) de la evangelización católica, con el nombramiento de Monseñor Nicolás de Carlo como obispo de Resistencia.

A fines del siglo XIX y principios del siglo XX, el avance de colonos hacia el Chaco desde Santa Fe provocó el retorno de muchos mocovíes a zonas del sur de la actual provincia del Chaco. Tanto los mocovíes que permanecieron en Santa Fe como aquellos que se desplazaron hacia el Chaco fueron gradualmente incorporados al

mercado laboral como cosecheros, desmalezadores, hacheros, etc., tanto en obrajes como en estancias. Para 1902-1914 se produjo una gran expansión de las explotaciones forestales en la zona, y en particular se instaló la compañía The Forestal Land Timber and Railway Co. Ltd., conocida como: *La Forestal*. Era una empresa monopólica, con unos 2 millones de hectáreas, más de 20 mil obreros y empleados, cuatro fábricas, seis ciudades, un tren, un puerto, barcos, policía, moneda y bandera. Las extenuantes condiciones de trabajo generadas en este contexto fueron acrecentando la tensión en la región.

Hacia principios del siglo XX varios movimientos milenaristas (San Javier en 1904; Florencia 1905; Napalpí en 1924; el Zapallar en 1933) que tuvieron a *mocovíes* y *tobas* como protagonistas, culminaron en una feroz represión (Bartolomé 1972; Cordeu y Siffredi 1971; Tamagno 2001) que, junto a los procesos económicos ya mencionados, tendieron a desdibujar la visibilidad mocoví, especialmente en las zonas peri urbanas y urbanas. Este proceso comenzó a revertirse para los años ochenta.

Para fines de los años setenta, el evangelismo (Iglesia Evangélica Unida, Iglesia Cuadrangular, etc.) comenzó a cobrar importancia entre las comunidades mocovíes, en primera instancia en el Chaco y luego también en Santa Fe. En la actualidad es un factor importantísimo en la organización de muchas comunidades. Este importante aspecto será exporado especialmente en la sección 4.7.

Actualmente el número de mocovíes asciende, según el Censo Nacional de Pueblos Aborígenes (INDEC 2004-2005), a 12.145 personas entre las provincias de Chaco y Santa Fe. Las comunidades mocovíes presentan hoy un amplio espectro de variantes. Existen comunidades mocovíes urbanas, peri urbanas y rurales.

Convenciones

En este trabajo se han mantenido los nombres originales de los informantes con su consentimiento, habida cuenta de que las comunidades son tan pequeñas que reservarlos no sería para ellos ningún resguardo. Para evitar inconvenientes ante declaraciones más delicadas, he optado por omitir directamente los nombres en esos casos.

Para facilitar la lectura al público académico, se utiliza para designar al grupo aborígen que estudiamos el término "mocovíes", que es el empleado para ello con

mayor frecuencia en la literatura existente y que es el utilizado en el castellano regional para designarlos. No obstante ello, dejamos constancia de que en los usos nativos esta designación alterna con la de *moqoit*, que sería el etnónimo en la propia lengua, el *moqoit la'qaatqa*, o *moqoit*¹.

La unificación del alfabeto *moqoit* es una de las principales preocupaciones de los mocovíes involucrados en tareas de preservación de su lengua en el marco de los proyectos de educación bilingüe. Decidir que alfabeto adoptar ha sido, y aún es, motivo de grandes controversias. Aquí vamos a utilizar las convenciones adoptadas por A. S. Buckwalter (1995), porque ellas reflejan el alfabeto *moqoit* más usado en la actualidad por los hablantes y por ser el de Buckwalter un vocabulario moderno y muy completo de la lengua *moqoit*. Como excepción a esta práctica, las voces *moqoit* que recogieramos en textos de otros autores se mantendrán con la grafía propuesta por los mismos. Los grafemas del sistema de Buckwalter, se pueden ordenar según la propuesta de Beatriz Gualdieri (1998: 15):

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

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

¹ Designaremos usualmente *moqoit* a la lengua de este grupo.

Capítulo 1

Cosmologías y cosmovisiones

“La Maga era de las pocas que no olvidaban jamás que la cara de un tipo influía siempre en la idea que pudiera hacerse del comunismo o la civilización cretomicénica, y que la forma de sus manos estaba presente en lo que su dueño pudiera sentir frente a Ghirlandaio o Dostoievski. Por eso Olivera tendía a admitir que su grupo sanguíneo, el hecho de haber pasado la infancia rodeado de tíos majestuosos, unos amores contrariados en la adolescencia y una facilidad para la astenia podían ser factores de primer orden en su cosmovisión. Era clase media, era porteño, era colegio nacional, y esas cosas no se arreglan así nomás.”

Julio Cortázar
Rayuela (1963)

En este capítulo abordamos algunos de los conceptos teóricos clave para el desarrollo de este trabajo². Debido al carácter interdisciplinario del mismo, ésta es una tarea especialmente delicada, ya que debemos poner en diálogo marcos conceptuales de disciplinas o áreas de estudio que no suelen vincularse. Como requisito indispensable para lograr una interdisciplina fecunda, se impone entonces una discusión de las principales categorías conceptuales utilizadas, y la construcción de un mínimo marco común.

En primera instancia, nos ocupamos de los usos de los términos *cosmología* y *cosmovisión*. Ambos tienen una larga y compleja historia, y su uso no siempre ha sido ni consistente, ni claramente diferenciado. El objetivo es construir un uso teóricamente robusto de los mismos, que resulte fecundo para éste y futuros trabajos.

El concepto de *cosmovisión* es fundamental para nuestro trabajo por varios motivos. Uno de ellos es el uso generalizado del mismo en el campo de los estudios sobre las diversas concepciones de lo celeste (astronomía cultural); otro es el hecho de que este concepto ha sido adoptado por aquellos mocovíes que buscan construir un discurso dirigido a la sociedad blanca para plantear sus reivindicaciones étnicas, educativas y territoriales. Por ello creemos que es fundamental subsanar la ausencia, en

² Queda para el capítulo 4 el abordaje de las cuestiones relativas a la identidad y el liderazgo.

la literatura en castellano³, de una discusión amplia de los diversos usos del concepto de *cosmovisión* y otros términos emparentados como *weltanschauung*, *world view* y *visión del mundo*. Por ello nos detenemos particularmente en la forma en que se han forjado estos conceptos, enfatizando la idea de un conjunto de representaciones y modos de acción incorporados por la socialización básica y que presentan, constitutivamente, una sistematicidad laxa y borrosa. Se plantea además, la necesidad de utilizar el concepto de *cosmovisión* en un sentido amplio, que permita abarcar diversas formas de construir la experiencia humana de habitar el mundo, asentadas sobre otras concepciones de la persona y la corporalidad.

En este capítulo también intentamos distinguir entre *cosmovisión* y *cosmología*. El uso confuso de ambos términos, muchas veces pensados como sinónimos, lleva a importantes problemas. Planteamos como pueden subsanarse muchos inconvenientes reservando el término cosmología para las construcciones más explícitas y sistemáticas, en cuya conformación diversos “especialistas” detentan roles de primer orden. Vemos así *cosmovisión* y *cosmología* como los polos de un continuo, tanto más distanciados cuanto mayor autonomía haya conseguido en una sociedad un “campo intelectual”.

Las categorías *cosmología* y *cosmovisión* han padecido frecuentemente un uso que tiende a concebirlas como categorías que describen estructuras puramente intelectuales, completamente sistemáticas, uniformemente distribuidas en la sociedad y cristalizadas en el tiempo. En este capítulo se recurre a la articulación con los conceptos de *mitopraxis* (Sahlins 1988), y de *habitus* (Bourdieu 1997) para permitir una concepción más dinámica, flexible y ligada a las prácticas cotidianas de las formas de actuar y representarse el mundo. De este modo es posible introducir la historia en las *cosmovisiones* y *cosmologías*, abriendo la posibilidad de pensarlas como terreno de permanentes luchas simbólicas, involucrando procesos creativos, competencia de relatos, prácticas antagónicas y acuerdos basados en la ambigüedad simbólica (Gow 2001; Hill 1988b; Sahlins 1988, 2006; Turner 1975, 1980). Todo ello es abordado desde las especificidades de una sociedad predominantemente oral pero en contacto con los modos del discurso propios de las sociedades centradas en la escritura. Será desde esta perspectiva que se abordará la importancia de las *cosmovisiones*, las *cosmologías* y sus procesos de conformación, en la construcción identitaria.

³ En la literatura en inglés hay también una reducida cantidad de trabajos críticos sobre este concepto, a pesar de su frecuente empleo.

También discutiremos la forma específica en la que utilizaremos los términos *símbolo* y *mito* en este trabajo. Inscribiremos dicho uso en sus raíces teóricas, rescatando los aportes de Eliade, Otto, Ricoeur y Turner, y señalaremos la manera de integrar los mismos con una concepción de la acción social basada en los planteos de Sahlins y Bourdieu que ya hemos mencionado.

En la sección final del capítulo, discutimos la relevancia de las concepciones sobre lo astronómico en la construcción de *cosmovisiones* y *cosmologías*. En este marco ~~se sitúan~~ los aportes del área interdisciplinaria conocida como *astronomía cultural* (Iwaniszewski 1991). Se analizan las características centrales de la *astronomía cultural*, destacando su aporte a la comprensión de los modos en que las sociedades humanas se vinculan con los fenómenos celestes (Aveni 2003; Belmonte Avilés 2006; Ruggles 2001[2000]; Ruggles y Saunders 1993). Se delinea el proceso de construcción histórico de la astronomía cultural (Iwaniszewski 1991), dando cuenta de sus especificidades, de las líneas actuales de investigación, y de los desafíos que presenta.

1.1 *Weltanschauung, Visión del mundo, Cosmovisión*

En esta sección realizaremos un recorrido sintético por algunas de las más importantes contribuciones en la construcción del concepto de *cosmovisión*. El objetivo será procurar identificar los elementos fundamentales de esta categoría de análisis, situarla en el contexto del campo de investigación en el que nos movemos, y procurar una definición del término que, sin traicionar sus raíces y su historia, nos permita un uso ~~lo~~ más coherente y sistemático posible.

El término que da origen al de *cosmovisión*, es el alemán *weltanschauung*. Desde que el filósofo Wilhelm Dilthey inaugurara su uso, en las obras “Teoría de las concepciones del mundo” (Dilthey 1990[1911]), e “Introducción a las Ciencias del Espíritu” (Dilthey 1948[1914]), el término *weltanschauung* ha sido muy utilizado en las ciencias sociales y múltiplemente traducido.

Dilthey lo emplea para dar cuenta de que el vivir en un contexto cultural y social determinado funda intelectual, pero también emocional y moralmente, la experiencia del ser humano concreto. De esta manera se conforma una manera peculiar de ser en el mundo, de la cual son expresión todos los productos y acciones de dicho ser humano. Así dirá:

“Por la repetición regular de las experiencias particulares se forma en la convivencia y la sucesión de los hombres una tradición de expresiones de ellas, y éstas adquieren en el curso del tiempo cada vez mayor precisión y seguridad. Su seguridad se funda en el número siempre creciente de los casos de los que inferimos, en la subordinación de los mismos a generalizaciones ya existentes y en la comprobación constante. Y también cuando, en un caso particular, los principios de la experiencia de la vida no adquieren expresamente conciencia, actúan en nosotros. Todo lo que nos domina como costumbre, uso, tradición, se funda en tales experiencias vitales. [...]

Entre estas experiencias vitales se cuenta también el sistema permanente de relaciones en que está ligada la mismidad del yo con otras personas y los objetos externos.” (Dilthey 1990[1911]: 42).

En este sentido *weltanschauung* implica una concepción de la actividad intelectual como hecho social e histórico, que encuentra su contexto en el conjunto de la experiencia vital (Dilthey 1990[1911]: 91-92).

El término *weltanschauung* tuvo un rápido suceso en las ciencias sociales, en su forma alemana original o en diversas traducciones a otras lenguas. De esas traducciones, por razones de circulación se hicieron muy populares las anglosajonas *worldview* (adjetivo) y *world view* (sustantivo). Será particularmente la antropología norteamericana la encargada de difundir esta traducción del término. La preocupación por la forma en que son construidas socialmente concepciones generales sobre la naturaleza del mundo apareció muy tempranamente en la tradición antropológica norteamericana y básicamente siguió dos grandes tradiciones, fundadas en la obra de Franz Boas y Robert Redfield.

Boas extendería en los medios académicos norteamericanos las ideas, ya desarrolladas por los románticos alemanes Humboldt y Herder, sobre el lenguaje como un prisma a través del cual queda mediada la experiencia humana del mundo, de modo que los hablantes de diversas lenguas tienen diferentes *world views* (Luque Durán 2001: 489-541). Este concepto fue desarrollado particularmente por los lingüistas Sapir y Whorf. En términos del propio Sapir:

“El lenguaje es también una organización simbólica creativa, independiente y completa (...) que realmente define para nosotros la experiencia y esto lo hace a causa de su totalidad formal y a causa de nuestra proyección inconsciente de sus expectativas implícitas sobre el campo de la experiencia.” (Sapir 1931)

De este modo, todas las lenguas del mundo son representaciones o mapas parciales e inconscientes del mismo. Desde esta perspectiva una *world view* es un complejo entramado de:

“modelos cognitivos convencionales, valores, emociones, escenarios sociales, situaciones, estados de ánimo, esquemas mentales metafóricos y metonímicos, en definitiva, toda una configuración cultural y ética a través de la cual evaluamos o asumimos ciertos comportamientos, eventos y realidades” (Luque Durán 2001: 491)

Desde esta posición la *world view* de un grupo humano y la estructura semántica de su lengua están mutuamente implicadas.

Edward Sapir, en conjunto con Benjamin Lee Whorf, serán los que formularán estas ideas en un todo consistente, conocido como *principio de relatividad lingüística* o *tesis de Sapir-Whorf*. La idea central es que el lenguaje no es ya el vehículo del pensamiento, sino que lo canaliza. La experiencia humana, social y culturalmente mediada, se construye esencialmente a través de los hábitos lingüísticos de grupo humano en cuestión, aunque estos autores no hablan de un determinismo lingüístico.

Dentro de la tradición boasiana se incluyen los trabajos de Ruth Benedict y Margaret Mead. Un ejemplo de esta aproximación fue “Patterns of Culture” de Benedict (2005[1934]), en el cual, influida por la psicología de la gestalt, apunta a la identificación de un “tema general” que serviría de hilo conductor a cada cultura.

La otra tradición en la antropología norteamericana respecto al tema que nos ocupa es la inaugurada por Robert Redfield. Este autor comenzará a utilizar, en la década de 1940, el término *world view* (1941; 1967). De hecho lo hará objeto de numerosos trabajos, particularmente en el contexto de su labor en México y Guatemala (1952; 1953). Así definirá *world view* como:

“la imagen o perspectiva que es característica de un pueblo [...] la concepción que tienen los miembros de una sociedad acerca de las características y propiedades de su entorno [...] Cada cosmovisión implica una concepción específica de la naturaleza humana”. (Redfield 1953: 85)

Bajo la influencia de las ideas de Redfield, Sol Tax utilizará el concepto en sus estudios sobre la sociedad guatemalteca:

“Mediante la frase ‘world view’ quiero decir, por supuesto, ‘la aprehensión mental de la realidad’ la cual incluye todo conocimiento y creencia sobre la naturaleza y el hombre” (1941: 37)*⁴

Charles Leslie (1960) y Calixta Guiteras-Holmes (1961) siguieron también el uso de Redfield del concepto de *world view*. Irving Hallowell aplicará las ideas de Redfield al estudio de la sociedad ojibwa (Hallowell 1960, 1964). Michael Kearney (1975: 248) señala que este autor enfatizó la importancia de pensar una *world view* en el sentido de la concepción implícita del mundo social y natural que existiría a un nivel “subconsciente” sin que, normalmente, los actores sean capaces articularla concientemente.

Pero sin duda fue Clifford Geertz (1957), quien arribaría a la Universidad de Chicago poco después de la muerte de Redfield, quien impulsó el uso de *world view* de mayor influencia en la literatura antropológica. Él utiliza el término *world view* para referirse a los aspectos “cognitivos y existenciales” (Geertz 2003:118) de “una determinada cultura”. Reservando *ethos* para los aspectos “morales” y “estéticos”:

“En la discusión antropológica reciente, los aspectos morales (y estéticos) de una determinada cultura, los elementos de evaluación, han sido generalmente resumidos bajo el término ‘ethos’, en tanto que los aspectos cognitivos y existenciales se han designado con la expresión ‘world view’. El ethos de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja. Su world view es su retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad; es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad. La cosmovisión contiene las ideas más generales de orden de ese pueblo.”(Geertz 2003: 118)⁵

En la concepción de Geertz, *ethos* y *world view* se justifican mutuamente, ya que uno es el estilo de vida (dimensión normativa) implícito y ajustado a la visión del universo (dimensión existencial) que la otra representa. De este modo la conducta apropiada se transforma en “sentido común” debido a la congruencia entre *ethos* y *world view* (Geertz 2003: 89, 120). Geertz también destaca la necesaria cuota de irracionalidad que debe estar presente en toda *world view* en razón de su pretensión de dar cuenta de la estructura completa de lo real, cuestión que este autor liga al problema

⁴ En lo que sigue, todas las citas señaladas con asterisco (*) siguen mi traducción.

⁵ Hemos mantenido el término *world view* del original en inglés, para resaltar su uso, en lugar de utilizar la traducción *cosmovisión* que propone la versión en castellano citada, y de la cual nos ocuparemos más adelante.

del mal en el polo normativo (Geertz 2003: 129). En una línea similar, otro autor norteamericano, Anthony Wallace, dirá:

“[...] una world view no es meramente un producto filosófico de cada cultura, como una sombra, sino el verdadero esqueleto de suposiciones cognitivas básicas concretas, de las que cuelga la carne del comportamiento usual. Una world view, según esto, puede expresarse, más o menos sistemáticamente, en cosmología, filosofía, ética, ritual religioso, creencias científicas, y cosas así, pero ella está implícitamente presente en casi cada acto” (Wallace 1970: 143)*

En 1968 la Wenner-Green Foundation financió una conferencia sobre *world view*. En esta conferencia W. T. Jones presentó una suerte de “metamodelo” para abordar el estudio de *world views*. En su concepción una *world view* debería pensarse como un conjunto de “actitudes” con emociones y sentimientos asociados, conceptualizadas como “vectores de largo alcance” entre polaridades como: simplicidad/complejidad, estático/dinámico, etc.

Otro importante hito en los trabajos sobre *world view*, es la labor de Mary Douglas, especialmente en su trabajo “Símbolos Naturales” (1978), inicialmente publicada en 1973. Si bien ella utiliza el término *cosmology*, como lo señala Kearney (1975: 251), su forma de concebirlo (incluyendo supuestos implícitos sobre la naturaleza última de lo real) hace su tratamiento de gran relevancia para el estudio del concepto de *world view*. Esta autora intenta una tipología universal de las *visiones del mundo*, buscando mostrar los vínculos entre estos tipos y las formaciones sociales que las generan. Según Edgardo Cordeu (1998: 24-25) los criterios en la base de la tipología de Douglas son: el grado de integridad y la tendencia a percibir el poder centrado en la comunidad o en ciertos individuos. Por su parte Kearney (1975: 252-255) destaca que en continuación del trabajo lingüístico de Bernstein, Douglas utiliza sus dos oposiciones (familias de tipo posicional vs. familias de tipo personal; y códigos lingüísticos elaborados vs. códigos lingüísticos restringidos) generalizándolas para construir dos ejes de comparación: *grado de sistematicidad del sistema de clasificación* y *grado de control del grupo sobre el individuo*, para construir una tipología bidimensional. En el primer eje se puede ir desde la sistematicidad total, hasta la entera falta de normas de clasificación. En el segundo desde un control total hasta la completa autonomía. La idea es que sociedades que ocupan regiones contiguas del diagrama tienen *visiones del mundo* similares.

En el mismo sentido de proporcionar una sistematización del abordaje del estudio de las *world view*, Kearney (1984), ha buscado notas generales que pudieran utilizarse para un estudio comparativo, comenzando por revisar los estudios sobre el tema (Kearney 1975). Kearney piensa una *world view* como un conjunto organizado de supuestos cognitivos fundamentales sobre la naturaleza de la realidad, internamente consistente.

“[...] un macro-pensamiento culturalmente organizado: aquellos supuestos básicos de la gente, dinámicamente interrelacionados, que determinan buena parte de su comportamiento y sus tomas de decisión, así como organizan mucho del cuerpo de sus creaciones simbólicas” (Kearney 1984: 1)*

“[...] consiste en supuestos básicos e imágenes que proveen una más o menos coherente, aunque no necesariamente precisa, forma de pensar acerca del mundo” (Kearney 1984: 41)*

Para llevar adelante su intento de sistematización plantea una concepción de las *world view* basada en un enfoque proposicional, e hipotetiza que cada *world view* es un compuesto estructural de siete *categorías cognitivas básicas* o “universales”: *Si mismo, otro, relaciones, clasificación, causalidad, espacio y tiempo*. Grupos de personas, e incluso individuos podrían identificarse por variaciones en su *world view*, consistentes en variaciones en el contenido de los “universales”. Los “universales” estarían jerárquicamente estructurados en primer orden (*si mismo, otro*); segundo orden (*relaciones, clasificación, causalidad*) y tercer orden (*espacio y tiempo*). La construcción de estos supuestos “universales” resulta artificiosa. De hecho una de las críticas que ha recibido el intento de Kearney (Fernandez 1985), es la de descuidar los aspectos de la *world view* vinculados a las imágenes sensoriales y el rol de analogías, metáforas y metonimias en la construcción de la consistencia interna. La importancia de estos aspectos ha sido destacada en numerosos trabajos, como los de Laura Thompson sobre integración lógico-estética en la *world view* hopi (Thompson 1945), o el rol otorgado a las metáforas musicales en el trabajo de Ellen Basso sobre el universo kalapo (Basso 1981).

En castellano los términos *world view* y *weltanschauung* han sido traducidos básicamente de dos formas. Una de ellas es la traducción más literal, *visión del mundo*; la otra es el término *cosmovisión*. Este último es de hecho el utilizado preferencialmente

en la versión castellana del texto de Geertz arriba incluido. Pero resulta interesante destacar que en la primera aparición del término en este párrafo clave, el traductor vuelca la frase “[...] the cognitive, existential aspects have been designated by the term ‘world view’ ” utilizando ambas opciones castellanas: “los aspectos cognitivos y existenciales se han designado con la expresión ‘cosmovisión’ o visión del mundo”, donde *visión del mundo* funciona como glosa explicativa del término que será usado en el resto del texto: *cosmovisión*.

El empleo del concepto de “visión” en este término, se vincula a la asunción de que es este sentido el más importante a la hora de conformar una “visión de conjunto” de lo que nos rodea, y por ello es el más apropiado para dar cuenta de estas ideas implícitas sobre el conjunto de lo real. Pero como lo ha mostrado Walter Ong en sus trabajos sobre culturas orales y escritas, la escritura es responsable en buena parte de un sobredimensionamiento del rol de la vista. De hecho, el sonido cobra un rol mucho más importante en sociedades orales, en buena parte por su relación con la palabra. El oído permite la determinación de la interioridad de algo sin violarlo, y posee un carácter “armonizador” por oposición al carácter “discriminador” de la vista (Ong 1996: 74-77). La unidad que suscita el oído nos envuelve y rodea, en lugar de desplegarse delante como algo ajeno (Ong 1996: 77). Por esta razón, en nuestros usos del término *cosmovisión* tendremos muy en cuenta que en la construcción de estas visiones del mundo, potencialmente todos los sentidos pueden jugar un rol importante, y en las culturas orales el oído puede ser especialmente relevante.

El uso de *cosmovisión* está muy extendido en la antropología americana de habla castellana. De hecho fue utilizado muy tempranamente en los estudios sobre la región chaqueña. Así por ejemplo, Cordeu ya lo utiliza en su importante publicación dedicada a los mitos tobas (Cordeu 1969-70: 70, 72, 78, 170). Alfredo Tomasini (1969-70) lo usará también, citando como fuentes a Otto Zerries y Walter Krickeberg, por lo que también empleará el original alemán *weltanschauung*. En el trabajo citado, Tomasini utiliza expresiones como “cosmovisión chaqueña”, pero también, con un grado de generalización mayor, hablará de “cosmovisión de cazadores”. Alessandra Siffredi utiliza el término *cosmovisión* en diversas publicaciones (Siffredi 1976/80, 1985). Refiriéndose específicamente a los mocovíes, Buenaventura Terán utiliza el término *cosmovisión* (Terán 1996, 1998 -b), como también lo usa para el caso toba (Terán 1994).

En posteriores publicaciones, Cordeu desarrolla diversos aspectos del concepto de *cosmovisión*. Así por ejemplo, habla de tres aspectos constitutivos de toda *cosmovisión*: a) aseveraciones sobre los entes o fenómenos; b) afirmaciones sobre las clases de vínculos que los relacionan; c) suposiciones sobre la finalidad del cosmos (Cordeu 1998: 18-19). En esa misma publicación destaca que “la veracidad de los enunciados cosmovisionales no admite duda ni requiere validación” (Cordeu 1998: 19). Otro importante rasgo mencionado por este autor, es el hecho de que por un lado las *cosmovisiones* ven al mundo, “entendido como espacio potencial de la acción y la significación” (Cordeu 1998: 19) como algo esencialmente uno, sin que ello signifique la inexistencia de diversas “actitudes y estrategias cosmovisionales” (Cordeu 1998: 25), sino que estas variantes no son confrontadas desde el punto de vista del principio de no contradicción, sino que coexisten bajo cierta “indiferencia” o ambigüedad cognitiva, subsistiendo cada una en un determinado contexto, cada uno de los cuales aplica un “código cognitivo particular” (Cordeu 1998: 25). Cordeu menciona diversos autores que han destacado este aspecto (Bórmida, Griaule, Geertz, Reichel-Dolmatoff, Castaneda), y podríamos incluir en la lista las opiniones de Evans-Pritchard⁶. Inspirado parcialmente en la clasificación de Mary Douglas, Cordeu propone la existencia de dos grandes *estilos cosmovisionales* que integran en proporciones diversas distintos aspectos de las *cosmovisiones* de cada grupo (Cordeu 1998: 18). Se trataría de la polaridad formada por *cosmovisiones activas* y *cosmovisiones especulativas*.

Las *cosmovisiones activas* estarían centradas en la actividad y la transformación de un cosmos formado por un conjunto de entes diferentes y discontinuos, en el cual el afán de dominio y la ambición de preeminencia son los motores de lo real, y en las cuales el acontecimiento está por sobre el equilibrio.

Las *cosmovisiones especulativas* resaltarían el rol de de la armonía, pensando el devenir como una reparación paulatina de deficiencias previas, privilegiando la integridad sobre la causación y el poder.

⁶ La forma en que las representaciones y modelos involucrados son ordenados e integrados depende no tanto de una articulación propia de una lógica proposicional, sino de analogías y metáforas que se aplican en función de contextos de uso (en un sentido amplio del término) que evita que ciertos elementos entren en contacto y permite la existencia de “lógicas parciales” conectadas mediante mecanismos eficientes pero lo suficientemente borrosos para evitar “incompatibilidades flagrantes” (Evans-Pritchard 1993[1937]: 436, 438).

Dentro del campo de la astronomía cultural, Iwaniszewski (1994:11) sugiere que una pionera en el uso del término *cosmovisión* es la antropóloga mexicana Johanna Broda (1978). Esta autora lo utiliza en el sentido de:

“visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en el que sitúan la vida del hombre” (Broda y Báez 2001: 16)

Broda emplea *cosmovisión* con un sesgo que lo vincula especialmente a las representaciones acerca del medio en el que se ubica el ser humano (tanto el medio ambiente próximo como la estructura del universo en general).

Algo más tarde introduciría dicho término en el mundo académico de habla inglesa (Broda 1982). De hecho, en un peculiar giro de las circunstancias, puede encontrarse el uso de una adaptación del término al inglés (*cosmovisión*) en trabajos en dicha lengua (Hall 1991).

Es revelador que el uso del término *cosmovisión* se generalizara en ámbitos y contextos ligados al estudio de las representaciones de los aspectos “astronómicos” del mundo físico (Broda 1978, 1996; Dasso 1989; Faulhaber 2004; Medina 2000; Terán 1998 -b). De hecho el uso castellano de los términos *universo* y *cosmos* está muy vinculado a lo “astronómico”, con sus estrellas, planetas y galaxias, experimentado como el “espacio allá afuera”. Según la XXII edición del diccionario de la Real Academia Española de la Lengua (RAE 2003), el término *cosmos* tiene dos acepciones vinculadas al tema que nos ocupa. La primera “mundo (conjunto de todas las cosas creadas)” y la segunda “espacio exterior a la tierra”⁷.

Otro campo semántico muy importante en el uso castellano de los términos *universo* y *cosmos*, es el de los relatos sobre el origen y el fin de la realidad física, planteados desde la perspectiva de la astronomía y la física modernas. Son estas resonancias las que han llevado a un extendido uso del término *cosmovisión* en el contexto del estudio de las formas en que diversos grupos humanos comprenden los objetos “astronómicos”. Ello ha conducido muchas veces, tanto en el campo de la astronomía cultural como en el de la antropología, a un uso equívoco de esta palabra.

⁷ *Universo* tiene tres acepciones, la única vinculada a nuestro tema es la segunda, que es exactamente la primera acepción de *cosmos*. En inglés los términos *universe* y *cosmos* designan la totalidad de lo que existe (*cosmos* con el matiz de totalidad ordenada), pero puede tener un matiz “astronómico”: “a system of stars, planets, etc.” (Hornby 1995).

El antropólogo mexicano Alfredo López Austin utiliza el término *cosmovisión* en una forma más general y más cercana al sentido de *world view* y *weltanschauung*:

“[...] como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo que se integra como un conjunto estructurado y relativamente coherente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender racionalmente el universo.” (López Austin 1994: 13)

Para López Austin la *cosmovisión* es una creación social, conformada a lo largo de las generaciones, en la acción y la reflexión cotidianas (López Austin 2008: 26). Se trata de un proceso en gran medida inconsciente para los actores, que se depura en el transcurso de las interacciones entre los diversos individuos. Insiste también en la *cosmovisión* como sistema siempre en proceso e inacabado, por una razón fundante: su necesidad de ir dando cuenta de la realidad tal como se va presentando, con todos sus imprevistos. Se trata de la guía de nuestras acciones, formas de percepción, normas de conducta, y estructuras de pensamiento. López Austin también pondrá en primer plano el carácter no homogéneo de las *cosmovisiones*, su esencial heterogeneidad y dinámica permanente:

“[...] el conjunto no es sólo un complejo dialécticamente articulado, sino que es precisamente su conformación la que permite el diálogo social total, de la mayor armonía a la mayor discrepancia. La *cosmovisión* no es sólo una construcción de todos: es la palestra.” (López Austin 2008: 26)

En su importante trabajo “Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas” (López Austin 1988) este autor discute la enorme relevancia del cuerpo humano como modelo del cosmos en Mesoamérica.

Alicia Barabas (2006: 13) sigue en su trabajo sobre “religiones en Oaxaca” el concepto de *cosmovisión* de López Austin, sugiriendo que se trata de una “percepción del mundo”, “condicionada por la tradición”. Se trataría de una guía para la acción humana en todas las actividades.

En un reciente trabajo sobre arte, shamanismo y *cosmovisión* en Sudamérica, Carlos Martínez Sarasola define el término *cosmovisión* como “aproximación existencial que el indígena tiene acerca de la totalidad que lo rodea [...] así como las formas que adopta el hombre y la comunidad para relacionarse con él” (Martínez

Sarasola 2004: 24-25). Insistiendo en la profunda interrelación entre los aspectos cotidianos y las macroestructuras del universo en el caso de las cosmovisiones indígenas, debido a las profundas analogías que estos grupos establecerían entre ambos. En este sentido sigue de cerca las ideas de Ulrich Köhler que define *cosmovisión* como la síntesis estructurada de las ideas principales sobre la “forma y calidad del universo, de sus habitantes y de la posición del hombre dentro de ese sistema” (1980: 583) y que insiste en la importante influencia de la *cosmovisión* en la vida cotidiana, la organización social, los ritos, el urbanismo, etc. Esta misma corriente de uso del término *cosmovisión* se ha extendido en Argentina al ámbito de lo que se ha dado en llamar *educación intercultural*. Este es un hecho importante debido, entre otras cosas, a la influencia que dicho uso tiene sobre las comunidades a través de los talleres que organizaciones docentes como SUTEBA preparan para maestros aborígenes bilingües. Maestros mocovíes de la zona que estudiamos, como Juan Carlos Martínez, y Ricardo Mendoza, apelan al término *cosmovisión* en sentidos análogos a los presentados, utilizando para ello la palabra mocoví *qarayoxoc*, cuya traducción literal sería “nuestra visión de la vida”⁸. El concepto es entendido por estos maestros bajo la misma idea de sustrato fundamental de todo el hacer y pensar, fuente de los supuestos básicos en los que se sostienen sus concepciones sobre la educación, el territorio, la identidad y la acción política. Desde su perspectiva, la *cosmovisión mocoví* se caracterizaría por una “mayor *flexibilidad* y adaptación a la realidad” que la *cosmovisión blanca*, que ellos ven como más rígidamente estructurada, o, podríamos decir, juridicalizada.

Como hemos visto, el término *cosmovisión* y su familia de términos emparentados (*weltanschauung*, *world view*, *visión del mundo*), a pesar de ciertas vacilaciones y de un sesgo “astronómico” inducido por ciertas acepciones del término *cosmos*, parece en general ser usado en el sentido no de una teoría específica sobre algún tipo de entes en especial, sino como una serie de principios e imágenes comunes subyacentes que servirían de marco y de inspiración para conductas, modelos y teorías en todos los niveles. Es decir, se trata de una serie de supuestos muy básicos sobre la forma en que el mundo es, y el rol del hombre en el mismo. Pero lo más relevante es que el uso más propio del término se aplica no a elaboraciones explícitas, sino a supuestos compartidos de manera implícita, y con un grado de rigurosidad y sistematicidad variable. Su complejidad y resistencia al cambio las hace particularmente

⁸ Relacionado con *qara'asnanaxac*, que sería “visión” o “cómo miramos”.

propensas a integrar en su seno elementos contradictorios. En este sentido, como lo señalara Evans-Pritchard en su trabajo sobre los azande (Evans-Pritchard 1993[1937]), se trata más que de “dogmas”, de “comportamientos socialmente controlados”, verdaderas ideas atrapadas en la acción y gobernadas por una lógica de la acción, cuyos principios u “esquemas de acción y percepción” se captan y se incorporan como “sentido común” a partir de la interacción social:

“[...] al cabo de algún tiempo aprendí el lenguaje de sus pensamientos y aplicaba las nociones de brujería tan espontáneamente como ellos a las situaciones en que tales conceptos eran pertinentes.”
(Evans-Pritchard 1993[1937]: 85)

Debido a que es utilizado por mocovíes que interactúan con el ámbito académico nacional para dar cuenta del fundamento del modo “mocoví” de actuar y representarse el mundo, y al hecho de ser preponderante en el discurso de la etnoastronomía, utilizaremos el término *cosmovisión* por sobre los demás términos de esta “familia” de conceptos.

A pesar de las precisiones que hemos mencionado, en muchos trabajos el concepto de *cosmovisión* no es definido explícitamente y se utiliza como sinónimo de otro: *cosmología*.

1.2 Cosmología

Como lo señala Pablo Wright (2008: 127), el término *cosmología* fue introducido por Christian Wolff en su “Cosmología Generalis” (1731) como “ciencia del universo en general”. En ese sentido es utilizado usualmente en la literatura filosófica (donde de hecho se aplica a las especulaciones sobre el origen y naturaleza del universo de los filósofos presocráticos) y en la física.

Entre los antropólogos que trabajan en el área amazónica está muy extendido el uso del término *cosmología* para cubrir tanto construcciones explícitas como aquellas categorías implícitamente aprehendidas en la práctica (Albert y Ramos 2002; Descola 2005; Magaña 1989; Viveiros de Castro 1996, 1998, 2005). Lo mismo ocurre entre otros antropólogos que han utilizado las teorizaciones de los amazonistas (Hornborg 2004). Fuertemente influidos por el estructuralismo en la búsqueda de sistemas

sincrónicamente coherentes, y por las reformulaciones de esta búsqueda debidas a Philippe Descola, en el contexto amazónico ha dominado el uso de este término. Si bien en algún sentido ello es consistente con el énfasis dado en estos trabajos a la construcción explícita de sistemas simbólicos, en estos autores no se encuentra una distinción clara entre *cosmovisión* (o *world view*) y *cosmología*. Muchos textos de esta corriente tratan ambos conceptos como sinónimos (Hornborg 2004; Roe 1982). Así por ejemplo la definición de *cosmología* de Gerald Weiss, que Peter G. Roe utiliza: “el set completo de ideas sobre la naturaleza y composición del mundo o universo que está incluido en cualquier sistema cultural dado” * (Weiss 1975: 219). De hecho Weiss dirá que ningún individuo posee la totalidad del “sistema” que él describe, pero dado que piensa en términos de un sistema conceptual completamente consistente, debe resolver esto diciendo que cada individuo posee algunos aspectos del sistema completo:

“Ningún campá está familiarizado con todas las ideas y secuencias de ideas cosmológicas que sostienen los campá colectivamente. Sin embargo está claro que no se trata de que diferentes campas posean diferentes cosmologías, sino de que diferentes campas poseen diversas, parcialmente superpuestas, fracciones de una única cosmología” * (Weiss 1975: 227)

Roe señalará, sin embargo, que puede esperarse cierta variabilidad mayor en sociedades igualitarias, pero sostiene que bajo todas ellas subyace un sustrato común al que llama “metacosmología”, y agrega que hay que tener en cuenta la forma en que este sistema cambia con el tiempo (Roe 1982: 35).

Incluso, como lo señalan Guillermo Wilde y Pablo Schamber (2006: 21), en el esquema de Descola las *ontologías* o *cosmologías* se operativizarían en “*esquemas de praxis*”, en el sentido de “[d]isposiciones psíquicas, sensorio-motrices y emocionales, interiorizadas bajo la forma de *habitus* gracias a la experiencia adquirida en un medio social dado” (Descola 2001: 75). Como se ve no se establece una distinción entre *cosmovisiones* y *cosmologías*.

Pierre Chaumeil en su libro sobre el shamanismo yagua, enfatiza cómo en este grupo los shamanes, que él entiende como “exploradores de las zonas cósmicas” son los poseedores y creadores del saber “cosmológico” (Chaumeil 1998: 167). Si bien son otros los especialistas en la transmisión de los relatos míticos (“los que cuentan”), es la experiencia de los shamanes la que da vida y sentido a dichos relatos. Esta experiencia se basa en las vivencias recogidas durante sus viajes por los planos cósmicos, que sólo ellos pueden transitar y experimentar sensiblemente. Ello hace que cada uno de estos

especialistas tienda a desarrollar, según Chaumeil, una percepción más o menos personal del universo, fundada en sus experiencias. Pero este autor cree que estas experiencias y conceptualizaciones individuales son la personalización de una cierta *visión del mundo* o sustrato común (Chaumeil 1998: 167). Él insiste en la relevancia del hecho de que la experiencia del cosmos del shaman transmitida, por los relatos míticos es una experiencia personalizada y fuertemente “vívida”, experiencial y sensible, lo cual le permite constituirse en el verdadero cosmólogo de la sociedad yagua (Chaumeil 1998: 167).

En el caso de los trabajos realizados en el área chaqueña, es importante mencionar que Edgardo Cordeu utiliza tanto los términos *cosmovisión* como *cosmología* en su clásica publicación dedicada a los mitos tobas (Cordeu 1969-70: 70, 72, 78, 170), aunque no da una definición explícita de los mismos. En el caso de los trabajos de Ezequiel Ruiz Moras, se utiliza sobre todo el término *cosmología*, aunque a veces emplea *cosmovisión* como sinónimo (Ruiz Moras 2001), y lo mismo puede observarse en algún trabajo de Buenaventura Terán (1995a).

Wright utiliza en su exploración de las concepciones tobas sobre el mundo los términos *ontología* (en el sentido de inquisición sobre la naturaleza de la realidad) y *cosmología* (que junto con la *epistemología* formarían las dos ramas de la *ontología*) (Wright 2008: 33-42, 126-127). La definición de *cosmología* que emplea para su trabajo rebasa la dada por Wolff y los usos corrientes en la física y astronomía modernas, ya que se trataría de:

“[...] una serie de ideas acerca de la realidad, la cual puede o no aparecer ordenada sistemáticamente en una teoría nativa general.”
(Wright 2008: 127)

Creemos que el uso histórico (desde sus raíces en la antigua Grecia) y el actual uso en la física y la astronomía, sugieren que el término *cosmología* debería ser reservado para los sistemas acerca del universo y el rol del hombre en el mismo construidos de forma explícita, frecuentemente por ciertos individuos particulares (científicos, shamanes, sacerdotes, líderes). Por otra parte, la existencia de un término como *cosmovisión* para dar cuenta de los supuestos subyacentes mayoritariamente implícitos, y que son adquiridos en el proceso de socialización hace innecesario extender exageradamente el uso de *cosmología*.

Ciertamente una *cosmología* definida como proponemos surge del suelo común de una *cosmovisión*, que actúa como el sentido común básico sobre el cual puede

comenzar cualquier intento de conceptualización consciente. Pero una misma *cosmovisión* puede dar origen a diversos *sistemas cosmológicos*. Además, las *cosmologías* suelen ampliar los alcances de la *cosmovisión* que les sirve de sustrato y con el tiempo introducen modificaciones en ella.

No obstante ello, siempre existe un mínimo suelo común, sin el cual sería imposible que dicha *cosmología* tuviera éxito. En este sentido ya afirma Dilthey:

“[...] considerados históricamente, sus conceptos [los de los grandes genios metafísicos] sólo son medios auxiliares para la construcción y la demostración de su idea del mundo.” (Dilthey 1990[1911]: 61)

Julián Marías dirá, glosando este párrafo, que la idea del mundo es la base o supuesto sobre el cual se construyen los sistemas filosóficos (Dilthey 1990[1911]: 61, nota 19).

Diversos autores acuerdan con este uso de los términos *cosmovisión* (o su análogo *world view*) y *cosmología*. Kearney, por ejemplo dirá:

“Él aquí está hablando de cómo las proposiciones se articulan abiertamente en el sistema nativo, y por tanto en realidad está hablando de cosmología más que de cosmovisión, la cual por supuesto subsume la cosmología *per se*. Esto no es decir que la cosmovisión no puede ser una completamente conciente en la cual los diversos supuestos y sus conexiones sean todos explícitos. Pero la mayor parte de las veces no lo son.” (Kearney 1975: 257)

Fredrik Barth (1987) se ocupó particularmente del proceso de construcción de *cosmologías*, y en especial ha visto en sus *variantes internas* un punto clave para la comprensión del cambio cultural. Barth usa el término *cosmología* en un sentido un tanto impreciso, oscilando entre, por un lado, la idea de *cosmología* como sistema explícito de conceptos sobre el mundo y, por otro, lo que hemos llamado una *cosmovisión*, *visión del mundo* o como sugiere el propio Barth un “*paradigma*”. Pero Barth, consciente de este problema, debate si los sistemas que estudia deben compararse a nuestra cosmología académica o a nuestros paradigmas implícitos. En el caso específico de las comunidades que aborda, sugiere (Barth 1987: 71-73) que las “*cosmologías*” en cuestión no son sólo un discurso sobre el mundo “allá afuera” sino fundamentalmente una guía sobre el sentido de ese mundo y sobre cómo vincularse con él (con lo que podemos ver que se encuentra muy cerca del uso que Geertz hace del

término *world view*). Ello se acentúa cuando insiste en el hecho de que, en el caso que estudia, la “*cosmología*” es producida y reproducida en procesos sociales colectivos. Pero su empeño está en mostrar el rol que en estos procesos tiene la acción individual, particularmente la de los especialistas.

Creemos que el caso de Barth muestra claramente la raíz del uso oscilante de *cosmología* y *cosmovisión*. En sociedades en las que no existe un campo académico-intelectual suficientemente autónomo, la distinción entre la elaboración explícita de sistemas para pensar el mundo, particularmente focalizados en su comprensión intelectual, y los esquemas generales de representación-acción-valoración del mundo surgidos de la *lógica de las prácticas*, presenta siempre un grado variable de indiferenciación. Es por ello que nosotros utilizaremos *cosmovisión* y *cosmología* como polos de una gradación, reservando *cosmología* para los aspectos más explícitamente sistematizantes del pensamiento y la acción respecto al mundo, en los cuales los especialistas tienen un rol mayor; y *cosmovisión* para el polo más cercano a las *lógicas de las prácticas*. Tanto nuestros modelos académicos de estas *cosmovisiones*, como los modelos teóricos de algunos de los miembros de las propias comunidades estudiadas (las *cosmologías*) tienen con la *cosmovisión* el vínculo que un mapa tiene con el sentido práctico del espacio. La distinción más clara entre ellos (si bien es cierto que las *cosmologías* descansan en última instancia sobre *cosmovisiones*) está asociada al surgimiento de grupos sociales que monopolicen la tarea intelectual y hagan de ella el centro de sus actividades, logrando convertirla en un campo con creciente autonomía. Es la tensión entre una *relación práctica* y una *relación teórica* con el mundo, y su vínculo con la “*diferente distancia respecto a la necesidad*” (Bourdieu 2007: 30) que cada una implica, la que está detrás de esta gradación entre *cosmovisión* y *cosmología*. En este sentido cabe destacar la importancia de la introducción y generalización de la escritura en la generación de un discurso más “teórico”, es decir más *cosmológico* (Bourdieu 2007: 37). Ong hará notar las múltiples diferencias que engendra en este sentido la adquisición de la escritura. Así, por ejemplo, insistirá en el hecho de que el locus característico del pensar en una sociedad oral es el encuentro y el intercambio con otros, y ello debido a la dificultad de hilvanar sin un soporte escrito largas cadenas de pensamiento en soledad: “En una cultura oral, el pensamiento sostenido está vinculado con la comunicación” (Ong 1996: 40). El pensamiento es, en el contexto oral, una cuestión mucho más social que individual (Goody 1985: 55). En el caso que estudiamos esto es muy interesante, ya que observaremos como las fiestas, que actúan como

momentos de reunión, construcción de alianzas, conflictos, liderazgos y memorias comunes, son también eventos centrales en la conformación del pensamiento cosmológico.

Para nuestro interés es particularmente relevante la forma en que la confección de listas, tablas y otras clasificaciones que dependen de la escritura, implican modos de clasificación rígidos, con distinciones tajantes, que se apartan de lo común en los contextos orales (Goody 1985: 119-127). El mismo autor sugiere que las clasificaciones jerárquicas, en categorías no superpuestas, son características del contexto escrito (Goody 1985: 122-125), y favorecen la aparición de clasificaciones “descontextualizadas”. Algo similar señala Christopher Alexander (1969) en torno al diseño urbano espontáneo y su contraste con el diseño urbano planificado. Este autor muestra cómo en el fondo el patrón básico del diseño urbano planificado de la modernidad, descansa sobre una clasificación de los usos del espacio pensada en términos de “árbol”⁹, es decir clasificaciones con categorías jerárquicamente anidadas y tales que al mismo nivel no hay categorías superpuestas. Por el contrario, el patrón de uso espontáneo del espacio urbano y el crecimiento no planificado de ciudades sigue una lógica implícita en las prácticas cuyo análisis revela una estructura que el autor llama de “semirretículo”¹⁰, mucho más compleja y en la que un elemento puede estar en más de una clase del mismo nivel. Alan J. Bishop (1999: 71-73) sugiere que las taxonomías jerárquicas en forma de árbol son características de las culturas “occidentales”; encontrándose en sociedades “no-occidentales” modos de clasificación diversos, incluyendo modelos no jerárquicos, como el que llama “por aristas” cuyo elemento fundamental son parejas de categorías en contraste complementario, y en el que cada categoría forma parte de más de una de estas parejas. Goody sugiere que este tipo de contrastes reflejan el contraste entre oralidad y escritura.

Dicho esto, podemos indicar que el trabajo de Barth se centra en el polo “cosmológico”, en una sociedad en la que la distinción no es tajante ya que el cuerpo de especialistas en cuestión tiene una autonomía no muy alta. La preocupación de este autor es la forma en que la acción individual contribuye al proceso de cambio permanente de las *cosmologías* (y finalmente, por medio de ellas, en la *cosmovisión*).

⁹ “Una familia de conjuntos forma un árbol si, y sólo si, tomados dos conjuntos que pertenecen a la familia, uno está o bien contenido por entero en el otro, o bien separado por entero del otro” (Alexander 1969: 26)

¹⁰ “Una familia de conjuntos forma un semirretículo si, y sólo si, cuando se sobreponen dos conjuntos que pertenecen a la familia, el conjunto de elementos comunes a los dos pertenece también a la familia.” (Alexander 1969: 25)

Su propuesta incluye y supera el uso de conceptos como el *bricolage* levistraussiano y el rol asignado a la *creatividad* por Goody, ya que se ocupa también del uso y elaboración de *metáforas* en el proceso que el actor individual sigue al construir su performance ritual o mítica (Goody 1987: viii). Barth da mucha importancia al carácter analógico del lenguaje metafórico. Enfatiza cómo la *cosmología* se sostiene distribuida en diversas *subtradiciones*, localizadas en distintos lugares, que no deben ser pensadas como variaciones de un supuesto conjunto previo de ideas que obedecen a un supraorden organizador, sino en la clave del surgimiento de escuelas en la propia antropología, es decir, como el resultado de desarrollos históricos. También enfatiza la relevancia de los modos de transmisión del conocimiento cosmológico en sociedades predominantemente orales. Muestra el impacto que esto tiene al generar variantes en la transmisión generacional. El concepto del rol generativo del proceso de *subjetivación* por el cual el individuo se apropia de la "tradición" es un punto de vital importancia en el trabajo de Barth. Barth utiliza el modelo del novelista o el poeta para dar cuenta del modo de acción de los especialistas en su aporte a la creación cosmológica, aunque prestando atención a las diferencias que introduce la inexistencia de un soporte escrito, ya que en un contexto oral, quienes guardan el recuerdo son menos y al retenerlo en sus propios cuerpos, lo impregnan de sus emociones. Además el carácter "público" es distinto en estos contextos, y se incrementa la tendencia al secreto. En estos contextos, como señala Goody (1987: xi), la "reproducción" del conocimiento no es una repetición ni una lectura alternativa, sino una sentencia autorizada para los presentes, que luego la reelaborarán a su vez. De esta manera la tradición es una tradición siempre "actualizada", en la que se recuerda sólo lo pertinente para el presente, lo significativo hoy, en una estructura que lleva a pensarlo como si siempre hubiera sido así (Ong 1996: 48; 99). De hecho la actualización del recuerdo implica un encuentro entre quien recuerda y su auditorio, y Barth enfatiza la importancia de los intercambios de personas entre diversas comunidades en la dinámica de conformación de variaciones internas.

También destaca Barth el rol de ancianos, ancestros y muertos como depositarios privilegiados del conocimiento, y fuentes de autoridad sobre el mismo. Los especialistas pueden actuar según Barth tanto concientemente, clarificando o armonizando grupos de asociaciones de símbolos, o bien siguiendo una predisposición inconsciente. Los mecanismos por los que esto se instrumenta incluyen pequeños desplazamientos sucesivos de las connotaciones de los símbolos, o en la importancia relativa de los diversos niveles de significado de los mismos, o en el alcance y

aplicación de distintos esquemas lógicos internos. Pero, a pesar de la autoridad que detenta el especialista, no toda imaginación subjetiva del mismo se torna “cultura”, ya que requiere la aceptación y legitimación del grupo, lo cual obliga a situar este proceso en el marco de las relaciones de poder. Barth destaca como el lenguaje metafórico colabora en este proceso, mediante ligeros desplazamientos semánticos que permiten crear y legitimar innovaciones (Barth 1987: 29).

Barth usa el término *subtradición* en el sentido de “las ideas que miembros de una comunidad local o un grupo de lenguaje único tienen por verdaderas” (Barth 1987: 1). En este sentido una *tradición* sería el “flujo conglomerado de ideas y símbolos de una pluralidad genéticamente relacionada de comunidades intercomunicadas” (Barth 1987: 1). Matizando la importancia central que Barth otorga a la distancia espacial en el concepto de *subtradición* (debido a que en el caso que analiza éstas se construyen en torno a templos locales), y el énfasis puesto en los aspectos “intelectuales” de las *cosmologías*, utilizaremos esta terminología en nuestro análisis.

Por otra parte, es importante tener en cuenta que los mocovíes, así como muchos grupos aborígenes, viven desde hace mucho en un proceso de progresiva relación con la escritura, situados en los márgenes de una cultura predominantemente escrita. Este hecho es muy importante para nuestro estudio, como nuestras afirmaciones previas sobre el rol de la escritura pueden sugerir. Pero aquí queremos destacar la situación especial que en ese sentido constituye un “contacto parcial” con la escritura, o lo que Goody llama una *cultura escrita restringida* (1996b). Goody (1996b: 15) señala el rol que la cercanía y relaciones con los centros islámicos alfabetizados tiene en la estructura de la compleja cosmología dogon tal como Griaule la da a conocer en sus polémicos trabajos.

1.3 Habitus y mitopraxis

Como hemos mencionado, Clifford Geertz (1957) usa el término *world view* para referirse a los aspectos cognitivos y existenciales de una determinada cultura, reservando *ethos* para los aspectos morales y estéticos. Aunque ciertamente habla de sistemas simbólicos que articulan la mutua confirmación entre estos dos aspectos, creemos que hay que ser cuidadosos respecto a la separación entre los polos

“normativo” y “cognitivo” y con la idea de una articulación entre ellos mediada por un “sistema simbólico”.

Esta separación entre *ethos* y *cosmovisión*, entre aspectos normativos y existenciales es producto de la separación que la elaboración teórica en las sociedades occidentales, particularmente en el marco de la modernidad, ha hecho de estos ámbitos. Así, aunque se los presente como categorías implicadas en un proceso circular de imbricación mutua, como lo hace Geertz, en sociedades para las cuales el mundo en general está no sólo pleno de entidades, sino cualificado espacial y temporalmente por éstas y por las relaciones entre ellas, tal separación adolece de un defecto esencial.

Por otra parte el mundo tal como es prácticamente aprehendido, aún en la sociedad occidental, el mundo del “sentido común”, posee estas características de estar “moral y estéticamente cualificado”, y esta “textura” se aprehende por medio de la praxis socialmente situada de los individuos. Por tanto creemos que es necesario mantener unidas estas dos dimensiones y ligarlas al concepto de *habitus*, para captar el verdadero proceso en juego. Es más factible separar una dimensión normativo-valorativa de una existencial en el caso de las construcciones explícitas y con pretensiones de sistematicidad, conscientemente elaboradas sobre el sustrato de una *cosmovisión* subyacente, a las que llamaremos *cosmologías*.

Las *cosmologías*, que suelen ser elaboradas principalmente por individuos en posiciones de liderazgo y en lucha por él, son terreno de las luchas simbólicas por definir lo que el mundo es. La *cosmovisión* compartida (o un haz de *cosmovisiones* vinculadas) es el sustrato en que descansa la disputa entre estas *cosmologías*, el “sentido común” sobre el que se despliegan. Ciertamente las disputas a nivel *cosmológico* con el tiempo determinan reconfiguraciones de la *cosmovisión*, en términos de los resultados de las luchas simbólicas por la hegemonía. Ello es uno de los motores centrales del cambio en la *cosmovisión* de una sociedad.

Al pensar a la *cosmovisión* como algo fundamentalmente colectivo, inconscientemente elaborado y particularmente aprehendido por medio de la praxis social, a través de la trayectoria social de cada individuo, debe pensársela no como un conjunto consistente de normas o prescripciones sobre lo real. Se trata más bien de un haz de regularidades que pueden trazarse entre las prácticas y representaciones internalizadas y construidas por los individuos de una sociedad. Por ello hablar de *cosmovisión* o *cosmovisiones* es en principio posible, dependiendo de cuánto uno desee resaltar grupos de sub-regularidades dentro de regularidades más generales al interior de

una sociedad. Cuanto más diversas sean las trayectorias sociales posibles dentro de una misma sociedad, y por tanto mayor cantidad de *habitus* se constituyan, más amplio será el abanico de variaciones dentro del “sentido común general”. Y en tanto mayor cantidad de campos sociales se constituyan y más autónomos se vuelvan, tanto más se podrá hablar de “*cosmovisiones*” en el seno de una misma sociedad. Aún en ese caso creemos que se puede seguir hablando de una *cosmovisión* común, cuyos principios o regularidades generales serán tantos menos o más simples cuanto mayor sea la variabilidad interna, ya que cierto grado de regularidad general es necesario para la coexistencia de esos campos sociales y su interacción y su vínculo al mundo. Por otra parte, esas regularidades estarán dominadas por las lógicas del campo social más abarcativo y cuyas reglas articulan el resto, el que Bourdieu llama el “campo del poder”.

Pierre Bourdieu ha desarrollado una compleja teoría de la acción social donde el término *habitus* es crucial. Es en el prefacio que escribe para su traducción de la obra de Erwin Panofsky sobre el arte gótico (Panofsky 1967), donde encontrará la oportunidad de discutir este concepto, que lo ocupaba desde ya hacía cierto tiempo, dado que Panofsky había utilizado una reinterpretación del uso escolástico de *habitus* en su intento de analizar las analogías que percibía entre el arte gótico y la estructura de las *summas* escolásticas (Martínez 2007: 91-102), una suerte de “principios subyacentes que revelan la actitud básica de una nación, un período, una clase” (Panofsky 1962: 7)¹¹. Es interesante notar que estas ideas de Panofsky han sido interpretadas en términos de *world view* (Ranta 2004).

Debido a su rol central, los usos de Bourdieu de dicho término tienen una compleja historia, que de alguna manera reproduce el proceso de construcción de su esquema teórico en general. Por otra parte, el *habitus* bourdiano recoge una larga tradición en el pensamiento occidental sobre las formas en que individuo y sociedad se conjugan para dar lugar a la acción social y las ideas acerca del mundo. Ana Teresa Martínez, en un reciente trabajo (2007), traza la historia de los usos de los términos *habitus* y *ethos* y sus vínculos con las construcciones teóricas de Bourdieu. Creemos que esto nos permitirá articular dichas categorías con la de *cosmovisión*.

¹¹ Mi traducción.

El término *habitus* tiene sus raíces en el uso que Aristóteles hizo de la palabra griega *hexis* (del cual *habitus* es la traducción latina) en “Las Categorías”, en el sentido de estado o constitución (Martínez 2007: 45, 70-72). Para Aristóteles las disposiciones (*diáthesis*) son equilibrios transitorios y precarios entre opuestos, pero que con el tiempo pueden volverse durables, difíciles de erradicar, verdaderos *estados* (*hexis*). Los *estados* serían entonces un tipo especial de disposiciones, disposiciones durables, aunque no se trata de “automatismos” (Martínez 2007: 74).

Ligado con este uso del término *hexis*, Aristóteles utiliza *ēthos*¹² como manera de ser, maneras de percibir, que son la fuente de las formas de actuar en el mundo social, y *ethos*¹³ como “hábito, costumbre, domesticación, acostumbramiento” (Martínez 2007: 71, 78).

Aristóteles entiende que la *hexis* (de hecho las disposiciones en general) son en parte potencia y en parte acto. Se trata de una potencialidad que abre la posibilidad de actuar de cierta manera, que se adquiere por el ejercicio previo de esos modos de acción. Debido a ello las *hexis* no son una “potencia pasiva”, sino ya un primer grado de determinación que orienta la acción sin ser propiamente acción. Suponen una inclinación, no necesariamente movimiento (Martínez 2007: 77, 81).

El *habitus* aristotélico es desarrollado por Tomás de Aquino como una noción analógica para señalar “la interiorización de la acción humana y el punto de unidad de la multiplicidad de los actos en un principio inmanente al sujeto y permanente” (Martínez 2007: 45).

Émile Durkheim usará *habitude* como “[...] hábitos mentales en virtud de los cuales nos representamos los seres y los hechos bajo la forma de grupos coordinados y subordinados unos a otros” (Durkheim y Mauss 1901-1902: 72). Estas formas tendrían su origen en las formas en que son clasificados los miembros del grupo (sistemas de parentesco, etc.), por lo que el concepto de *habitude* sería la base para una sociología del conocimiento (Martínez 2007: 125). Por otra parte, Durkheim utiliza el término *ethos* traducido al francés como *moeurs* (del latín *mos*, *-ris*), en el sentido de formas de comportarse determinadas por el uso o las costumbres que configuran el carácter. La elección de esta traducción latina del griego *ethos* (en lugar de la otra posibilidad: *consuetudo*) refuerza en el uso durkheimiano el carácter social de *ethos* (Martínez 2007: 120-121).

¹² El carácter *ē* representa una e larga

¹³ El carácter *e* representa una e breve

Marcel Mauss utiliza explícitamente el término *habitus* como traducción del griego *hexis*, como un cuerpo de técnicas originadas en la razón práctica colectiva (Martínez 2007: 69-70).

Max Weber utiliza tanto los términos *habitus* como *ethos*. Podría decirse que en general los utiliza como sinónimos (Martínez 2007: 41-77), como el núcleo sobre el cual se funda una ética implícita. Cuando establece distinciones en su uso, suele darle a *habitus* un matiz que enfatiza el rol de las racionalizaciones a la hora de construir modos de vida coherentes (Martínez 2007: 52). Toma *habitus* en el sentido de disposiciones interiores, o conducta interiorizada que define modos de vida mediante la “racionalización práctica” (Martínez 2007: 45). *Ethos* lo utiliza en el sentido que corresponde al *ēthos* de Aristóteles, algo que pertenece al ámbito de las prácticas y no de la contemplación intelectual.

Otra fuente para el concepto de *habitus* en Bourdieu es el término *scheme*. Immanuel Kant utilizará este término en el sentido de un tipo de representaciones mentales que actúan como mediadoras entre los fenómenos tal como los perciben los sentidos y las categorías del entendimiento. Para Leibnitz el término será una suerte de esencia que da a cada mónada su carácter. El término funciona en contraste con el francés *schema*, que remite a la idea de una figura, en el sentido de una representación de un objeto o un proceso (como en “esquema corporal” como imagen mental que la conciencia se forma de su propio cuerpo) (Martínez 2007: 138-139).

El *habitus* bourdiano, como señala Martínez, es una suerte de historización de la concepción kantiana y una de-substancialización de la idea de Leibnitz. No se trata de un contenido, ni una “forma mental” sino de un “principio de formación” o una serie de “esquemas generadores”. Estaría ligado más a mecanismos de construcción de acciones y representaciones que a acciones y representaciones específicas. Se trata de una transposición analógica para resolver problemas similares en planos muy diversos de la realidad, o problemas diferentes en planos similares. Son principios generadores que se construyen sobre improvisaciones regladas, en forma análoga a los procedimientos de la poesía oral (Martínez 2007: 138-139). Estos esquemas generadores se construyen históricamente y se interiorizan por la práctica. Se trata pues de *schemes*, no *schemas*.

La teoría de la práctica de Bourdieu es un modelo teórico sobre el modo en que se generan las prácticas sociales. Por ello los *habitus* son en Bourdieu un sistema de disposiciones durables, estructuras estructuradas (por las prácticas) y estructurantes (de

las prácticas). Bourdieu entiende *estructura* como un conjunto de principios de organización de la acción, cuya sistematicidad está en las propias acciones, en las que hay regularidades, pero regularidades históricamente construidas. Los *habitus* integran todas las experiencias pasadas de los individuos y funcionan como una suerte de matriz de principios de percepción, apreciación y acción. Se trata de la idea de la existencia de regularidades en las prácticas humanas sin la necesidad de que éstas se funden en “principios jurídicos”, es decir, en un sistema conceptual previo en el sentido de un conjunto de “leyes”, tema ya abordado por Wittgenstein en sus análisis del lenguaje cotidiano. En este sentido debemos evitar lo que Bourdieu llama la “falacia escolástica” de suponer el “metadiscurso como el origen del discurso, lo metapráctico como el origen de la práctica” (Bourdieu 1997: 208)

Desde la perspectiva de Bourdieu, que el agente posea un *habitus*, significa que tiende a actuar desde un conjunto de saberes, preferencias y sentimientos, conformados en pasadas experiencias, que se han transformado en un principio más o menos estable de acción. El *habitus* es un “sentido práctico” o “sentido del juego” que permite a agentes actuantes y conscientes orientar su percepción de la situación, y elaborar respuestas adaptadas a la misma, como una suerte de “olfato” que les sugiere la forma de anticipar el desarrollo futuro a partir de la situación presente (Bourdieu 1997: 40). Bourdieu resalta que “[...] la lógica de la práctica [...] nunca es coherente sino en líneas generales” (Bourdieu 2007: 24), siendo su incompletitud es parte fundamental de su naturaleza.

“[...] coherente, pero sólo hasta cierto punto (más allá del cual dejaría de ser práctica) y orientada hacia fines prácticos, es decir la realización de anhelos, de deseos”. (Bourdieu 1997: 209)

Lo cual tiene como consecuencia inmediata la renovada importancia de aquellos rasgos que suelen ser ignorados al estudiarlas, como incoherencias, ambigüedades, contradicciones parciales y nebulosidades. De hecho, son estas “imprecisiones” las que le proporcionan su “practicidad” y por tanto su relevancia vital.

En ese sentido es muy importante tener en cuenta que al transcribir esta “lógica de la práctica” en un escrito como éste o mediante cualquier otro instrumento de objetivación, lo que se obtiene es un “modelo lógico” de una práctica que en realidad no lo tiene por principio generador. El modelo así construido debe ser entendido como la forma más coherente y simple de presentar el conjunto de los hechos observados y sus vínculos, pero que de hecho no es el origen de éstas: “[...] la práctica no implica –o bien

excluye- el manejo de la lógica que se expresa en ella” (Bourdieu 2007: 25).

Por otra parte, los *habitus*, al estar históricamente configurados por las prácticas, dependen de la trayectoria de cada agente en el espacio social. Por lo tanto, los “*habitus grupales*” son en realidad regularidades propias de trayectorias sociales afines.

Bourdieu hablará de *estrategia* y acción estratégica del individuo, porque el agente no es un simple ejecutor, sino que tiene una conducta con un cierto margen de imprevisibilidad, cuyas regularidades solo pueden visualizarse a posteriori, y no predecirse previamente. Por lo cual la noción bourdeana de *estrategia* no incluye sólo la conscientemente elaborada. De este modo, él propone usar el concepto de *acción estratégica* en lugar de la idea de un actor que sigue “reglas” (en el sentido de leyes), como forma de evitar caer en un abuso de la perspectiva propiamente escolástica o académica en el análisis de las acciones sociales en general (Bourdieu 1997: 208).

Acercándonos a la idea de *cosmovisión* o *visión del mundo*, desde la perspectiva de Bourdieu,

“la visión del mundo de un grupo o de una clase supone tanto como la homología de las visiones del mundo correlativa de la identidad de los esquemas de percepción, las diferencias sistemáticas que separan las visiones del mundo singulares, tomadas a partir de puntos de vista singulares y sin embargo concertados.” (Bourdieu 1972: 188)

En este mismo texto Bourdieu sostiene que la organización del espacio se hace a partir del cuerpo “como si el lenguaje de los órganos [...] fuera comandado por las estructuras míticas inscriptas en el lenguaje social” (253). La práctica introduce el mito “en las tripas” y “construye por ese proceso el gusto estético, la valorización moral, el sentido de las jerarquías, las maneras...todo aquello cuyo fracaso o ausencia puede producir reacciones violentas, primarias, somáticas”. En ese sentido el *habitus* es el mito “internalizado”, como “disposición durable del cuerpo y por ello del sentir y pensar” (253). Ello ocurre a partir de la comprensión práctica que tienen los agentes de la equivalencia global de diversas situaciones, a las que les aplican sin hacer una homología explícita, los mismos esquemas de percepción-acción, o “transfieren de una a otra las mismas secuencias [de acción] ritualizadas”(Bourdieu 2007: 28).

“La creencia práctica no es un “estado del alma” o, menos todavía, una suerte de adhesión decisoria a un cuerpo de dogmas y doctrinas instituidas (“las creencias”), sino, si se me permite la expresión,

un *estado del cuerpo*.” (Bourdieu 2007: 111)

El enfoque de Bourdieu nos ayuda a evitar caer, por vía del uso del concepto de *vision del mundo* o *cosmovisión*, en una substancialización de las actitudes o preferencias de un grupo, como si estuvieran inscriptas de una vez y desde allí cristalizadas en una suerte de esencia. Como el mismo lo señala:

“[...] hay que evitar transformar en propiedades necesarias e intrínsecas de un grupo [...] las propiedades que les incumben en un momento concreto del tiempo debido a su posición en un espacio social determinado.” (Bourdieu 1997: 15-16)

Marshall Sahlins hablando de las sociedades indígenas de las islas del Pacífico en el contexto de la expansión del sistema capitalista y su lógica, habla de que se da en estas sociedades sometidas a tan bruscos cambios una “continuidad cultural” pero que tal vez “la mayor continuidad puede consistir en la lógica del cambio cultural” (Sahlins 1990: 96), insistiendo en que continuidad no es inmovilidad. Como Bourdieu, Sahlins también ve en los “esquemas culturales” construcciones históricas, cuyo mecanismo central es la práctica cotidiana, “la cultura se ve históricamente alterada en la acción”, y la “‘estructura’ -las relaciones simbólicas del orden cultural- es un objeto histórico” (Sahlins 1988: 9). Así como Bourdieu enfatiza el rol de los efectos estructurales en estas transformaciones, Sahlins pone de relieve la “creatividad de los individuos”, aunque sin desconocer cada uno el aspecto opuesto. Por eso creemos que sus perspectivas pueden ponerse fecundamente en diálogo, como lo sugiere el propio autor (Sahlins 1988: 44).

Sahlins enfatiza como la acción individual somete al riesgo a las categorías culturales al ponerlas en acción en contextos históricos específicos (lo que él llama *estructura de coyuntura*, y que –dado que se trata de un proceso- podría llamarse *estructuración coyuntural*) (Sahlins 1988: 14-15). Esto genera cambios debido por un lado a lo inesperado del mundo, y a la forma en que lo real excede siempre las ideas que el hombre se forja sobre el mismo; y, por otra parte, a las formas en que cada individuo, en función de su particular perspectiva y su poder social para imponer sus interpretaciones, encarna concretamente las mismas categorías y representaciones. Este proceso de transformación en la práctica es lo que llama *revalorización funcional de categorías* (Sahlins 1988: 10-11), concepto que creemos fundamental para entender las *cosmovisiones* como históricas y dinámicas. Este autor insiste en que el encuentro

contradictorio entre las ideas, las personas y las cosas es el motor del cambio. Mecanismos como la metáfora, la analogía, la abstracción y la especialización entran en juego en estos procesos.

Sahlins comenta que “en su representación más abstracta, que es la cosmología, las categorías se ponen en movimiento; se despliegan en el transcurso del tiempo en un esquema global generador de vida o de reproducción cultural y natural” (Sahlins 1988: 15). Sugiriendo que nuestra forma de pensar las *cosmologías* debería incluir la “diacronía interna”, en lugar de pensarlas como estructuras sincrónicamente coherentes a la manera de Sasure (Sahlins 1988: 16).

“[...] el concepto antropológico de ‘estructura’ no rinde el máximo de utilidad cuando se lo presenta, al estilo de Sasure, como un conjunto estático de oposiciones y correspondencias simbólicas. En su representación global y más vigorosa, la estructura es un proceso: un desarrollo dinámico de las categorías culturales y sus relaciones [...] el sistema tiene una diacronía interna (estructural), temporal y cambiante por naturaleza. [...] esta diacronía estructural y reiterativa, entabla un diálogo con el tiempo histórico, como un proyecto cosmológico para abarcar el acontecimiento contingente” (Sahlins 1988: 83)

Como lo hemos discutido, las concepciones y modos de acción incorporados como *lógicas prácticas*, que conforman una *cosmovisión*, son enormemente relevantes en la construcción de una identidad. O si se prefiere, las formas en que se ordena o clasifica el universo descansan sobre los mismos *habitus* de base que aquellas que se utilizan para clasificar a los grupos humanos y sus relaciones. En todos estos casos se advierte que hay algunos puntos generales que se repiten y similitudes entre los aportes recientes en los campos de estudio respectivos. El actual interés, en los estudios sobre la identidad étnica, por el concepto de frontera étnica y de relaciones interétnicas como constitutivas de la identidad¹⁴ tiene su correlato en las discusiones sobre la forma en que el cosmos es organizado y el espacio y el tiempo clasificados y demarcados. En ambos casos es fundamental el rol de la frontera, y la necesidad de un concepto amplio de las mismas (que incorpore a fronteras permeables y porosas, que cambian con el tiempo, y con límites borrosos) que de cuenta de las variantes realmente existentes. Como lo indica Bourdieu, una visión del mundo es una división del mundo, una clasificación del mismo que introduce límites. Y con ellos la necesidad de reunir a los separados por ese límite, para asegurar la reproducción social (Bourdieu 2007: 331-336; 352).

¹⁴ Exploraremos con más detenimiento estas ideas en el capítulo 7.

Un elemento del discurso cosmológico que parece encontrarse muy extendido, y que podemos encontrar en el grupo que estudiamos, es la idea de un cosmos centrado en el “nosotros” étnico. Esta idea de vivir en el centro del cosmos, y de que los ajenos viven en la periferia del mismo es la expresión cosmológica de la lógica que anima las oposiciones étnicas (Tuan 2007). El centro actúa como lugar de origen de un sistema de referencias que estructura el mundo (Eliade 1994 [1957]: 26).

1.4 Símbolo y mito

Los elementos básicos con los que se construyen *cosmovisiones* y *cosmologías* son los *símbolos*. Hacemos esta afirmación en la línea de una de las formas de uso de los términos *símbolo* y *signo*. En oposición a la manera en que éstos suelen ser empleados por teólogos y lingüistas (en especial desde Saussure), seguiremos el uso que emplean Marshal Sahlins y Victor Turner (1975: 151-152), y que Sahlins llama “uso norteamericano” (Sahlins 2006: 65, nota 1). Este es el usual en la tradición clásica y medieval, en filosofía y en historia de las religiones (Durand 1995: 84).

En esta perspectiva el *símbolo* es “natural” y plurívoco; y el *signo* convencional y unívoco¹⁵. Etimológicamente el término *símbolo* remite a las dos mitades de un objeto que permite a dos personas, una en posesión de cada mitad, reconocerse. Así el *símbolo* implica un significante concreto y sensible que remite, “naturalmente”, a algo ausente e imposible de percibir, a un significado que no está unívocamente determinado ni tiene contornos precisos. El significante revela toda una “red” de significados por una suerte de “resonancia” que los asocia “naturalmente” con él. Gillbert Durand dirá: “El símbolo es por consiguiente una representación que hace aparecer un sentido secreto: es la epifanía de un misterio”(Durand 1995: 84).

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

¹⁵ Lo opuesto ocurre en la tradición lingüística y teológica.

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

Por otra parte, Turner (1975: 155-156) sugiere que puede verse el campo semántico de un *símbolo dominante* como *polarizado*, en un *polo ideológico o normativo* y un *polo sensorial*. El primero estaría ligado a principios y valores éticos, doctrinas religiosas y políticas, valores familiares, moral, reglas de organización social, etc. El segundo se vincularía con experiencias y fenómenos vivenciados corporalmente, ligados a poderosas emociones. La conjunción de estos dos polos en los *símbolos dominantes* les conferiría su capacidad de ligar las normas sociales a fuertes emociones en cada individuo, a través de las acciones por medio de las cuales vive los *símbolos*. El proceso sería de carácter “metafórico” en el sentido de la puesta en contacto o interacción entre contextos (Turner 1975: 156). Creemos, como ya se ha sugerido antes, y parcialmente retomaremos en esta sección, que el concepto de *habitus* es capaz de dar cuenta de la forma en que la dinámica entre estas dos “polaridades” se establece y de los mecanismos concretos de su incorporación, que finalmente tiene por resultado la construcción de un cuerpo, unos sentimientos y un mundo con una textura “normativa”.

Entendiendo *símbolo* de este modo, un largo debate se ha dado en torno a la “naturalidad” del vínculo entre significante y significado. Paul Ricoeur (Durand 2000; Ricoeur 1969; 1970, 1982[1960]; Wright y Ceriani Cernadas 2007) señala la existencia de dos tendencias opuestas en la interpretación del *símbolo*: la que denomina

arqueológica o *de la sospecha* (Freud, Marx, Nietzsche, Lévi-Strauss) y la que llama *escatológica* o *de la reminiscencia* (Otto, Van der Lew, Eliade, etc).

La primera buscaría el desenmascaramiento de la mistificación de la falsa conciencia, se ocuparía de encontrar aquello que los símbolos esconden (su *arqueología*). De este modo mostraría que la aparente autonomía de los símbolos que se “revelarían por sí mismos” es una ilusión.

La segunda se dedicaría a prestar oído a eso que los *símbolos* comunican como revelado desde una exterioridad al sujeto, que es lo que les confiere su aura *numinosa*. Vale decir que se encargaría de la finalidad a la que apuntan los *símbolos* (su *escatología*). Se trataría de un mensaje pre-conceptual, que apela a metáforas sensibles (Panikkar 2005: 212).

Ricoeur (Durand 2000: 118-119; Ricoeur 1969; Wright y Ceriani Cernadas 2007: 24) propone una comprensión dialéctica de estas tendencias, a las que ve como complementarias.

Ya Turner (1975: 151) indica, adaptando la definición del Oxford English Dictionary¹⁶ al uso antropológico, que la “naturalidad” del *símbolo*, que según dicha definición descansa en un “consenso común”, es un hecho que se da en un específico marco cultural. Del mismo modo, opina que los mecanismos de asociación y analogía con que opera el *símbolo* también están culturalmente limitados. Pero dentro de un dado contexto cultural específico este “consenso” daría a los *símbolos* una “naturalidad” que el *signo* no tiene. Creemos que esto da cuenta adecuadamente del carácter “natural” del *símbolo* y sus diferencias con el *signo*. Pero, no obstante, parece necesario ahondar en el mecanismo de conformación de dicho consenso. En este sentido, la obra de diversos autores (Merleau Ponty, Le Breton, Giddens) sugiere la importante relación que lo que Bourdieu llama la *lógica de la práctica*¹⁷ debe tener con los *símbolos*, y en especial con la “naturalidad” del vínculo entre significados y significantes.

La *lógica de la práctica* es ciertamente una experiencia pre-lingüística, que es vivida como connatural al mundo, y que instaura una *cosmovisión* en el sentido en que hemos tratado al término en este trabajo, una *hexis corporal* y un *ethos*. Este carácter de

¹⁶ “A thing regarded by general consent as naturally typifying or representing or recalling something by possession of analogous qualities or by association in fact or thought.”

¹⁷ Ese *espacio de regularidades difusas*, propio de la experiencia concreta del existir, tal como es construida socialmente por los *habitus* inscriptos en el cuerpo a través de las trayectorias sociales de los agentes.

la *lógica de la práctica* recuerda directamente la naturaleza pre-lógica, sensible y vinculada a la experiencia directa del ser de la realidad que se atribuye al lenguaje simbólico por oposición al conceptual en la tradición *escatológica* (Panikkar 2005: 50-51; 98-99). Creemos que el análisis de la construcción de las *lógicas de la práctica* permiten anclar el “silencio” que sostiene a las palabras del que dan cuenta los trabajos de Eliade y al que remitiría el *símbolo*, ligado a las experiencias directas y corporales del existir, previo a la reflexión del *logos*. De hecho Ricoeur mismo sugiere este camino al hablar del *símbolo* como de lo que se ubica en la frontera entre *bios* y *logos* (Ricoeur 1969: 72). Y es oportuno recordar que *bios* es la vida individual e históricamente constituida¹⁸.

En qué sentido esta experiencia del mundo construida socialmente nos permita un acceso a la realidad última del ser, es decir, cual sea el valor ontológico de dicha experiencia y cuáles y de qué naturaleza son sus invariantes (de existir) no es asunto que discutamos en nuestro trabajo. Sólo diremos que la existencia humana es una construcción cultural y social, y aunque muchas son las variantes de dichas construcciones, no parecen infinitas.

De modo que, a los fines de nuestro trabajo, llamaremos *simbólicas* a aquellas dimensiones de las prácticas y las representaciones¹⁹ que remiten a un sentido que, en un contexto social determinado resulta “natural” y no arbitrario, descansando sobre una experiencia previa a la verbalización, del dominio de la experiencia corporal y las *lógicas de la práctica*. Su *naturalidad* en un contexto específico es por tanto un resultado de que los *símbolos* responden a la *cosmovisión* aprendida corporalmente a partir de la propia mimesis cotidiana de esquemas de percepción y acción; y transformada por tanto en *sentido común*. Su polisemia y *borrosidad* se corresponde al carácter destacado por Bourdieu de no completitud de las *lógicas de la práctica*, carácter difuso que tiene un rol central. Su conexión con lo pre-verbal de la experiencia humana del existir muestra el carácter de *epifanía* de un misterio que posee, su *numinosidad* y su valor existencial.

“no habiéndose constituido jamás en principios explícitos, no pueden producir sino una necesidad no buscada, y por ende

¹⁸ Por oposición a *zôê* como la vitalidad no calificada, la pura materia viviente inespecífica.

¹⁹ Junto con Bourdieu (2007) creemos fundamental pensar no tan sólo en *símbolos*, ni incluso en *sistemas o complejos simbólicos*, sino en *prácticas simbólicas*.

necesariamente imperfecta, pero también un poco milagrosa, y muy próxima en ese sentido a la de la obra de arte” (Bourdieu 2007: 28)

Destacamos por otro lado, con Bourdieu, que los *símbolos* cobran su valor en el contexto del conjunto de los mismos y no aisladamente, aunque dado el carácter fluctuante e incompleto de este conjunto, no debe otorgarse a este sistema de oposiciones el carácter de completitud lógica de un sistema de signos saussureano.

En cuanto al estudio de los aspectos *numinosos* o *sagrados* de lo simbólico, creemos que el reconocimiento de la enorme relevancia fenomenológica de estas categorías, estudiada por Rudolph Otto y Mircea Eliade, es de central importancia para dar cuenta de las concepciones de las comunidades mocosvíes que estudiamos. Otto (2008[1936]) resaltó la experiencia de sobrecogimiento que invade al hombre en el encuentro con lo que es experimentado como totalmente otro. Lo *sagrado* es para Otto lo irreductible, lo que no se puede concebir ni entender y que no es “familiar”. Se trata de lo extraordinario que maravilla y sobrecoge. Es aquello que se manifiesta como plenamente potente y en cuya comparación el hombre se percibe como radicalmente falto de potencia y dependiente. Ante lo *sagrado* el ser humano se sentiría simultáneamente atemorizado y fascinado. Eliade (1994 [1957]) retomará el análisis de Otto²⁰, pero sugerirá la necesidad de tener en cuenta tanto los elementos racionales como los irracionales de la experiencia de lo sagrado. Se concentrará particularmente en las manifestaciones de lo sagrado, sus irrupciones o *hierofanías*. Definirá a lo *sagrado* por su relación de oposición con lo *profano*, concibiendo estos polos como dos modalidades del ser en el mundo (Eliade 1994 [1957]: 18).

Dos grandes críticas se han hecho al trabajo de Otto y Eliade. Por una parte se los ha acusado de ahistoricidad, y por la otra de extremar el contraste entre *sagrado* y *profano*. Eliade afirma que su énfasis en los elementos comunes de la experiencia de lo sagrado no es un desconocimiento de sus variaciones históricas y geográficas, ni una negación del carácter cultural de la construcción de esta experiencia. Para él se trata sólo de una elección analítica que busca poner de manifiesto las notas comunes de estas vivencias (Eliade 1994 [1957]: 22-23).

Otto hace mención a que la experiencia de lo sagrado se funda en unas “*disposiciones*” previas que el estímulo externo activa (Otto 2008[1936]: 135-139).

²⁰ Nos dirá, por ejemplo, que “lo *sagrado* equivale a *potencia* y, en definitiva, a la *realidad* por excelencia. Lo sagrado está saturado de ser.” (Eliade 1994[1957]: 20).

Concibe estas *disposiciones* en el sentido de la *potencia* aristotélica. Las entiende como *predisposiciones* para determinados tipos de acción. Su idea sobre las *disposiciones* es ciertamente teleológica, substancialista y muestra una tendencia al ahistoricismo, ya que depende de Aristóteles, Leibnitz y Kant. Pero es posible, pensando en una teoría de las disposiciones tomada de nuestra discusión del concepto de *habitus*, introducir a la historia y des-reificar el tratamiento de las mismas. De este modo podremos utilizar las ideas fenomenológicas de Otto y Eliade contextualizándolas y armonizándolas con una concepción de la construcción de la persona ligada a su trayectoria social y el concepto de *habitus*.

Como sugiere Alicia Barabas:

“[...] los actores sociales que viven un lugar como numinoso e hierofánico, lo conciben como sagrado porque responde a unas representaciones culturales inconscientes pero reguladoras.” (Barabas 2006: 54)

En cuanto a la oposición radical entre *sagrado* y *profano*, creemos que responde en parte a una específica concepción del cuerpo, el espacio y la identidad. O si se prefiere, a una lógica de la práctica subyacente que ordena los modos de construir clasificaciones y fronteras que separen un *nosotros* de un *otros*. Por ello creemos que grupos en los que se encuentran concepciones diferentes del espacio, más porosas y flexibles, tendrán también otras miradas sobre la identidad y sobre lo numinoso.

Teniendo en cuenta estas salvedades, consideramos que es posible usar fecundamente la categoría de lo *sagrado*, cuando la evidencia etnográfica muestre su pertinencia, y buscando las formas específicas en que es construida en cada caso.

Una categoría específica de *hierofanías*, las *kratofanías* son muy relevantes en la *cosmovisión* de la que nos ocupamos, debido a la centralidad en ella del *poder* y su gestión. Discutiremos con detalle la idea de *kratofanía* y su adaptación al caso chaqueño en el capítulo 4.

Uno de los elementos a los que se suele prestar especial atención en los estudios sobre cosmologías y cosmovisiones, es el constituido por aquellos relatos en los que se cuenta cómo la acción de poderosos seres dio forma al mundo, y la manera en que se

estableció el comportamiento de los seres humanos. Siguiendo uno de los usos más frecuentes del término²¹, llamaremos *mitos* a estos relatos. Entendiendo por ello que:

“el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, en el tiempo fabuloso de los ‘comienzos’. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es pues, siempre el relato de una ‘creación’: se narra como algo ha sido producido, ha comenzado a ser. El mito nos habla de lo que ha sucedido *realmente*, de lo que se ha manifestado plenamente” (Eliade 1994[1963]: 12)

Es decir, el *mito* es una narración ejemplar sobre la forma en que alguna realidad ha venido a ser. Es por tanto entendida como una revelación de la realidad más profunda de la naturaleza del mundo, y sobre el correcto modo de ser del mismo. Es importante recordar que esta narración, en tanto *mito*, no es un simple decir, sino que es pensada como una palabra siempre efectiva, que reactualiza y recrea lo nombrado y otorga poder sobre ello.

Utilizando esta definición, los relatos mocovíes sobre el *tiempo de los antiguos*, llamados *lo 'leentaxan*, podrían denominarse entonces mitos.

1.5 El rol del cielo: La astronomía cultural

En el estudio de *cosmovisiones* y *cosmologías*, las ideas y prácticas respecto de lo celeste o lo astronómico han jugado un rol importante. De hecho más de una vez se ha sugerido la importancia de la observación de los astros para el surgimiento de las experiencias religiosas (Ries 1995: 44-45) o del concepto de un “orden natural” (Boido 1998; Pérez Jiménez 2000). Pero estas afirmaciones han sido hechas en general sin el apoyo de un estudio específico de las formas en que los hombres construyen sus cielos. Será la *astronomía cultural* el área interdisciplinaria que se ocupará sistemáticamente de las formas en que las diversas sociedades se vinculan con lo celeste. Es en el marco de dicho tipo de estudios que se inscribe nuestro trabajo.

²¹ Ciertamente *mito* es uno de los términos más polisémicos de las ciencias sociales. Su uso tiene numerosas variantes, cada una sustentada en una particular mirada sobre las formas en que los grupos humanos se vinculan entre sí y con el universo

En los años noventa Iwaniszewski (1994) y Ruggles (1994) proponen el uso del término *astronomía cultural*, como un paraguas que englobe varios campos afines. Para ellos la *astronomía cultural* incluiría cualquier tipo de estudios o líneas de investigación donde se relacionase a la astronomía con las ciencias humanas o sociales. La *astronomía cultural* es una perspectiva que intenta pensar las concepciones que los seres humanos de diversas culturas se han ido forjando sobre el cielo, las preguntas que le han hecho y las respuestas que se han dado, en el marco del conjunto de sus formas de conocer y actuar en el mundo (Aveni 2003; Belmonte Avilés 2006; Ruggles 2001[2000]; Ruggles y Saunders 1993). Éste es el término más empleado en la actualidad, considerándose a la arqueoastronomía, la etnoastronomía, la historia de la astronomía y la astronomía popular como subcampos. La astronomía cultural es una verdadera astronomía antropológica, que por sus características requiere indefectiblemente del trabajo interdisciplinario de astrónomos, antropólogos, arqueólogos, historiadores, arquitectos, sociólogos, etc. La astronomía cultural ha ido desarrollando progresivamente su metodología de estudio, característicamente interdisciplinaria (Murray 2001 [2000]).

Sus orígenes tienen varias fuentes, que se fueron ensamblando en dos grandes tradiciones, una europea y otra americana (Aveni 1986, 1989; Iwaniszewski 1991). En América, el astrónomo Friedrich Karl Ginzler (1850-1926) y el físico Damian Kreichgauer (1859-1940) comenzaron a tratar en forma sistemática y como un campo en sí mismo a la astronomía de las grandes civilizaciones mesoamericanas. En Europa, la disciplina nació formalmente en con dos trabajos del famoso astrónomo inglés Sir Norman Lockyer: *El alba de la astronomía* (1894), un estudio sobre los monumentos egipcios y *Stonehenge y otros monumentos británicos considerados astronómicamente* (1906), que aborda los conocimientos astronómicos implícitos en los megalitos ingleses. Pero serán los trabajos de Gerald Hawkins (Hawkins 1968; Hawkins y White 1965) los que despertaron un intenso debate sobre el alineamiento astronómico de los megalitos (Atkinson 1966, 1975).

En la década de 1970, el trabajo de Chesley Baity (1973), introdujo los términos etnoastronomía y arqueoastronomía, y sirvió para comenzar un debate más profundo sobre los supuestos metodológicos y teóricos de estas disciplinas. Además favoreció su vinculación con los debates de la antropología y la arqueología en general.

Una serie de conferencias interdisciplinarias sentaron las bases, a uno y otro lado del Atlántico, de un trabajo interdisciplinario consensuado. En Europa se trató especialmente de la conferencia *The place of astronomy in the ancient world* (1974) y del trabajo de algunos importantes especialistas como Clive Ruggles (de las ciencias de la computación), con énfasis en el uso de métodos estadísticos para determinar la significatividad de ciertos alineamientos arqueológicos (Ruggles 1981, 1984a, 1984b). En América sería decisiva la conferencia *Archaeoastronomy in Precolumbian America* de 1973 (Aveni 1975), liderada por el astrónomo y antropólogo Anthony Aveni (1977; 1980; 1981; 1986; 1997; Aveni y Urton 1982). Ésta dio lugar a la conformación de un campo interdisciplinario dentro de los estudios mesoamericanos con una amplia participación de etnohistoriadores, etnógrafos, antropólogos, arqueólogos, astrónomos y arquitectos. En este campo se priorizó un enfoque contextual de la evidencia astronómica. Es en este marco en que hacen su aparición los términos arqueoastronomía y etnoastronomía.

A partir de la institución de las Conferencias Internacionales Oxford sobre arqueología y etnoastronomía (la primera tuvo lugar en 1981 y continúan en la actualidad) se generó un espacio común de debate y legitimación entre ambas tradiciones, con una concurrencia interdisciplinaria. Uno de los resultados de la interacción surgida en estas conferencias sería la aparición del término astronomía cultural, al que ya nos hemos referido.

Iwaniszewski ha señalado que desde el punto de vista metodológico, en las últimas décadas la astronomía cultural ha procurado dar cuenta de los fenómenos astronómicos y su conceptualización en un contexto socio cultural específico (Iwaniszewski 1994: 11-14). Juan Antonio Belmonte destaca la necesidad de que quienes se dedican a este campo, no sólo conformen equipos interdisciplinarios, sino que cada uno de ellos se “recicle” enriqueciendo su formación y su paradigma epistemológico disciplinar con el de las otras disciplinas concurrentes (Belmonte Avilés 2006: 46).

En nuestro continente mucho trabajo se ha hecho, en particular en Mesoamérica (Aveni 1980) y el área andina (Urton 1981), así como también el sur de Estados Unidos (Carlson y Judge 1987). En Sudamérica (con excepción del área andina), la falta de continuidad y sistematicidad de los trabajos emprendidos, especialmente entre los

grupos cazadores-recolectores, ha retrasado mucho el progreso de nuestro conocimiento de las concepciones americanas de lo celeste. Para las tierras bajas sudamericanas son especialmente relevantes los trabajos de Edmundo Magaña en Guayana y Surinam (1988). Uno de los primeros autores en trabajar sistemáticamente las concepciones no europeas sobre lo celeste fue el antropólogo alemán Roberto Lehmann-Nitsche (1872-1938), quien publicó a partir de 1919 una serie de monografías en la Revista del Museo de La Plata (Lehmann-Nitsche, 1923, 1924a, 1924b, 1924-25a, 1924-25b, 1924-25c, 1924-25d, 1924-25e, 1927, 1928), sobre lo que denominó Etnoastrognosis. A pesar de que luego no tuvieron una continuidad sistemática, estas monografías son un importante antecedente de la disciplina. En forma provisoria y como un primer esbozo, cubre una gama muy amplia de intereses: por una parte busca describir esquemáticamente la astronomía de muchos pueblos aborígenes argentinos, presentando fragmentos de relatos míticos relacionados, cuestiones calendáricas y vinculaciones con el ciclo productivo. También se ocupa de la astronomía popular de los criollos y sus variantes.

En la literatura académica argentina se encuentran solo referencias esporádicas a estas cuestiones. El Lic. Pedro Parodi (1991) se ha dedicado a explorar la astronomía de la cultura aymara. En el área chaqueña se deben destacar los trabajos de Anátilda Idoyaga Molina (1989), José Braunstein (1989) y María Cristina Dasso (1989). Para el área chaqueña los trabajos etnográficos y antropológicos que han estudiado la *cosmovisión* de los grupos de la región, sus prácticas y creencias religiosas, sus formas de representación y caracterizaciones del tiempo, el espacio y el cuerpo (Cordeu 1969-70; Siffredi 1976/80; Wright 1997, 2002, 2003a, 2005, 2008), son un importante antecedente, aunque no hayan sido pensados desde la perspectiva de la astronomía cultural. Son especialmente interesantes para nosotros los trabajos etnográficos realizados por B. Terán (1995b; 1996; 1998 -b), Martínez Crovetto (1968b; 1995), Wilbert y Simmoneau (1988) y Zapata Gollán (1945; 1948) sobre grupos mocovíes, y los de Idoyaga Molina (1989; 1995; 2008; Idoyaga Molina y Ruiz Moras 1994), sobre los pilagá, que incluyen importantes e insoslayables referencias a las concepciones astronómicas, sobre el tiempo y el espacio de los pilagá. Existen asimismo trabajos de Ezequiel Ruiz Moras (Ruiz Moras 1994, 2000, 2001) sobre astronomía en grupos tobas. Más allá de estos antecedentes, los grupos mencionados no fueron sistemáticamente estudiados desde la perspectiva propuesta hasta el comienzo de los trabajos y las

investigaciones emprendidas por el grupo de Astronomía en la Cultura de la Universidad Nacional de La Plata.

En el seno de este grupo surgió el emprendimiento de Astronomía de los Pueblos Chaqueños, que comenzara a llevar adelante en 1998 junto con el Lic. Sixto Giménez Benítez. El trabajo se ha centrado en el estudio de las concepciones astronómicas de comunidades mocovíes del suroeste del Chaco, sus variantes y sus procesos de construcción y cambio (Giménez Benítez y López 2004; Giménez Benítez, López *et al.* 2002, 2004; Giménez Benítez, López *et al.* 2006; Giménez Benítez, López *et al.* 2000; López 2005, 2007, 2008; López y Giménez Benítez 2005, 2007, 2009, En prensa; López, Giménez Benítez *et al.* 2005). Este esfuerzo luego se amplió al vincularse con trabajos desarrollados con la misma perspectiva en otros grupos chaqueños, como tobas del oeste y wichí. Desde 2004 el Planetario Galileo Galilei de la ciudad de Buenos Aires participó de esta investigación y su difusión.

1.6 Síntesis

A lo largo de este capítulo procuramos trazar los usos principales de los términos *cosmovisión* y *cosmología*. Hemos mostrado que en general no se hace una distinción consistente entre ellos, con lo que pierden fuerza analítica. Hacemos una propuesta que busca ver a estos conceptos como los polos de un continuo. Por un lado, la *cosmovisión*, ligada a las *lógicas de la práctica*, a aquellas representaciones y modos de hacer incorporados en el cuerpo por la *praxis cotidiana*, en general no conscientemente sostenidos, sino casi invisibles para los propios actores. Por el otro, las *cosmologías*, como construcciones explícitas que intentan sistematizar una representación del mundo. Estas últimas están frecuentemente asociadas a la acción de especialistas de diversos tipos. Tanto *cosmologías* como *cosmovisiones* son campo privilegiado de las luchas simbólicas por la hegemonía. Las *cosmologías* pueden pasar con el tiempo a convertirse en parte integrante de las *cosmovisiones* y, de ese modo, tienden a colaborar en la naturalización de determinado estado de cosas.

Nuestro trabajo ha consistido luego en ligar estos polos y el continuo entre ellos a una teoría de la acción social adecuada para servir como mapa exploratorio. Para ello consideramos la teoría bourdiana de los *campos* y el *habitus* un instrumento adecuado a

este propósito, que sistematiza siglos de reflexiones de occidente sobre el tema, desde Aristóteles a Durkheim, pasando por Santo Tomás.

Utilizamos el concepto de *mitopraxis* de Marshall Sahlins para discutir las formas en que *cosmovisiones* y *cosmologías* tal como las hemos planteado, entran en relación con el acontecimiento, con la historia, con la eventualidad. De este modo propusimos utilizar las ideas de Sahlins sobre *refuncionalización* y *resignificación simbólica* para analizar las formas en que en un proceso simultáneo, *cosmologías* y *cosmovisiones* son puestas en juego para dar sentido a los nuevos hechos, al costo de verse obligadas a ser muy flexibles, y modificables para absorber en su interior la novedad.

También llevamos adelante una discusión de los usos de los términos *símbolo* y *mito*. Nos inclinamos por un uso de *símbolo* relacionado a la idea de "naturalidad" y polisemia, y preferimos la referencia a *mito* como relato ejemplar sobre los orígenes. Pero para poder integrar, siguiendo a Ricoeur, en dicha concepción del *símbolo* tanto trabajos como los de Eliade cuanto los acercamientos que buscan indagar lo que el *símbolo* esconde sobre el orden social que ayuda a sostener, hemos propuesto seguir, gracias a la mediación del concepto de *lógicas de la práctica* de Bourdieu, la idea de Turner de una "naturalidad" socialmente construida y, por tanto, socialmente específica del *símbolo*. También enfatizamos el concepto turneriano de símbolo dominante.

El capítulo también incluyó una breve historia del campo de la *astronomía cultural*, para dar cuenta de las particularidades que su historia de conformación confirió a este espacio académico. En especial mostramos la falta de continuidad en los estudios realizados en Sudamérica. En ese contexto, y como parte de los intentos tendientes a subsanar este vacío, incluimos los trabajos que han llevado a la presente tesis.

Capítulo 2

Neuaqa': territorio de la vida

El título del capítulo hace referencia a una polaridad central en las concepciones del entorno propias de las comunidades mocovíes. En este capítulo nos ocupamos de lo referente al espacio y su construcción social en este contexto. Daremos cuenta tanto de los desarrollos teóricos pertinentes, como de las especificidades de la forma mocoví en que se vive y se habla del espacio. Es en este marco, y con la conciencia de que el espacio del que tratamos nos interesa como *espacio vivido*, que presentaremos las características espaciales de la zona de estudio.

En la tarea que nos proponemos resultan fundamentales ciertos conceptos claves que se utilizan para describir aspectos esenciales de la experiencia de habitar el mundo: *espacio, territorio, lugar y paisaje*. Todos ellos refieren al ámbito espacial de la experiencia humana y han sido utilizados por una gran diversidad de tradiciones. Se exploran en las páginas que siguen algunos de estos usos con la finalidad de construir un conjunto consistente de categorías teóricas para la investigación. Particularmente se destaca la fecundidad de poner en diálogo los conceptos de paisaje y territorio. Para ello se enfatiza la necesidad de una concepción amplia de paisaje, que la despegue de sus vínculos con las teorías pictóricas europeas (Giménez 2004), y del énfasis exclusivo en la vista. También se hace hincapié en una concepción del *territorio* como *etnoterritorio* (Barabas 2002; Pacheco de Oliveira 1998; 2002; Surrallés y García Hierro 2005; Toledo Llancaqueo 2005), sus vínculos con las relaciones de poder (Gupta y Ferguson 1997; Raffestin 1979; Sánchez de Muniaín 1945) y con las diversas concepciones de la corporalidad (Echeverri 2005).

Estas ideas se utilizan como marco para analizar las ideas mocovíes sobre el habitar, y la centralidad del discurso “territorial” en el contexto de la construcción de la identidad étnica y de las luchas políticas. Consideraremos las categorías locales de *neuaqa'* o “espacio adecuado para la vida”, que hace posible la vida buena, y con ella la paz, *nehuaxa*. Dentro de esta concepción discutiremos la polaridad entre lo *arisco* y lo *manso*, que agrega precisiones en las ideas mocovíes del territorio. De hecho, se trata de una polaridad que encuentra paralelos en otro grupos americanos, como lo muestran los

trabajos de Barabas (2006) y Nates (2000). Discutiremos también la noción de “camino”, *nayic*, y su rol mediador y estructurador. En conexión con ella se aborda el concepto de “andanzas”.

Luego nos ocupamos de las características geográficas y biológicas de la región chaqueña (especialmente el Suroeste de la provincia del Chaco), poniendo particular atención a las sucesivas reconfiguraciones de la vegetación en la misma y su influencia en las prácticas humanas (Morello y Adamoli 1974). Se analizan aquellas características de la región vinculadas a la observación de los fenómenos astronómicos (latitud, longitud, relación con los trópicos, relieve del horizonte típico, calidad de la atmósfera, contaminación lumínica, etc.).

Se discuten a continuación las relaciones entre paisaje celeste y paisaje terrestre, utilizando los aportes de los trabajos de Johanna Broda en Mesoamérica (2001 [2000]), y de la astronomía cultural en general. Estas ideas se aplican a la zona de estudio, destacando la relevancia de una importante dispersión meteórica que se encuentra en esta región, conocida como Campo del Cielo (Cassidy y Romaña 1972; Cassidy, Villar *et al.* 1965). En este capítulo nos detenemos en aquellas características de la misma que la han convertido en un punto de referencia central en la relación de las comunidades mocovíes locales con el espacio celeste.

Por último, se estudian las particularidades de las comunidades mocovíes en las que se ha realizado el trabajo de campo, tanto rurales (San Lorenzo, Santa Rosa, Colonia Larrea, Colonia Aborígen Chaco, el Pastoril) como periurbanas (San Bernardo). Se analiza en cada caso la situación de propiedad de la tierra, los modos de producción, la conformación de las unidades domésticas, etc.

2.1 Espacio, Territorio, Lugar y Paisaje

Son varias las tradiciones académicas que se ocuparon de las relaciones entre los grupos humanos y su entorno espacial, entre ellas la geografía humana, la geografía del paisaje, el medioambientalismo, la historia de las religiones y la etnología (Fernández Christlieb 2004). En la actualidad se ha trabajado particularmente la forma en que los procesos de globalización y su tendencia a la deslocalización han afectado a las concepciones locales del espacio (Appadurai 1995). Diversos estudios etnográficos muestran la vitalidad de las representaciones locales, a pesar de los mecanismos de

globalización. Estas tradiciones se reapropian y reinterpretan en las prácticas diarias variados discursos internacionales, como el ecológico (Ellison y Martínez Mauri 2009).

Eliade (1994 [1957]: 32) llamó la atención sobre la importancia que tiene para el hombre la sacralización del espacio, su transformación en un *cosmos*, repitiendo la acción cosmogónica. Ello nos sugiere la relevancia de las relaciones con lo *sagrado* en la construcción social del espacio. También vuelve a manifestarnos la solidaridad entre la construcción de la tensión *sagrado-profano* y la polaridad *conocido-desconocido*. Es por ello que el análisis de cualquiera de estas oposiciones nos conduce a un análisis análogo en el otro campo.

El término *territorio* tiene una larga historia en América Latina, que se consolidó bajo la influencia del modelo francés de estado-nación (Ellison y Martínez Mauri 2009: 13), lo que llevó a asimilarlo al concepto de *jurisdicción*. El concepto de *territorio* ha sido clave en los debates acerca de los derechos indígenas. Los antiguos reclamos por las *tierras indígenas* pasaron a quedar integrados en el concepto de *territorio indígena* (Toledo Llancaqueo 2005). De todas las acepciones que en este contexto se le ha dado al término *territorio* (como jurisdicción, como área a demarcar-restituir, como hábitat, como biodiversidad y conocimiento indígena sobre el ambiente), es especialmente relevante para el tema que nos ocupa la idea de *territorio* como *etnoterritorio*: “espacialidad socialmente construida, vinculada primordialmente a la identidad colectiva” (Toledo Llancaqueo 2005: 17). Se trata de una “realidad vivida, el sustrato simbólico donde adquieren sentido y articulación las resistencias y movimientos indígenas” (Toledo Llancaqueo 2005: 22), por lo que se halla indisolublemente unida a las relaciones de poder (Gupta y Ferguson 1997; Raffestin 1979). En este contexto de debate sobre los derechos de los pueblos originarios, se enmarcan los trabajos de Álvaro Echeverri quien desarrolla el concepto de *territorio no-areolar*²² como característico de las concepciones aborígenes. Se trata de una concepción relacional del espacio, en la cual el concepto de áreas homogéneas encerradas por bordes o límites no es central. Supone un modelo del espacio basado en el cuerpo humano, un cuerpo con apetitos o deseos que establece relaciones con otros cuerpos, a través de una red de canales (Echeverri 2005: 238). Bourdieu (2007: 126) toma de Melanie Klein el concepto de *geografía corporal*, para dar cuenta de las formas difusas por las cuales se tiende a

²² En el sentido de no ser necesariamente un área continua limitada por un borde o límite.

imponer un ordenamiento del cuerpo y el mundo, en lo que resulta una parte especial de la *cosmovisión*. De hecho, el cuerpo funciona como un verdadero *operador práctico*, cuyos movimientos (rotaciones, ir hacia el frente, dar la espalda, etc.) están cargados de significaciones sociales, de modo que “construyen” pragmáticamente el espacio como espacio social. Ello se da en el mismo sentido en el que la “gimnasia es geometría”, es decir “a condición de no entender que el gimnasta es geómetra” (Bourdieu 2007: 149).

La *territorialidad*, por su parte sería el conjunto de “acciones, prácticas, móviles, intenciones, recursos, procesos cognitivos e historias particulares que acompañan la construcción de los territorios” (Ellison y Martínez Mauri 2009: 14).

La geografía cultural, a partir de fines de los años ochenta (Crang 1998; Duncan 1990), dará especial relevancia a la noción de *paisaje* como *paisaje cultural*, como lo habían hecho ya la geografía clásica francesa y alemana. El término *paisaje* (del italiano *paese* y el francés *pays*) y su equivalente *landscape* (vinculado con el alemán *landschaft*), se originó en el renacimiento europeo, en el ámbito de la pintura, para dar cuenta de una extensión espacial representada desde un punto de vista determinado, que es simultáneamente un género de experiencia estética y un registro de las formas de apropiación del espacio que se asentaban en el uso y la costumbre (Fernández Christlieb y Garza Merodio 2006).

En la antropología social su uso es relativamente tardío, ya que sólo en la década de 1990 comenzó a reflexionarse sobre el mismo, haciéndose evidente su gran dispersión de significados (Ellison y Martínez Mauri 2009: 9). Dos grandes tradiciones sobre su empleo se dan en antropología: una “restringida”, vinculada a la idea de representación visual de un espacio percibido estéticamente, y una “amplia” (Hirsch y O’Hanlon 1995: 22).

Esta última tradición revitaliza el término, despegándolo de sus orígenes europeos, en buena parte para dar cuenta del interés por la percepción sensorial del espacio, vinculada a la afectividad y el bagaje socio-cultural de los actores sociales como lo señala Gilberto Giménez (2004). Sería “un punto de vista de conjunto sobre una porción del territorio, a escala predominantemente local y, algunas veces, regional”, con énfasis en lo sensible (Sánchez de Muniaín 1945: 122). Su función principal sería actuar como una suerte de resumen del territorio o porción emblemática del mismo (Giménez 2004: 319).

Usaremos el término *territorio* en el sentido de *etnoterritorio*, integrando, en lo que sea pertinente, el concepto de *territorio no-areolar* (Echeverri 2005). Las posiciones, en un *territorio* así pensado, son mucho más que meras posiciones geométricas, están cargadas de sentido, pero de un sentido que se construye relacionadamente por los vínculos que cada posición tiene con el conjunto de todas las demás. El *territorio* entonces no es ni homogéneo ni simétrico, sino que es un espacio surcado por líneas de tensión o fuerza, vinculadas a las disputas de distintas especies de poder que se suscitan dentro del mismo. Estas tensiones reclaman modos de acción específicos a los agentes sociales según sus posiciones particulares dentro del *territorio* (como espacio social). Siguiendo a Merleau-Ponty (1963: 168-169)²³, diremos que para ellos, el *territorio* no es un objeto, sino que las líneas de tensión que mencionamos y los sectores en los que este espacio queda estructurado por ellas, son sentidos por los agentes, guiando sus acciones. A su vez, las acciones y discursos de los agentes sociales reorganizan el *territorio* y establecen en él nuevas tensiones, que afectarán sus prácticas futuras. El *territorio* se constituye así en una arena de disputas y relaciones de poder entre grupos en desigualdad de condiciones, luchas por recursos materiales y simbólicos, que incluyen el vínculo con lo sagrado (Barabas 2006: 51).

Esta concepción del *territorio* como *espacio social*, nos muestra que, siguiendo a Edward Casey (1987; 1996), el *espacio social* es vivido y percibido como una red de vínculos entre *lugares* específicos, y no como un espacio abstracto de coordenadas, lo cual está vinculado al rol central del cuerpo en la memoria²⁴. En este sentido Casey sigue la idea aristotélica del *lugar* como contenedor, en particular de una memoria que es experiencia corporal. Estos *lugares*²⁵ están cargados de sentido, pero no *per se*, sino como resultante de sus relaciones con todos los demás *lugares* posibles (por lo que su importancia puede variar). Y por el hecho de estar definidos en esta forma dinámica, afectada por los agentes que los ocupan y por la memoria corporal, se trata de *lugares-evento*, en los cuales las dimensiones espaciales y temporales sólo pueden ser separadas con fines analíticos. Dentro de los *lugares*, y a una escala menor, se dan una suerte de “unidades interiores de significado” que Barabas llama *marcas*, que se constituyen en una suerte de lugares del lugar (Barabas 2006: 53). Como lo señalan Giddens y

²³ Quien aplica este enfoque al caso del campo de juego para los futbolistas.

²⁴ Acordamos con Barabas (2006: 54) en que no existe contradicción entre una concepción relacional del territorio como *sistema de lugares* y la *noción fenomenológica de lugar*. La noción bourdeana de *habitus* permite articular adecuadamente ambos aspectos.

²⁵ Que son *lugares* en un sentido geométrico-social.

Goffman, los *lugares* actúan como *escenarios de interacción* sobre los cuales existe un acuerdo tácito montado sobre la *rutinización*, que permite utilizarlos para darle significación a acciones y discursos (Giddens 2006: 26-27). *Lugares* y *marcas* muchas veces están vinculados a *hierofanías* o manifestaciones de lo *sagrado*. De hecho la historia de las experiencias de lo sagrado es una de las principales memorias que se anclan en el espacio configurándolo. Por esta razón Barabas hablará de una *etnoterritorialidad sagrada* (Barabas 2006: 49-58), y por ello los modelos peculiares de *etnoterritorialidad* que encontremos nos estarán hablando también de formas específicas de abordaje de la tensión *sagrado-profano*.

Por otra parte, como sugiere Barabas (2006: 51) siguiendo a Giménez, el *etnoterritorio* actúa como *símbolo metonímico (geosímbolo)* de la identidad de diversos colectivos. Por ello la construcción del *etnoterritorio* de un grupo aborigen es un proceso profundamente imbricado con la elaboración de su identificación étnica. Ello hace que el análisis de las conceptualizaciones del espacio sea fundamental para comprender los procesos identitarios, y viceversa (Barabas 2006: 51-52). Como lo señala Bourdieu (2007: 125), las manipulaciones simbólicas de la experiencia corporal, como por ejemplo los desplazamientos en un espacio que está simbólicamente estructurado, tienden a la integración de los espacios corporal, cósmico y social. Ello ocurre debido a la aplicación laxa y analógica de un mismo conjunto de esquemas de acción-percepción-representación a todos estos dominios. De este modo, en el espacio físico están inscriptas las distinciones del “espacio” de las posiciones sociales, de modo que éstas se “naturalizan” y nos interpelan sin palabras desde la intimidad de las prácticas corporales, y colaboran a construir la inercia de los campos sociales (Bourdieu 1999: 120-122). Asimismo, la lucha por el territorio en el contexto de las disputas con los estados nacionales, se ha vuelto coextensiva de la lucha por la identidad, del mismo modo que hay un correlato “espacial” de toda lucha personal o colectiva por la posición en los diversos campos sociales (Bourdieu 1999: 122-124). En este sentido juega un rol primordial lo que hemos mencionado del *etnoterritorio* como red de lugares vinculados a la memoria, y una memoria inscripta no sólo en el discurso, sino también en el cuerpo. Es lo que Barabas llama *historia del lugar*, de la cual el *etnoterritorio* es una “concretización” (Barabas 2006: 52). Esta autora destaca el carácter poroso y flexible de los *etnoterritorios*, que ya afirmara Echeverri (2005: 238), y el hecho de que se trata de ámbitos de interacción que sus usuarios pueden modificar (Barabas 2006: 52). Ello

establece un contraste entre los *etnoterritorios* y los *territorios jurídicos* tal como son contruidos por los estados nacionales.

El *paisaje* sería, en este contexto, la percepción/representación del *territorio*, construida desde un cierto ámbito. Vale decir, una especie de perspectiva²⁶ del *territorio*, que actúa como síntesis o símbolo metonímico del mismo. Entonces, mediante el término *territorialidad* designamos al conjunto de formas de acción (disposiciones adquiridas y estrategias conscientes) con las que los agentes se vinculan con el territorio, las cuales están profundamente vinculadas a su *posición* en dicho *territorio* pensado como espacio social y a su *perspectiva* del mismo.

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

2.2 La sabana chaqueña

Presentadas estas ideas sobre la forma de pensar el espacio que adoptaremos, ahora vamos a ocuparnos de las principales características geográficas de la región que estudiamos.

La zona que abarca nuestro estudio forma parte de lo que se conoce como el Gran Chaco. Este se encuentra en el centro de América del Sur. Abarca parcialmente el sur de Bolivia, Paraguay y parte del norte de la Argentina (Formosa, Chaco, parte de Salta, Santiago del Estero y Santa Fe). Es una llanura sedimentaria cubierta de parques y sabanas subtropicales. La región se caracteriza por un clima siempre cálido, y una distribución geográficamente irregular de las lluvias. Desde los ríos Paraná y Paraguay las lluvias decrecen hacia el oeste, y al mismo tiempo de forma gradual el invierno se va transformando en una estación seca. Las mayores lluvias coinciden con las máximas temperaturas (del orden de los 43 ° C), por lo que hay gran evaporación.

²⁶ Aunque no hay que pensarla en términos visuales, sino de percepción/representación en general, si se quiere poder dar cuenta de la experiencia de muchos grupos americanos.

El monte, que caracteriza las formaciones arbóreas de la región, está formado por especies de maderas duras (quebracho, algarrobo, itín)²⁷. Abundan también las cactáceas. Las zonas abiertas de esta sabana chaqueña presentan una vegetación a base de gramíneas.

Las actividades humanas del periodo precolombino, impactaban en pequeña escala, y en general colaboraban al desarrollo de las gramíneas y zonas abiertas, debido a las quemadas periódicas que se realizaban para la caza y la guerra (y que afectan más a los árboles que a las hierbas).

La llegada de los europeos favoreció un aumento de zonas con formación arbórea, debido a la interrupción de las quemadas y al efecto multiplicador de los vacunos. Ello se combinó con la llamada "sequía de 1937" (Morello y Adamoli 1974: 12, 82-84), dando una formación en la que el monte habría alcanzado una preponderancia mayor que en el período previo. Pero desde mediados del siglo XX, el impacto de la industria de la madera, la fabricación de carbón vegetal, y en especial el desmonte de grandes superficies para el cultivo²⁸ (de algodón, girasol y más recientemente soja) o la ganadería han hecho retroceder la superficie cubierta por árboles en forma drástica. Esto ha generado una compleja polémica acerca de los efectos ambientales de dicha tala y la forma de llevar adelante un desarrollo sustentable de la región chaqueña. Es por ello que las discusiones sobre la verdadera naturaleza de las formaciones vegetales de esta zona en el período precolombino están fuertemente sesgadas. Por una parte, los integrantes de grupos ecologistas buscan construir una imagen del Chaco del pasado como una superficie cubierta por enormes masas arbóreas. Reclaman el cese de la tala del monte y relacionan los problemas climáticos de la región en el presente con la tala. Por otro lado, los productores agropecuarios procuran presentar al monte como una formación invasora sobre lo que otrora habría sido una sabana con preponderancia de pasturas naturales.

El Suroeste de la provincia del Chaco:

Dentro del Gran Chaco, nuestra área de estudio se encuentra situada en la región que corresponde aproximadamente con lo que hoy se denomina el Suroeste de la provincia

²⁷ Respectivamente: *Schinopsis lorentzii*, *balansae* y *aspidusperma*; *Prosopis alba* y *nigra*; *Prosopis kuntzei*.

²⁸ En la zona de estudio éste es sin dudas el factor más importante.

del Chaco. En la distribución administrativa en regiones realizada por la Provincia del Chaco, esto correspondería a las regiones UMDESOCH (Unión de Municipios del Sur Oeste Chaqueño) y Sudoeste II²⁹. [Figura 1 y 2]

UMDESOCH tiene una superficie de 1.029.700 hectáreas y está formada por los departamentos: Mayor Luís Jorge Fontana, Fray Justo Santa María de Oro, O'Higgins y sur del departamento San Lorenzo. Comprende a las localidades de: Villa Ángela, Chorotis, Samuhú, Enrique Urien, La Tigra, La Clotilde, San Bernardo y Santa Sylvina.

Sudoeste II tiene una superficie de 958.200 hectáreas, y está formada por los departamentos: Belgrano, 9 de Julio, Chacabuco, 12 de Octubre y 2 de Abril. Comprende las siguientes localidades: Corzuela, Gancedo, General Capdevilla, Charata, General Pinedo, Hermoso Campo y Las Breñas. La Laguna de la Virgen y el vecino pueblo de Mesón de Fierro se hallan ubicados en esta región, dentro del departamento Chacabuco, cuya cabecera es la localidad de Charata.

El clima corresponde a un Subtropical Subhúmedo, con estación seca y a medida que nos acercamos al oeste se torna Semiárido, aunque predomina un clima Subtropical con estación seca en toda la región.

Las precipitaciones medias están entre los 800 y 1000 milímetros anuales, con una primavera-verano lluviosa y un otoño-invierno seco, con estaciones bien marcadas.

Las temperaturas que se registran en la zona corresponden a una media anual de 24° C, con temperaturas máximas de 46° C y temperaturas mínimas de - 5° C. Se observan durante el año predominancia de días con temperaturas promedio entre 27° C a 33° C. En estos últimos años se han registrado pocos días de temperaturas por debajo de 0° C. En el mes de Julio la temperatura media es de 13° C y en enero de 27° C. Son frecuentes las llamadas "heladas tempranas" (especialmente en la región UMDESOCH) que se producen en el 80% de los casos entre mediados de mayo y de junio.

En términos fitogeográficos, la Región Sudoeste se encuentra comprendida en el Parque Chaqueño, con relieve tipo llanura. Hay varias subregiones ecológicas bien delimitadas.

En la Microrregión UMDESOCH son:

²⁹ Los datos sobre las regiones UMDESOCH y Sudoeste II fueron obtenidos de la página de la Gobernación del Chaco (<http://www.chaco.gov.ar/secretariadeplanificacion/region>) accesada el 6 de Febrero de 2009.

- Deprimida: al este y sudeste, predominan algarrobales, guaraninales y algunos palmares. Hay un sotobosque integrado por vardascales, latizales y fustares jóvenes (denominados popularmente Varejones), el llamado monte bravo o fachinal de las especies ya señaladas junto a especies secundarias como el chañar, el garabato, la tusca, el algarrobillo, etc. y un piso forestal integrado por flechillas o pasto chuza, espartillo y los gramillares de enorme valor forrajero que tienen las cañadas.
- Dorsal agrícola subhúmedo: es la zona de mayor superficie e importancia económica desde el punto de vista agrícola que se caracteriza por la convivencia de los tres quebrachos: el colorado chaqueño, el colorado santiagueño y el blanco. Coexisten con ellos el algarrobo, el itín, el mistol, el palo borracho y el palo francisco álvarez. En el fachinal se encuentra el garabato, el tala y el molle, entre otros. En esta formación tipo parque, hoy las abras están totalmente ocupadas por cultivos y renuevos de las especies señaladas. Hay distintas especies de gramíneas.
- Parques y sabanas secas: con un paisaje ondulado para los patrones de la Llanura Chaqueña, se caracteriza por formaciones boscosas en isletas con predominancia de quebrachos y pastizales, existiendo en el norte del área peladares por sobre pastoreo y quemados ya que al tener en su constitución pastizales piro resistentes, es decir, que se queman para provocar el rebrote tierno para los animales. El fuego pasa a las áreas forestales tomando primero el fachinal y luego, en ocasiones, el monte. Las especies predominantes son el quebracho colorado santiagueño, el quebracho blanco, el quebracho colorado chaqueño, el itín y el algarrobo. Está presente un fachinal de garabato, tusca y chañar y en el piso forestal, gramíneas.

En la Microrregión Sudoeste II son:

- Oriental Húmeda: con mayores precipitaciones, en donde se observa presencia de montes fuertes, con abundancia de árboles de gran porte, acompañados de un sotobosque importante de parques y sabanas. Las especies características son los árboles como el algarrobo, el quebracho colorado chaqueño y el santiagueño, el quebracho blanco, el itín, el guayacán, y el mistol.
- Occidental Semiárida: con menores precipitaciones, si bien se encuentra la presencia de árboles fuertes, predomina la vegetación tipo arbustiva, montes

menos densos tipo sabana con especies xerófilas. Los árboles predominantes son el quebracho colorado, el quebracho blanco, el guayacán, el mistol y el itín. Junto a ellos también se observan especies secundarias como el chañar, el algarrobillo, la tusca, el garabato, y el espinillo.

Originalmente el Sudoeste chaqueño era muy rico en fauna silvestre: se podían encontrar animales como ñandúes, guazunchos, tatúes, liebres, chanchos salvajes, carpinchos, yacarés, loros, iguanas, zorros, serpientes, boa lampalagua, matacos, peludos, nutriasc. Pero la caza, el desmonte y los emprendimientos agropecuarios han reducido mucho su presencia.

Los relatos de los cronistas y misioneros (Álvarez 1926[del Techo 1673; Dobrizhoffer 1967-69[1783]; Guevara 1969[1764]; Lozano 1941[1733]; Paucke 1942-44[1749-1767]) describen la región en términos del imaginario acerca del desierto. En sus primeras acepciones este término hacía referencia a la ausencia de población. Pero también se menciona reiteradamente la escasez de agua, especialmente durante la estación seca. Esto es producto, en parte, de una construcción que busca maximizar las dificultades de los intentos colonizadores, para mayor gloria de los pioneros y misioneros.

Por otra parte, algunos datos parecen sugerir que en el pasado esta región integró la zona climática semiárida del Chaco, que hoy se extiende algo más al oeste. Ésta se caracteriza por severas deficiencias hídricas (lluvias anuales entre 500 y 700mm.) y una estación seca aún más marcada. La vegetación se caracteriza por la proliferación de cactus y formaciones arbóreas con especies ricas en maderas duras, hojas pequeñas y espinas.

Pero como ya mencionamos, las referencias al "desierto" deben ser puestas en el contexto de la construcción por parte de los colonizadores, de una imagen de tierra baldía, salvaje e inhóspita. Por otro lado, cuando hoy día se indaga el sentido del término "desierto" entre los mocovíes de las comunidades estudiadas, éste se halla relacionado ante todo a la ausencia de gente, y en segundo término a la ausencia de formaciones arbóreas. Por lo que la aparición del término "desierto" en las fuentes, debe ser tomada con mucho cuidado.

La actividad económica de la región gira hoy en torno a la agricultura y la ganadería. De hecho, la región Sudoeste es la principal productora agrícola de la

provincia, concentrando casi el 72 % de la superficie provincial dedicada a las oleaginosas (soja y girasol), más del 55 % de la superficie sembrada con algodón en la provincia y el 55 % del área dedicada a los cereales en el Chaco. También reúne alrededor del 25 % del ganado provincial. La agricultura es más importante en la Microrregión Sudoeste II (54% de su superficie productiva) y la ganadería en la Microrregión UMDESOCH (29 % de su superficie productiva).

La industria forestal, antaño muy importante, es hoy minoritaria (cerca del 1 % de la superficie productiva de la región). En el Sur Oeste del Chaco el monte está en franco retroceso. Dentro de la provincia del Chaco, la región que nos ocupa es probablemente la que tiene tasas de desmonte más altas, ya que, como hemos visto, se ha constituido en un importante polo agrícola y ganadero. A esto hay que agregar los efectos del uso de las maderas duras para la elaboración de durmientes para el ferrocarril y muebles y la confección de carbón vegetal.

Dado que no se ha respetado la legislación que impone a quienes desmontan la conservación de cortinas de monte³⁰ para proteger a la tierra de la erosión, se dan importantes efectos de degradación del suelo, así como inundaciones (debido a la pérdida de la masa boscosa y su función reguladora). El creciente uso de fertilizantes y transgénicos completan el marco de la degradación ambiental de la zona. Esto ha implicado una drástica reducción de la población de grandes mamíferos, pájaros e insectos.

La comparación de datos entre los censos de 1991 y 2001 muestra un alza en la población de algunos departamentos como el de Doce de Octubre y Chacabuco, con tasas de crecimiento de más del 20 %. En toda la región del Suroeste Chaqueño se observa una tendencia al despoblamiento rural, con decrecimientos de hasta el 50% de su población. En toda la zona hay importantes presencia de inmigrantes rusos, ucranianos, alemanes, polacos, húngaros y paraguayos.

Los *mocovíes*, del grupo lingüístico *guaycurú*, constituyen el grupo aborigen característico de la región, con varias comunidades rurales, urbanas y peri urbanas dentro del área: Santa Rosa y San Lorenzo (en Colonia Cacique Catán), el Pastoril, San Bernardo, La Tigra, Lote 3, Colonia Domingo Matheu, y Colonia Juan Larrea.

³⁰ Las cortinas de monte son estrechas franjas de monte que deben dejarse al desmontar un campo.

2.3 Espacio terrestre y espacio celeste

La concepción que la astronomía moderna tiene del espacio celeste y la posición de la Tierra en el universo ha impactado de manera muy particular en la *cosmovisión* de la mayor parte de quienes académicamente se han dedicado al estudio de las concepciones humanas del espacio. Por una parte podría decirse que en buena medida nuestra *cosmovisión* está muy lejos de haberse adaptado a las *cosmologías* astronómicas modernas. Aún hablamos de un sol que “sale” o se “pone” y tenemos la sensación íntima de vivir en un disco plano rodeado por la “bóveda de los cielos”. Y ello a pesar de varios siglos de educación astronómica en las escuelas. De hecho hoy día, esa visión suele incluir una vaga noticia de agujeros negros, satélites, planetas, y supernovas, articuladas en esas formas laxas que, como ya consideramos, caracterizan a las *cosmovisiones*. No obstante ello, hay un aspecto en el que sí la astronomía moderna ha impactado en la *cosmovisión* de los académicos occidentales: la enorme distancia entre la tierra y el cielo.

Estimulada tal vez por la insistencia de ciertas ideas de origen clásico y medieval sobre la diferencia cualitativa entre el espacio sublunar y el supralunar, y un énfasis en la distancia entre la trascendencia divina y el hombre, las cifras gigantescas de la astronomía han impactado profundamente en la *cosmovisión* occidental contemporánea. En este sentido, muchos de quienes han emprendido el estudio del rol de lo celeste, llegaron a la conclusión que que la idea misma de trascendencia y distancia de lo humano es “connatural” a la contemplación del cielo estrellado (Ries 1995: 44-45). De hecho esta idea ha sustentado diversas teorías sobre el surgimiento del sentimiento religioso. En forma análoga, quienes se ocupan del paisaje han extendido en sus análisis de otras culturas la idea de que el espacio celeste es por completo una “otra cosa”, ajena a la estructuración del espacio terrestre, como no sea en una forma tangencial, suministrando marcas “externas” para el calendario y la orientación.

Pero las *cosmovisiones* de muchos grupos sugieren un panorama muy diverso, en el que el espacio celeste, así como también las numerosas formas del inframundo, forman un todo con el espacio terrestre, y ambos están fuertemente comunicados.

En este sentido, los trabajos de Johanna Broda sobre paisaje ritual en el mundo prehispánico mesoamericano (Broda 1982, 1991, 1996, 2001 [2000]; Broda, Iwaniszewski *et al.* 2001) han incluido sistemáticamente el “paisaje celeste” como parte

integrante de la construcción del espacio. Sin el estudio del mismo en conjunto, sería incomprendible el rol de los sistemas de cualificación del espacio basados en los cerros volcánicos en el horizonte que analiza Broda en el caso mexicano (Broda, Iwaniszewski *et al.* 2001). De hecho, para fines de la década de 1980 (Broda, Iwaniszewski *et al.* 2001), fueron trabajos realizados desde esta perspectiva los que impulsaron el estudio del *paisaje* en términos de *paisaje ritual* (Arnold 1986; Aveni 1991; Broda 1991, 1996, 2001 [2000]; Broda, Iwaniszewski *et al.* 2001; Carrasco 1991). Broda enfatizará la importancia de considerar el rol de la observación sistemática y repetida a lo largo del tiempo de fenómenos del medio ambiente, particularmente los astronómicos (Broda 1991). Estos estudios, así como los trabajos etnoastronómicos en general, han mostrado también la fundamental importancia de entender que en muchos grupos, la tajante separación que occidente ha establecido entre fenómenos “atmosféricos” y fenómenos del “espacio exterior” no es pertinente. Es más, para numerosos grupos los fenómenos atmosféricos están en directa vinculación y pertenecen a un mismo ámbito que los fenómenos que occidente calificaría de “propriadamente astronómicos”, lo cual a su vez ayuda a “traer el cielo al suelo”, por así decir.

En este sentido, creemos que incluso debe irse un poco más allá. Es importante incorporar al estudio sobre la construcción y experiencia social del espacio, no sólo la experiencia del espacio celeste, con todos sus fenómenos asociados. Es de central importancia lo que podríamos denominar, siguiendo a Henry Corbin, *mundus imaginalis o espacio visionario* (Corbin 1976, 1993, 1996), ya que la forma en que el espacio es concebido se nutre no solo de la evidencia de los sentidos en estado de vigilia, sino también de la experiencia onírica, de la de los estados alterados de conciencia y la de la *imaginación activa*, y, en general, de las formas en que la imaginación experimenta el mundo. Estos factores se vuelven particularmente relevantes cuando la experiencia de los “cinco sentidos” es más limitada o incluso nula, como es el caso del espacio celeste y el inframundo. Los aportes de Corbin a una metodología para “cartografiar” estos *mundus imaginalis*, son análogos a los de Eliade en términos de la experiencia de la temporalidad (Durand 1995: 110-116), pero han sido mucho menos explotados, especialmente en el ámbito del estudio del territorio, el paisaje y las concepciones y experiencias del espacio. Es interesante notar la forma en que la dinámica propia de esta “*dimensión imaginalis*” involucra propiedades de carácter espacial, como por ejemplo las muy frecuentes de la ubicuidad y la maleabilidad de la

noción de distancia. El propio nombre persa de la categoría que está tras la idea de Corbin, *Nâ-Kojâ-âbâd*³¹, es el “octavo clima” del que hablan los autores persas e islámicos, cuya descripción del peregrinar por este otro mundo incluye numerosas referencias espaciales y particularmente, cósmicas (Corbin 1976). El trabajo de Corbin sugiere la importancia de estudiar los relatos visionarios con la óptica con la que estudiamos las experiencias de peregrinación y su rol en la constitución del espacio (Durand 1995: 114). Además Corbin muestra para el caso persa-islámico la importancia decisiva que tiene este espacio visionario en la forma en que el espacio de los sentidos es concebido, tratándose de un verdadero soporte ontológico del mundo espacial de la vigilia. En este sentido, debe prestarse atención al análisis que hace Corbin para el caso iraní del rol de la *imaginación* o *capacidad visionaria* como forma de conocimiento y percepción de esta dimensión del mundo. Ella es tratada como una facultad real que percibe un aspecto real, y que, junto a los sentidos y al intelecto, es una de las tres formas en que se concibe la adquisición del conocimiento (Corbin 1976). Y este espacio “imaginal” es también él un espacio cualificado por relaciones sociales, en el que por ejemplo la “proximidad” espacial es correlato de “proximidades de estado” entre los entes que lo ocupan, de la misma forma en que ocurre en el “espacio físico” (Corbin 1976). Por ello, no tener en cuenta en las *cosmovisiones* en donde sea pertinente esta otra dimensión del espacio, nos hace ver sólo la “mitad del tablero” y por lo tanto dejar de comprender los juegos sociales involucrados. Eliade (1991: 73-101) señaló la forma en que la percepción sensible es reconceptualizada y reestructurada por la experiencia shamánica y su concomitante percepción de lo que hemos llamado *mundus imaginalis*.

Por otra parte, y dado el rol central que otorgamos a las *lógicas de la práctica* en la conformación de las *cosmovisiones*, y a través de ellas de las *cosmologías*, estas observaciones se vuelven aún más importantes. Es claro que las *lógicas de la práctica* acontecen en un nivel que no es el de la conciencia en vigilia, si bien tampoco completamente se trata del inconsciente, como a veces se afirma rápidamente. Como lo señala Giddens (2006: 24), se trata más propiamente de una forma intermedia de conciencia, lo que él llama *conciencia práctica* y que mediaría entre la conciencia discursiva y lo propiamente inconsciente. El *mundus imaginalis* al que se accede en los estados de conciencia que ya hemos descrito, es un mundo que se rige por leyes

³¹ Si bien es literalmente la “tierra de no-donde” como el término *utopía* acuñado en griego por Tomas Moro, el concepto persa-islámico está muy lejos de las connotaciones de inexistencia que han dominado al término occidental (Corbin 1976).

peculiares, ciertamente culturalmente dependientes, pero que siguen una “economía” o dinámica propia de la que los diversos abordajes psicológicos intentan dar cuenta (Kaylo 2007). Ello hace que cuando una cultura incorpora activamente este mundo como una dimensión de la experiencia tan real (o incluso más) que las otras, no sólo crezca el número y características de las realidades que se consideran existentes. También aparecen nuevas lógicas y principios organizativos, que no son relegados al lugar de lo “imaginario”.

El rol de las experiencias shamánicas en las conceptualizaciones que los grupos guaycurúes hacen del espacio, y el que los sueños tienen en sus *cosmologías* y en las ideas de estos grupos sobre la constitución de la persona y la experiencia del mundo, vuelven las sugerencias de Corbin particularmente pertinentes. En este sentido creemos que son pioneras las exploraciones de Pablo Wright de la *cosmología y cosmovisión toba* (Wright 2008), que dan un lugar privilegiado a las experiencias oníricas que nutren y agregan “lugares” a la topografía del espacio tal como es experimentado por este grupo. Por otra parte, las conexiones establecidas entre lo astronómico y la noche y entre ésta y los sueños, generan vínculos importantes entre la astronomía y el mundo onírico.

2.4 El Desierto de Otumpa y Campo del Cielo

En la región que nos ocupa se encuentra un espacio geográfico muy particular, conocido antiguamente con el sugestivo nombre de “Desierto de *Otumpa*”³². También se lo conoce como “Campo del Cielo” o *Piguem Noraltá*³³. Este espacio, definido de forma más o menos vaga, encierra los límites de una importantísima *dispersión meteórica*. De hecho, se relaciona con el meteorito más famoso de todos los hallados en territorio argentino: el popular Mesón de Fierro. [Figura 3]

Como veremos con detalle más adelante en esta sección, la presencia de una gran concentración de meteoritos metálicos en la región ha ejercido una profunda fascinación sobre los criollos y europeos desde los tiempos coloniales. En ese entonces la ciencia europea no admitía que objetos provenientes de la “esfera de las fijas” pudieran precipitarse al suelo en un movimiento fuera del concierto y la armonía

³² Voz supuestamente aborigen, que se ha adscripto al *Lule-tonocoté* sin mucha certidumbre

³³ Formada por el término *toba* y *mocoví* para cielo, y un segundo término sin correspondencia, al menos hoy día, con las voces de estos idiomas para campo

propios de dicho ámbito. De hecho sólo muy tardíamente se admitió en el ámbito académico que las masas metálicas halladas en muchos lugares del mundo eran fragmentos caídos del espacio.

En cuanto al atractivo que pudieran haber ejercido sobre los grupos aborígenes chaqueños, especialmente en el período precolombino, mucho se ha dicho (Álvarez 1926), pero en general sobre bases muy endeble (Giménez Benítez, López y Mammana 2000).

La enorme abundancia de fragmentos meteóricos metálicos que pueden hallarse en la región ha convencido a los habitantes de la misma de que la zona "atrae" a los meteoritos, se trataría de una región particularmente elegida por estos objetos. Como referiremos, en realidad todos esos fragmentos corresponden a un único evento, vinculado a la fragmentación en la atmósfera de un gran meteoróide metálico, hace unos 4000 años.

Historia de un desierto

Los Campos o Desierto de Otumpa son denominaciones habituales en los relatos de las "entradas" a este territorio, habitualmente llevadas adelante desde Santiago del Estero o el Tucumán desde la segunda mitad del siglo XVI.

Gonzalo de Abreu y Figueroa, gobernador de las Provincias del Tucumán para el año 1576, habla de una región "delante del río Salado" (Álvarez 1926: 19) y de la importancia de descubrir en ella "caminos y aguadas". En dicha zona el gobernador esperaba que los exploradores por él enviados se encontraran con "yndios alçados". De hecho su jefe, el Capitán Hernán Mexía de Miraval, informa haber combatido con "una nación de yndios chiriguanales que comían carne humana e mataban a los yndios que servían a los españoles" (Álvarez 1926: 22).

En 1777 el Virrey Pedro de Ceballos escribe al Ministro de la corona, José de Gálvez, y allí compara positivamente la región de nuestro interés con la de Chota en Cajamarca, diciendo que en ella el terreno es "fértil y abundantísimo" (Álvarez 1926: 30).

Una nota del dicho ministro, fechada en 1778 pone a la región en el interior de los "desiertos del Gran Chaco Hualamba" (Álvarez 1926: 32).

El diario de la expedición de Francisco de Ibarra (1779) retrata un paisaje con pequeños montes de árboles espinosos interrumpidos por campos igualmente chicos (de

unas 2 a 4 leguas) y cada tanto suaves depresiones (cañadas y pozos) (Álvarez 1926: 39-44) que se llenan de agua en la época de lluvias.

Rubín de Celis, en el informe en que da cuenta de su expedición de 1783, comenta que la región se halla “en el espacioso desierto del Gran Chaco” (Álvarez 1926: 49). Luego, en una memoria sobre la misma que presentó a la Real Sociedad de Londres en 1786, menciona que

“[...] hace más de treinta años, que en las provincias del Gran Chaco Hualamba, de donde varias naciones bárbaras arrojaron a los españoles, y desde cuyo tiempo, está cuasi desierta la parte meridional del río Bermejo y occidental del gran Paraná”. (Álvarez 1926: 49)

También dice que la zona es peligrosa para la vida de los exploradores

“[...] ya por la escasez de aguas, que no hay sino la que en tal cual cavidad natural se recoge de las lluvias, ya por la escasez de víveres, ya por el riesgo de los indios bárbaros, ya por los varios animales feroces como tigres, leopardos y antas, ya por los muchos reptiles ponzoñosos, ya en fin por las infinitas espesuras”. (Álvarez 1926: 49)

Pero algo más adelante afirma que ese “país”

“[...] es muy curioso; una llanura inmensa, alternada de bosques espesísimos y campos fértiles, forma la más agradable perspectiva”. (Álvarez 1926: 49)

Luego dirá que “No hay población alguna en toda la travesía, por escasez de aguas manantiales”, y, más adelante, que allí se dan los “efectos de una atmósfera infestada”, pero que se trata de “dilatadísimos y amenos campos” (Álvarez 1926: 52-54).

Observamos que es tal vez la ausencia de poblaciones, particularmente poblaciones estables, y el carácter agreste lo que es calificado de “desierto”, aunque la escasez de agua es un elemento importante³⁴. En las caracterizaciones españolas, esta zona es pensada como una región de frontera que, tal cual lo aclara Rubín de Celis, está al margen del control español.

Durante el siglo XIX el término desierto fue adquiriendo matices que lo vinculaban más a la idea de un paisaje desolado y árido, refractario a la vida vegetal y animal. Las expediciones militares que en la segunda mitad de ese siglo atravesaron la región (de las que hablaremos en el capítulo 3) destacaron las dificultades que imponía la falta de agua durante la estación seca.

Pero cuando en 1902 Luís Zuberbüller dirige una exploración de la zona, luego de las campañas de conquista militar, para explorar las tierras en cuestión (que le habían

³⁴ El uso del término *desierto* en el contexto chaqueño ha sido analizado por Wright (2008).

sido adjudicadas a un grupo de capitalistas que el dirigía), las encuentra ricas en humus, con espléndidos bosques, abundantes pastos y clima saludable (Álvarez 1926: 75).

Campo del cielo y sus meteoritos

El territorio de lo que fue llamado “desierto de Otumpa”, y en especial “Campo del Cielo” tiene por uno de sus hitos a los grandes meteoritos metálicos ya referidos. Desde grandes masas de varias decenas de toneladas ubicadas en superficie o enterradas, hasta pequeños fragmentos que aparecen al arar o por la acción del agua, los fragmentos de metal son una presencia cotidiana en un territorio carente casi por completo de piedras (Villar 1968), al punto que los niños deben fabricar balines de barro para sus hondas.

La convicción de los aborígenes que habitan la región, así como la de los criollos, una vez que aceptaron el origen celeste de estos fragmentos, es que ellos caen continuamente desde el cielo, con mayor frecuencia que en otros lugares, lo cual constituye una peculiaridad de la zona. Por otra parte, los trabajos académicos de astrónomos y geólogos en el siglo XX y XXI, indican que todos estos fragmentos pertenecen a un evento único: hace unos cuatro mil años un gran meteoróide metálico, es decir, una masa sólida que se hallaba en el espacio, se fragmentó en la atmósfera, y esos fragmentos alcanzaron el suelo en la zona de Campo de Cielo (Cassidy *et al.* 1965). Estos estudios señalan que dicho meteoróide, forma parte, como buena parte de los meteoritos que llegan a la Tierra, de los “escombros” que restan del proceso de conformación del Sistema Solar. En ese sentido constituyen una importante ventana al pasado, ya que nos muestran el estado de parte de la materia que conformó nuestro sistema tal como era hace unos 4500 millones de años.

Del discurso académico sólo algunas ideas han impactado en el común de la población criolla: la enorme antigüedad del material de los fragmentos y sus vínculos con los orígenes de la Tierra; la excepcionalidad de una concentración tan alta de los mismos en una región. El dato de que todos se precipitaron juntos a la Tierra no parece haber sido incorporado, aunque sí lo haya sido la idea de un evento meteórico especialmente importante en el pasado. Este pasado del evento cataclísmico, desde la perspectiva criolla es en general un pasado imaginariamente construido que incluye a los grupos aborígenes que hoy habitan el Chaco (pero curiosamente excluye a los mocovíes que habitan hoy Campo del Cielo), y algunos que lo hacían en el pasado

colonial, a pesar de que el acontecimiento ocurrió en una situación poblacional muy poco conocida y probablemente bastante diferente de la imaginada, en lo que parecen ser los comienzos del proceso poblacional del Chaco.

De las ideas mocovíes sobre los meteoritos nos ocuparemos más adelante, ya que las expondremos junto con sus concepciones sobre otros fenómenos que ellos vinculan a los mismos. Pero podemos adelantar la convicción de que se trata de objetos venidos del cielo (*piguim*), cargados de poder, y que encuentran las personas que están destinadas a ello. A veces se los vincula con alguna de las destrucciones del mundo que marcan el pasado del cosmos mocoví. Esta última asociación ha sido reforzada por los intentos criollos de encontrar huellas de una "memoria" del evento entre estos grupos.

Los trabajos astronómicos mencionados han puesto al descubierto algunos datos importantes relativos a la dispersión de Campo del Cielo:

- a) La sorprendente concentración de grandes meteoritos metálicos.
- b) La disposición de los cráteres de impacto: éstos están perfectamente alineados a lo largo de una recta cuya dirección es N60°E. La longitud de esa configuración es una de las más grandes observadas en la superficie terrestre, ya que entre sus extremos supera los 175 Km., con un ancho que en promedio no excede los 3 Km. Además, algunos cráteres se presentan de a pares. Los meteoritos se concentran fundamentalmente en el extremo sudoeste de esta recta.
- c) Los cráteres, de los cuales hoy hay 26 localizados, son en general de forma elíptica (con el eje mayor en la dirección NE-SO) o circular con depresiones poco profundas en relación a sus radios, y en la mayoría de los casos con presencia de un bajo pero distintivo abultamiento en el borde.
- d) Una de las hipótesis más consistentes sugiere que un meteoróide metálico se habría acercado a Campo del Cielo con dirección N60°E, en una órbita aproximadamente de 40° de inclinación, por lo que habría reingresado en su siguiente revolución algo más al norte. Una línea N60°E trazada a través de un punto situado 22° al oeste de Campo del Cielo, pasa por el campo de dispersión meteórico continental de la lluvia de Chile Septentrional (el cual podría yacer en su mayor parte en el Océano Pacífico frente a la costa chilena) (Cassidy *et al.* 1965).
- e) De los análisis de Villar y Bunch, ambos miembros de la expedición de Cassidy de los años 1962 y 1963, practicados sobre los numerosos fragmentos

que encontraron, se concluye que todos ellos son hexaedritas (Villar 1968). Éstas están conformadas por cristales cúbicos (hexaedros) de una aleación de hierro y níquel llamada kamacita (contiene el 5 % de níquel). Otros estudios (Heide y Wlotzka 1995) han clasificado a los fragmentos como octaedritas, es decir cristales octaédricos. Pero estudios recientes muestran que probablemente se trata de una dispersión de carácter heterogéneo, con presencia de ambos tipos de cristales (Cabanillas 2005).

Es interesante notar que ni entre los aborígenes ni los criollos se observa una percepción de esta disposición tan peculiar de los meteoritos y sus cráteres.

Especialmente relevantes en la construcción del paisaje de la región son las grandes masas de los principales fragmentos meteóricos. Lo son no solamente por ser y haber sido objetos relevantes del paisaje, sino también porque su presencia motivó en buena parte las políticas de penetración en la región de las avanzadas coloniales y del estado argentino, incidiendo por tanto en la configuración del territorio en forma decisiva.

Entre estos importantes objetos mencionaremos algunos de los más relevantes. De entre ellos, hay dos especialmente destacables: el Mesón de Fierro y el meteorito El Chaco. Ambos son determinantes en la construcción de un territorio en el que los componentes provenientes de una *geografía imaginaria* en el sentido de Corbín son verdaderamente centrales³⁵.

El Mesón de Fierro:

Este fragmento es el primero del que tuvieron noticias los conquistadores españoles y su presencia impulsó fuertemente la exploración de la zona. Ninguna expedición pudo volver a encontrarlo desde el año 1783. Se trataría de una masa metálica de unas 20 toneladas y un tamaño aproximado de 3m. × 2m. × 1,5m. Semejaba

³⁵ Otros meteoritos notables son: El Toba (4210 Kg.), El Taco (3090 Kg.), Otumpa (900 Kg.), Las Víboras (3120kg.), Runa Posito (1000 kg.), Mataco (990 kg.), Tonocoté (850 kg.), El Mocoví (732 kg.) y El Avipón (460 kg.). Sin denominación existen al menos cuatro especímenes con pesos entre 1600 y 400 kg. Entre 2006 y 2008 se encontraron varias piezas que superan las 10 toneladas.

la forma de un gran planchón metálico, de allí el nombre de "Mesón de Fierro". [Figura 3]

Como ya señaláramos, fue el renombre del Mesón de Fierro lo que atrajo a los españoles a la zona de Campo del Cielo, durante el período colonial. Se lo asoció a las minas de plata de Potosí de las que se supuso por mucho tiempo que era un afloramiento. Más tarde se lo pensó un filón de mineral de hierro de extremada pureza. Siguiendo a Antenor Álvarez (1926), la historia de la búsqueda del que luego sería conocido como "Mesón de Fierro" está jalónada por las siguientes expediciones:

- Expedición de Hernán Mexía de Miraval (1576): Fue ordenada por el Gobernador de las Provincias del Tucumán, Capitán General don Gonzalo Abreu y Figueroa. Su objetivo era el descubrimiento de una masa de hierro de la que daban noticias los aborígenes. Según el bando que para la ocasión hiciera publicar el gobernador, la expedición serviría también para descubrir caminos y aguadas y pacificar a los aborígenes que se encontraran (Álvarez 1926:19-20). Lograron localizar la masa de hierro en cuestión, hallándola sobre la superficie del terreno. En el trayecto la expedición se "topó una nazon de yndios chiriguanales que comían carne humana" (Álvarez 1926:22).
- Expediciones de Bartolomé Francisco de Maguna: Desde la ciudad de Santiago del Estero, este teniente general parte por primera vez en 1774, siguiendo los rumores que hablaban de una mina de plata en el Chaco. Encontró en el "desierto del Chaco Gualambá" una barra o planchón de metal, cuyo peso estimó en unas 23 toneladas y de la cual extrajo muestras. Las opiniones de distintos mineros y maestros herreros afianzaron la idea de que se trataba de plata. En 1776, por orden del Virrey del Perú y Chile, Maguna vuelve al Chaco y extrae nuevas muestras y levanta planos. Nuevas pruebas en Lima indicaron la presencia de plata. Por estar en jurisdicción del Virreinato del Río de la Plata, se dio aviso a su virrey, Don Pedro de Ceballos. El hallazgo despertó mucho entusiasmo en el Virreinato. Pero en 1778, Don Francisco de Serra y Canals determinó, sin embargo, que no se trataba de plata sino de "fierro de muy particular calidad" (Álvarez 1926:27).
- Expedición de Francisco de Ibarra (1779): Enviada por el Virrey de Buenos Aires, Pedro de Ceballos, con el objeto de extraer el hierro que fuera posible del "Mesón de Fierro" situado en la extensa llanura del Desierto de Otumpa. Encontrada la masa de hierro, volvió a ser medida. Se llevaron muestras que al

ser analizadas resultaron ser de hierro (de mucha calidad) combinado con azufre. El diario que llevó de la expedición el Capitán don Melchor Miguel Costas, menciona como habitantes de la zona a los "indios meleros", y describe el itinerario seguido con bastante precisión, dando cuenta de los nombres de pozos y montes. Entre los pozos mencionados se hace referencia a un "Pozo del Cielo", junto al cual había cruces de unos meleros criollos supuestamente asesinados por indios (Álvarez 1926:35-44).

- Expedición de Miguel Rubín de Celis (1783): Enviada por el Virrey de Buenos Aires, Juan José de Vértiz. A pesar de conocer los análisis químicos previos, el virrey se dejó persuadir por los rumores de una mina de plata. Fue la expedición más numerosa, y de ella participaron un ingeniero y el Coronel don Francisco Gabino Arias. Fue la última en lograr localizar el "Mesón de Fierro". Estimaron su peso, y también excavaron a su alrededor para determinar si se trataba de un afloramiento mineral, llegando a la conclusión de que se trataba de una masa aislada. (Rubín de Celis, 1786). El naturalista Félix de Azara, informado de los resultados de la expedición, asombrado de su aislamiento de otros afloramientos minerales escribió: "lo creo tan antiguo como el mundo, y como si saliera de la mano del creador" (Álvarez 1926:46). Para esta época "el testimonio de los indios nómades y los meleros santiagueños afirmaba la existencia en las inmediaciones de trozos análogos [al Mesón de Fierro] enterrados a medias, que parecían troncos de árboles quemados" (Álvarez 1926: 46). Rubín de Celis creía que esta masa metálica era de origen volcánico³⁶. Además menciona que la zona es visitada por indios "errantes" que, en cierta época del año, vienen desde el Bermejo a buscar la raíz del *koro* o tabaco silvestre la cual, según su testimonio, mascan continuamente como artículo de primera necesidad "para preservarse de los efectos de una atmósfera infestada, como de las mordeduras continuas de los reptiles ponzoñosos" (Álvarez 1926:53).

Posteriormente se dirigieron al lugar varias expediciones que no lograron volver a localizar el Mesón de Fierro.

³⁶ Sólo a principios del siglo XIX, entre otras cosas debido a una lluvia de pequeños meteoritos acontecida en pleno día (el 26 de Abril de 1803) sobre la ciudad de L'Aigle, Normandía, Francia (Álvarez 1926:50), los académicos admitieron la existencia de meteoritos.

La primera de ellas fue la de Diego Bravo de Rueda (1803), que llevó a Buenos Aires un fragmento meteórico de unos mil kilos con el cual luego se fabricarían varias piezas de artillería y dos pares de pistolas, uno regalado al presidente de Estados Unidos, y otro a Manuel Belgrano. Es interesante notar que Diego Bravo de Rueda hizo esculpir una imagen de Santiago apóstol con parte de este hierro, que sus descendientes conservaron hasta 1871, cuando se perdió.

La siguiente expedición la condujo Fernando Rojas (1804) por orden de Don Juan Francisco Borges, gobernador de Santiago del Estero. Esta expedición buscó infructuosamente el "Mesón de Fierro", pero encontró un fragmento metálico con apariencia de un "tronco seco parado, de tres varas [unos 2.5m] de alto".

En este primer grupo de expediciones, realizadas durante el período colonial, podemos identificar importantes vínculos entre el meteorito y las "imaginaciones" españolas en torno a él y los vínculos entre españoles y aborígenes. No se trata solamente de que sean los aborígenes quienes primero den noticia a los españoles de la existencia de este objeto. Con la noticia del mismo, la imaginación española, que no encontraba en el Chaco motivos de interés que impulsaran a una ocupación efectiva, se vio estimulada en uno de sus resortes fundamentales: la idea de la riqueza en su forma icónica, el metal precioso. Este verdadero *símbolo dominante* para los españoles del período, polo central de las doctrinas económicas imperantes en España, disparó un verdadero fervor creativo sobre la región. Esto es muy claro cuando se observa la persistencia de la imagen que vincula a este meteorito con las minas de Plata de Potosí. Incluso cuando no queden dudas del carácter férreo del material, se seguirá especulando con su importancia como fuente de materiales para la fabricación de armas.

Por otra parte es de notar como el objetivo de encontrar esta "fuente de riqueza" se enlaza en las expediciones que lo buscan con el de "pacificar" a los aborígenes de la zona, encontrar aguadas y habilitar caminos. El Mesón de Fierro se convierte en un verdadero centro de atracción, trazando un vector de interés hacia el interior del Chaco, y modificando así la "naturaleza" de esta región pensada como espacio socialmente construido.

Pero el proceso no se detendrá con el fin de la colonia. Según Álvarez (1926: 68), en 1826 Don Manuel Dorrego, diputado por Santiago del Estero, señaló en el Congreso General Constituyente donde se discutía el régimen de gobierno de la

Argentina, que la existencia del Mesón de Fierro era una de las fuentes de riqueza que permitirían a su provincia la autonomía; afirmando la posibilidad del régimen federal del cual Dorrego era partidario. Era considerado por la provincia de Santiago del Estero "hito principal de su dominio territorial en la república" tal cual lo menciona el Decreto del Ministerio de Gobierno de Santiago del Estero, N° 2033 del 12 de Diciembre de 1925 (Álvarez 1926: 12). Y ello a pesar de que desde 1783 (mucho antes de la creación de la Provincia de Santiago del Estero en 1821), el Mesón de Fierro estaba perdido.

En 1873 la provincia de Santiago del Estero sancionó una ley que establece una recompensa de dos mil pesos fuertes y diez leguas de tierra para quien descubriese el Mesón de Fierro. La ley fue derogada en 1938 debido a los infructuosos esfuerzos por hallar el meteorito.

Las expediciones militares de la segunda mitad del siglo XIX (entre ellas la del Coronel Manuel Obligado de 1870 a 1872; la del Coronel Napoleón Uriburu en 1873; las diversas operaciones militares del Coronel Manuel Obligado de 1875 a 1879; la expedición del Coronel Luís Jorge Fontana en 1880; la del Coronel Juan Solá en 1881; la del Coronel Nicolás Barros en 1883; la del general Francisco Bosch en 1883; la campaña del General Benjamín Victorica en 1884), que tuvieron por principal objetivo ocupar y dominar el Chaco, también se ocuparon de intentar encontrar el Mesón de Fierro, y para ello llevaron expertos, como el doctor Leopoldo Arnaud y el ingeniero Emilio Donegani de la expedición de Victorica (Álvarez 1926:70-73).

Entre 1897 y 1898 el gobierno de Santiago del Estero adjudicó a un grupo de inversores liderado por Luis E. Zuberbüller las tierras de la región de Campo del Cielo. En 1902 Zuberbüller dirigió una expedición a la zona con el objetivo de relevar las tierras otorgadas. Entre otras indagaciones recogieron testimonios aborígenes sobre la localización del Mesón de Fierro.

En 1913 Manuel Santillán Suárez encontró fragmentos meteóricos en la "Laguna de la Paila". Uno de ellos, de unas 2 toneladas, fue identificado por él como el Mesón de Fierro, aunque en general se opina que la identificación es errada. Según asegura Álvarez (1926: 77) en torno a la Laguna de la Paila existió una toldería hasta unos pocos años antes de que él redactara su trabajo.

Mucho después, en 1923, el Dr. Juan José Nágera realizó el primer trabajo científico dedicado a los cráteres de Cañpo del Cielo, luego de hacer un relevamiento en la zona (Nágera, 1926).

En los escritos de los exploradores, aparecen nombrados varios pozos o aguadas. Algunos de ellos son mencionados por tratarse de mojones importantes de la ruta y puntos de abastecimiento de agua, recurso que los relatos mencionan como muy escaso y principal obstáculo logístico para la exploración y ocupación de la zona. Pero algunas de estas depresiones son recurrentemente asociadas al Mesón de Fierro ya sea por su nombre o por el hallazgo en ellas de fragmentos meteóricos. Los pozos donde se encontraron fragmentos meteóricos son Runa Pocito (donde la expedición de Bravo de Rueda extrajo un meteorito llamado "papa de fierro", de unos 600 Kg.) y la Laguna de la Paila (donde como hemos visto, Santillán Suárez extrajo un fragmento de unas 2 toneladas que confundió con el Mesón de Fierro). A esta última laguna Nágera le dio el nombre de Hoyo Rubín de Celis y la estudió detenidamente; hoy sabemos que es el cráter meteórico más distintivo del conjunto. Otra depresión destaca en los relatos, esta vez por su nombre: Pozo del Cielo. Álvarez (1926: 84) sostiene que el "Pozo del Cielo" es la Laguna de la Paila. Es interesante notar que este Pozo del Cielo-Laguna de la Paila estaría entonces asociado al Mesón de Fierro tanto por su nombre, como por la presencia de fragmentos meteóricos. Por otra parte Álvarez menciona que en torno a dicho Pozo habría existido hasta principios del siglo XX una toldería aborigen.

En 1962 y 1963 un equipo de científicos estadounidenses, encabezado por el Dr. W. A. Cassidy y acompañado por la geóloga argentina Dra. L. M. Villar, realizó sendas expediciones a la zona, completando el minucioso trabajo de Nágera. Se utilizaron en estas ocasiones avionetas y un detector de metales para localizar nuevos cráteres y masas meteóricas. (Cassidy *et al.*, 1965)(Villar, 1968).

En el curso de estos trabajos, Cassidy y su equipo determinaron que muchos bajos o aguadas de la zona son en realidad cráteres meteóricos. El equipo de investigación habría visitado también el bajo conocido como la Laguna de la Virgen. Los rumores de los pobladores sugerían que se trata de un cráter meteórico, e incluso muchos la indican aún hoy como el lugar en el que se oculta el Mesón de Fierro. Según los testimonios que pudimos recoger, tanto del Director del Museo Municipal de Charata, como del cuidador del santuario mariano construido junto a la Laguna de la

Virgen, y del periodismo local, se habrían hallado en la laguna esférulas características de cráteres meteóricos. Esto abonó la hipótesis de que la laguna es un cráter meteórico, aún cuando no es mencionada como tal en los trabajos de Cassidy. Pobladores de la cercana localidad de Mesón de Fierro intentaron drenar la laguna para verificar si dentro de ella se halla el Mesón de Fierro, pero fracasaron. La existencia de un importante asentamiento aborigen en sus inmediaciones hasta las primeras décadas del siglo XX, la asocia aún más con el Pozo del Cielo.

Es evidente que la fascinación que el Mesón de Fierro ha ejercido sobre los pobladores blancos de la región se mantuvo a lo largo del tiempo, llegando hasta hoy. Su asociación a la riqueza -en el pasado centrada en su valor como metal, y hoy desplazada al valor comercial de los meteoritos en el mercado negro- es especialmente notable. Por otra parte, su rol como hito del paisaje de un tipo muy especial, un “hito invisible”, nos muestra que el territorio posee más rasgos que los que pueden captarse por los cinco sentidos de la vigilia, y que esto no es sólo cierto para “otras culturas”.

Meteorito El Chaco

Este es el segundo fragmento que mencionaremos. Es uno de los cinco meteoritos de mayor peso en el mundo (37 toneladas). Fue desenterrado, a pedido del gobierno del Chaco, en 1980 por la Fuerza Aérea y Vialidad Nacional, de un cráter señalado como potencialmente interesante por William Cassidy y su grupo. En el año 1990 el norteamericano Robert Hagg intentó robarlo. [Figura 4].

En ausencia del Mesón de Fierro, el meteorito El Chaco se ha convertido en el ícono de la región. En él se concentran las expectativas del turismo y la venta ilegal de meteoritos como fuente de riquezas. La presencia de extranjeros (investigadores como Cassidy y coleccionistas como Hagg) muy interesados en él, y portadores de instrumental tecnológico, alimentó las fantasías conspirativas. Los criollos imaginan embarques secretos de grandes piezas, que abandonarían el país rumbo a los Estados Unidos³⁷ y los aborígenes ven en los medios tecnológicos con los que los extranjeros

³⁷ Lo que verdaderamente existe es un contrabando de fragmentos de tamaño medio cuyo destino son coleccionistas extranjeros.

extraen piezas enterradas una prueba del estado actual del equilibrio de poder en el Chaco.

2.5 Enoterritorialidad mocoví

Hemos discutido los conceptos de etnoterritorio y etnoterritorialidad. En esta sección exploraremos las formas particulares que asumen en el caso de las comunidades que estudiamos. Veremos la fundamental importancia del territorio en la cosmovisión mocoví y su rol nuclear en la construcción de la identidad.

Neuaqa' es el término nativo utilizado para dar cuenta del espacio propio, aquel que es adecuado para habitar, el espacio en el que el mocoví se siente cómodo, a gusto. Juan Carlos Martínez y Ricardo Mendoza, maestros mocovíes, comentan que esta palabra está vinculada al término *nehuaxa*, paz. Según ellos esto muestra que, desde el punto de vista mocoví, la paz se logra cuando se puede habitar en un lugar adecuado para ello, cuando, diríamos, se está en un espacio que puede convertirse en un territorio. Este espacio debe reunir algunas características. La central es el hecho de estar habitado por la vida, abierto a la presencia de vida. De este modo el espacio adecuado está transido de formas vivas, lo cual tiene un correlato formal en la preponderancia de las formas curvas y fluidas propias de la vida. En este sentido el *neuaqa'* se opone al espacio habitado por el "blanco", que estaría caracterizado por estar dominado por formas rectas, y conformado por materiales inertes. En este espacio "blanco" dominan aquellos objetos confeccionados por el hombre, que poseen estas características formales, que son asociadas con la rigidez, y una normatividad de tipo "jurídico". Lo que el hombre manipula muere al ser medido, cambiado, construido. En este espacio, según lo sugiere Juan Carlos Martínez, lo único con vida (a excepción del viento, que es también evitado) es el propio hombre, y en general un hombre que está solo.

Desde esta perspectiva no puede haber vida buena, no puede haber paz sin un espacio adecuado, sin un *neuaqa'*, que traiga *nehuaxa*, la paz. Al contemplar un espacio o una serie de acciones, la mirada mocoví se posa, al decir de Juan Carlos Martínez y Ricardo Mendoza, en estas características, buscando determinar si se trata de *neuaqa'* o no.

El espacio celeste (*piguim*) es el *neuaqa'*, el espacio adecuado o pleno por excelencia. Simultáneamente es hostil para los humanos en su condición actual, debido

a su poco poder. El *piguim*, como señalaremos en los capítulos 5 y 6, está habitado por seres de un grado de poder excepcional.³⁸ Se trata de poderosos de los tiempos previos a la conformación del hombre, de dueños de fenómenos astronómicos y atmosféricos, de mujeres portadoras de fecundidad (las estrellas, *huaqajñi*), y, como lo señalan tanto el jesuita Guevara (Guevara 1969[1764]) como el maestro Juan Carlos Martínez, “almas” o *lqui'i*, que tomarán cuerpo en los niños que nacen o que retornan al *piguim* trepando el árbol del mundo tras la muerte.

El *neuaqa'* está sembrado de lugares, que son nodos de sentido, en los que se ancla la memoria colectiva. Y, a su vez, está animado internamente por una serie de tensiones dinámicas, asociadas a seres y eventos que ocurren en ese territorio. Una tensión muy importante es la que se da entre lo “*arisco*” y lo “*manso*”.

Lo *arisco* (*po'toro*, desconfiado; *qoyaxaraic*; *yiloxoic*, bravo, salvaje) y lo *manso* (*nemanataxaic*³⁸ o *xoyaxaic*³⁹) son términos que los mocovíes de las comunidades estudiadas utilizan para clasificar las entidades que habitan el mundo y el territorio al que su presencia cualifica. Con Beatriz Nates (2000: 19), seguimos a Bourdieu (2007) en la afirmación de que las *taxonomías prácticas* son instrumentos de comunicación y conocimiento que deben ser entendidas en su contexto de producción, para no perder sus funciones sociales. Por ello analizaremos los contextos en que estas categorías operan en el caso que nos ocupa.

Lo *arisco* remite así a lo que hoy es percibido como liminal, potente, sagrado, salvaje; mientras que lo *manso* se refiere a la existencia humana en tanto protegida de lo no-humano, territorio bajo el control sociopolítico local, pero necesitado de lo *arisco* para obtener vida y poder. Como lo muestra Nates (Nates Cruz 2000) en el caso colombiano, el *amansar* (*yo'xoicachit* en mocoví) es tanto o más fundamental que las categorías de *arisco* y *manso*. Porque es por el proceso del *amansamiento* como estos elementos ariscos, peligrosos y necesarios entran en contacto con lo humano, se humanizan, se socializan. Se trata del proceso por el cual se toma control del territorio, el propio cuerpo y los poderosos no-humanos, lo cual ocurre por las prácticas y discursos míticos, y depende en buena medida de las actividades de mediadores como shamanes (*pi'xonaq*), pastores, líderes o ancianos. Uno de los principales momentos del

³⁸ Pacífico, pronto hace la paz (Buckwalter 1995).

³⁹ Es manso, apelativo de una parcialidad mocoví (Buckwalter 1995).

amansar es en el pasaje del tiempo de los abuelos al tiempo de los nuevos. Como referiremos en el próximo capítulo, el rol de la construcción social de la memoria y con ella de la historia es central en este “amansar” el propio pasado.

En su importante trabajo, Nates (2000: 20) nos indica cómo estas dos categorías de *arisco* y *manso*, son por un lado espaciales (hay partes del territorio “ariscas” y otras “mansas”) pero, por otro lado, también organizan buena parte del discurso temporal. Nosotros analizaremos más directamente este costado temporal en el capítulo siguiente, pero es necesario indicar que se trata de un todo difícilmente separable. Insistimos, por otra parte, en la centralidad que tienen los seres que habitan estos espacios y tiempos, y particularmente los vínculos que establecen con otros, en la determinación de la calidad del espacio-tiempo local. El *evento*, y en especial esa clase particular de *evento* que son los “encuentros” (*newane 'e*⁴⁰; *neuañiguit*⁴¹), es la unidad organizativa fundamental de la experiencia mocoví de habitar.

Aplicado a lugares, lo *arisco* caracteriza espacios liminales, en los que se pasa a otro orden social, y a un cambio en los poderes sociopolíticos que gobiernan ese territorio. El espacio *arisco* por definición es el *monte*, *'oochi*.

El espacio *manso* no es impermeable a lo *arisco*. Particularmente durante la noche, el espacio-tiempo de lo *arisco* puede penetrar en el lugar del habitar humano. Por ello, el mundo onírico es en buena medida un espacio *arisco*.

Veremos más adelante la forma en que estas caracterizaciones de las regiones del espacio se enlazan con una clasificación análoga de los períodos temporales. En ambos casos será la presencia de determinados tipos de seres, con una escala de poder (*quesaxanaxa*) particular, lo que cualificará al espacio y al tiempo.

El concepto de “andanzas” (*ñemaxasoxoq*) articula las concepciones mocovíes de espacio, tiempo y memoria en torno a la idea de “camino”, *nayic*. Como lo discutiremos en el próximo capítulo, este concepto es clave para organizar las experiencias individuales y colectivas. Su carácter tanto temporal como espacial refuerza la mencionada unidad espacio-temporal de la experiencia mocoví.

Las fuentes coloniales como Paucke (1942-44[1749-1767]) muestran que el sistema productivo *mocoví* implicaba, ya antes de la llegada de los españoles, un desplazamiento con marcados ciclos estacionales. Los pequeños grupos que se

⁴⁰ Se encuentra, lo ve personalmente.

⁴¹ Se encuentra en el camino.

desplazaban explotando los recursos de zonas bastante amplias de la sabana chaqueña, ocupaban este territorio en forma discontinua e interdigitada (Boccaro 2003: 72). Si bien estaban ligados a determinadas áreas, limitadas por ejemplo por los grandes ríos como el río Salado, se desplazaban por ellas buscando los recursos necesarios, en coexistencia con otros grupos humanos que también hacían uso de los mismos. Todo lo cual nos muestra que la experiencia *mocoví* es una experiencia fuertemente ligada al acceso a los recursos (Mignolo 1995: 299), al alejamiento de los peligros y a las relaciones de parentesco. Así por ejemplo, entre los *mocovíes*, los topónimos suelen hacer referencia a fuentes de agua, especies animales o vegetales, peligros y acontecimientos significativos. Los topónimos conforman un espacio socializado, transformado en una memoria social. Esto muestra una concepción *mocoví* que tiene mucho en común con la propuesta de Echeverri (2005).

Posteriormente, el trabajo en obrajes y estancias como peones rurales, ha sostenido entre los *mocovíes* un alto grado de movilidad estacional, especialmente entre los varones, que son trasladados a otras provincias para estas tareas. En el caso de mujeres y niños, la costumbre de realizar extensas visitas a las casas de familias emparentadas apunta en el mismo sentido. Todo sugiere que la idea de las *andanzas*, es decir el camino recorrido por un individuo y sus parientes en el interior de un amplio marco geográfico, entre puntos nodales de importancia crítica, es una estructura muy importante utilizada para organizar el espacio y el tiempo.

El camino (*nayic*) es el enlace entre estos lugares del habitar humano, que atraviesa el territorio *arisco*, no controlado por los *mocovíes*. El término *mocoví nayic* y sus correspondientes en las otras lenguas guaycurúes (por ejemplo *nqa'aic* en toba), designa la idea de camino o senda. En los *mocovíes* el término *nayic* tiene un sentido equivalente al que señala Dasso (1999), para el término *nayih*⁴² entre los vecinos *wichí* (no guaycurúes). Éste hace referencia, en primera instancia, a las sendas o caminos que, partiendo del poblado que constituye el espacio de lo humano, lo conocido, lo cercano, lo familiar, se internan en el monte, que es concebido, por oposición, como el espacio de lo no humano, lo extraño, lo peligroso. La senda se constituye así en el nexo de unión que permite transitar por este espacio ajeno que es el monte, para conseguir los recursos necesarios para la supervivencia. Este tránsito se hace posible por la celebración de pactos con las potencias no humanas que gobiernan el monte. En

⁴² Es llamativa la similitud del vocablo y el concepto, dado que son etnias pertenecientes a distintas familias lingüísticas, aunque ambos grupos habitan territorios vecinos.

segunda instancia, Dasso señala que entre los wichí el concepto de camino (*nayih*), funciona como una estructura narrativa,⁴³ que se utiliza para comprender y organizar la experiencia, tanto la propia biografía como los eventos míticos, que es de este modo vista como un camino marcado por hitos o pactos que posibilitan la relación con lo extraño. Entre los mocovíes (y también entre los wichí), el término *nayic* se aplica también para describir un importante rasgo del cielo nocturno: la Vía Láctea⁴³. Visible en el cielo nocturno como una amplia banda de brillo difuso salpicada por manchas oscuras que atraviesa la bóveda celeste de parte a parte, la Vía Láctea es lo que podemos ver desde la Tierra de las grandes aglomeraciones de estrellas, gas y polvo de nuestra propia galaxia espiral. Para los mocovíes tiene un rol muy importante entre las constelaciones⁴⁴, destacado ya por los cronistas y que ampliaremos en el capítulo 6. Por el momento nos contentamos con decir que en sus diferentes versiones, parece cumplir una función estructurante.

Un segundo principio organizador del etnoterritorio mocoví es el concepto de dueños y sus esferas de influencia. Los dueños son seres míticos que tienen autoridad sobre alguna especie animal o vegetal, sobre ciertos recursos o ámbitos. Son sus *dueños*, protectores, padres-madres, quienes regulan el uso apropiado del recurso por parte de los seres humanos, permitiendo su renovación. Por ello castigan el uso abusivo. Los dueños ordenan el territorio generando una serie de dominios de autoridad, muchas veces superpuestos parcialmente, que constituyen una importante conceptualización del espacio y el tiempo. Así por ejemplo, *na'yaapec* (el dueño del monte), y *na'yaapega* (la dueña del monte) regulan el acceso al monte⁴⁵.

Dos son los lugares que actúan como símbolos metonímicos de lo *arisco* y lo *manso* en su expresión más antagónica, por lo que se configuran como verdaderos *paisajes* en el sentido expuesto anteriormente: el *monte* y el *pueblo*.

El monte, paisaje de los antiguos

⁴³ La noción de la Vía Láctea como un camino, es común a numerosas culturas (el camino de Santiago y otras variantes europeas, el camino al inframundo maya, el camino del tapir entre los guaraníes, etc.).

⁴⁴ O mejor *asterismos*.

⁴⁵ El caso que mencionamos, en el que hay una pareja de poderosos asociados al mismo ámbito, no es frecuente entre los mocovíes.

Entre los *mocovíes* de las comunidades estudiadas, el monte ('*oochi*') se presenta como el paisaje privilegiado de los discursos sobre la identidad. Este lugar, se ha transformado para ellos en una verdadera síntesis totalizadora del territorio.

Suelen usar hoy el término '*oochi*'⁴⁶ para referirse a ámbitos mucho más extensos que las zonas arboladas de la sabana chaqueña. Así, por una parte, se utiliza para designar al lugar del cual antiguamente se obtenía el alimento, gobernado por poderosos no humanos. En este sentido se opone al ámbito *manso*, doméstico (*lauo* ') que rodeaba las antiguas chozas o toldos que servían de habitación⁴⁷. Por otra parte, el término '*oochi*', también designa el ámbito de lo aborigen en general, por oposición a lo criollo, representado por el *pueblo*. Ambos usos del término se vinculan, debido a la forma en que la figura de los *antiguos mocovíes* ha sido construida como representación del ser *mocoví* ideal. De este modo, '*oochi*' termina siendo una representación espacial de este ideal.

Este discurso *mocoví* contemporáneo sobre el monte, lo pone siempre en una relación de tensión con los ámbitos propios de lo criollo y de las relaciones de explotación, por lo que es simultáneamente un discurso sobre los lugares de la dominación (en el caso *mocoví*: pueblo, campos) (Gordillo 1999). Lo cual es consistente con los mecanismos de contraste por los que se construyen las identidades étnicas (Barth 1976a: 15-18).

Según esta mirada, los *antiguos* son *mocovíes* que vivieron en la época en que se podían seguir las pautas que sus descendientes actuales entienden como tradicionales. Es un período amplio e impreciso, porque abarca desde el tiempo de las historias míticas sobre el establecimiento del mundo y de la cultura humana, hasta principios del siglo XX. El rasgo más notable de los antiguos es su poder. Los antiguos son ante todo hombres *poderosos (quesaxanaxaic)*, el correlato humano de los poderosos que gobiernan y dan forma al mundo, de los dueños de los que hemos hablado. En general se les atribuyen poderes shamánicos, y es su poder lo que les permite entrar en contacto y pactar con estas entidades no humanas que estructuran el mundo *mocoví*. Estos encuentros y pactos suelen ocurrir en el monte, que se constituye en el ámbito propio de lo shamánico. El monte, que originalmente era pensado como un ambiente peligroso para el hombre prefiriéndose residir en el campo, fue cobrando el sentido de refugio

⁴⁶ Estrictamente el término '*oochi*' designa a las zonas arboladas por oposición a las extensiones herbosas, no '*ueenaxa*'.

⁴⁷ Y hoy es el espacio que configuran las casas o ranchos y el patio común.

protector que ocultaba a los *antiguos* de la vigilancia de los blancos. Además, siendo la fuente del buen sustento y de los elementos (como hierbas y raíces) utilizados para curar tradicionalmente muchas dolencias, es visto, cada vez más a medida que progresa la ocupación blanca del Chaco, como un espacio de autonomía.

Los antiguos son también *ariscos*, o sea reacios al contacto con el hombre blanco y su cultura. No se dejan ver por él, ni adoptan sus costumbres. Pero esto implica que viven en el interior del monte, inaccesibles como él, apartados, obteniendo allí todos los recursos necesarios para la subsistencia. El *melear*, entendido como recolectar los recursos que el monte proporciona, es junto con la caza, la actividad económica característica de los antiguos. Así el monte proporciona los *alimentos naturaleza* (*qonoq quesoa liya ñaxari*: “nuestros alimentos de antes”), que tienen el carácter de alimentos plenos que dan al hombre su ser completo y le permiten vivir con salud y fortaleza. Debido a esta dieta, los *antiguos* no tienen problemas de salud excepto las mordeduras de serpientes, que son también los grandes antagonistas “míticos” de los abuelos, como analizaremos en el capítulo 5, para las que los *pi'xonaq* (shamanes) conocen remedios. Son alimentos que permiten la autonomía económica del *mocoví* respecto al criollo⁴⁸. Son alimentos sanos, que no contienen ingredientes desconocidos y potencialmente tóxicos. En este sentido son esencialmente alimentos *puros*, no contaminados por el contacto con el criollo, ya que éste no interviene en su elaboración. Por contraste, los alimentos que se obtienen del criollo son siempre sospechosos. No se sabe cómo son elaborados y se especula con la existencia en ellos de *venenos*. Por otra parte, obligan a poseer dinero para adquirirlos y, por lo tanto, a ingresar en el sistema productivo de la sociedad nacional.

El hombre para utilizar estos recursos del monte debe establecer con los *poderosos* que los controlan las relaciones apropiadas. Éstas implican una actitud de *respeto* (*maqataxanaxa*), un valor central en las relaciones desde la perspectiva *mocoví*, que implica entre otras cosas *moderación*. Así, por ejemplo, se insistirá en limitar el número de piezas cazadas y en juntar sus huesos para permitir el renacimiento del animal. Juan Carlos Martínez insistirá en la diferencia entre valorar el *monte*, o en general el territorio o *neuaqa'* -entendido como evaluarlo positivamente en términos de su utilidad para uno- de respetarlo, que implica un reconocimiento de su poder.

⁴⁸ En este contexto ver las menciones a la recolección de algarroba como motivo para abandonar el trabajo en los ingenios azucareros entre los toba-pilagá (Gordillo 1999:148).

Como señala Gastón Gordillo para los toba-pilagá, muchos de los encuentros en el monte con entidades poderosas, que luego darán lugar a actividades shamánicas, acontecen en el marco de las incursiones que los hombres emprenden para obtener alimento (Gordillo 1999: 153-154). Por lo que el alimento naturaleza, el monte, los poderosos, y la acción shamánica quedan estrechamente entrelazados.

El monte es también relacionado con los discursos ecologistas recogidos de la sociedad nacional, en términos de salud y fortaleza. Desde el punto de vista terapéutico, se hablará de remedios *naturales* y *médicos naturaleza* para referirse a las prácticas tradicionales de sanación mediante el uso de remedios que se extraen de plantas y animales del monte. Estas conceptualizaciones del rol del *monte* y su relación con una identidad *mocoví* prístina, surgen en el contexto de la presencia del estado en el Chaco.

El pueblo, paisaje de lo nuevo

Entre los mocovíes con los que trabajamos, que viven mayoritariamente en contextos rurales, el pueblo es el lugar de lo moderno. La vida urbana se contrasta con la vida rural en términos de lo acotado del espacio físico, la imposibilidad de una movilidad libre, la falta de vínculos de parentesco y familiaridad con los vecinos. Pero fundamentalmente, como ya hemos referido, se ve al pueblo como un espacio dominado por la acción humana, muchas veces carente de la espontaneidad de la vida. En este sentido es importante que para los mocovíes que viven en zonas rurales, el monte, aunque cada vez más reducido, está a un paso. Siempre se puede recolectar algo, como para no perder la costumbre, e incluso como un complemento dietario. Se puede caminar por el monte o poner alguna trampa. El pueblo elimina esta posibilidad, lo cual es vivido como una pérdida, y transforma al pueblo no sólo en un lugar, sino verdaderamente en el *paisaje de lo criollo*.

Por otra parte, el uso del espacio en el pueblo, que desde el punto de vista legal implica la propiedad individual de la tierra, restringe mucho la sociabilidad por fuera de la familia nuclear. Las propias viviendas imponen trabas a las formas de relación tradicionales en el seno de las familias extensas. En general, en la ciudad, las viviendas se disponen una junto a otra pero con sus frentes y patios orientados hacia la calle. Están pensadas como unidades independientes, que buscan garantizar la privacidad de la familia nuclear. Entre los *mocovíes*, el *patio* es el lugar de la sociabilidad entre los miembros de una familia extensa, cuyas viviendas se disponen en torno a este centro.

En las comunidades rurales, la disposición de los ranchos de adobe que hoy sirven de viviendas, reproduce estas características propias de los antiguos toldos. El pueblo imposibilita esto, y así la forma de disponer las viviendas ayuda a desarticular el modelo previo de relaciones familiares.

Muchos conflictos y tensiones inherentes a las relaciones de la familia extensa, se resuelven tradicionalmente por la mudanza de algunos miembros o familias⁴⁹. La estructura fija de habitación del modelo urbano, con casas de materiales durables y emplazamientos fijos, terrenos de propiedad individual, claramente delimitados y de pequeñas dimensiones, reducen notablemente estas posibilidades espaciales de resolución de los conflictos, tanto con los vivos como con los muertos⁵⁰. En las comunidades rurales, en las cuales las familias extensas suelen compartir un lote de unas 25 hectáreas⁵¹, las posibilidades de cambiar la localización de las viviendas es mucho más amplia, tanto por la disponibilidad de terreno como por los materiales más precarios con los que suelen construirse las viviendas por comparación con las viviendas urbanas.

La creciente mecanización del agro y la tendencia a las grandes explotaciones ha ido privando a los mocovíes de las fuentes de trabajo en el campo. Incluso quienes tienen algo de tierra, no poseen ni las extensiones ni los recursos para explotarla en forma competitiva. Falta de agua, maquinaria y combustible, carencia de las redes sociales que permiten el acceso a los circuitos de distribución, etc., generan fuertes presiones que los impulsan a los pueblos. Incluso para aquellos que se quedan en el campo, la relación con los pueblos cercanos, y en especial con la política municipal, se vuelve indispensable. Se establecen fuertes lazos con los punteros políticos que permiten la obtención de ciertos recursos y ayuda social de parte de los municipios.

El pueblo es percibido por las personas de más de cuarenta años como un lugar de disolución de la identidad. Allí los mocovíes tienden a mezclarse más con la población criolla, y los jóvenes imitan el comportamiento y ropa de sus pares criollos. Por todo ello, ancianos y hombre maduros suelen afirmar que *no se hallan* en el pueblo.

Para las generaciones jóvenes el pueblo tiene un gran atractivo, y quienes han accedido a una educación superior se ven obligados a vivir en él -en las colonias rurales

⁴⁹ Más detalles sobre la estructura social mocoví se dan en las secciones 4.3 a 4.6.

⁵⁰ Antiguamente con la muerte de un individuo quienes residían con él solían cambiar de lugar de residencia y quemaban casa y pertenencias, por temor al difunto. Actualmente esta práctica es mucho menos frecuente, en buena parte por lo antes mencionado.

⁵¹ Si bien la propiedad legal de estos lotes, cuando se da el caso de que sea de sus ocupantes mocovíes, suele estar asignada al líder de la familia extensa en cuestión, por su tamaño permite la coresidencia del resto de la familia extensa.

sólo hay escuelas de educación básica-, y adoptan muchas pautas de la vida urbana. Por otra parte, la vida urbana, el acceso a la educación y una fuerte interacción interétnica, fomentan en algunos jóvenes una revaloración de su identidad étnica. Esta valoración no es tan sólo una recuperación de una identidad anclada en el pasado, sino la construcción de nuevas formas de esa identidad. La resistencia de los ancianos a abandonar el campo se traduce en una mayor separación generacional, lo cual aumenta las brechas simbólicas entre generaciones⁵².

Por otro lado, el matrimonio de mujeres mocovíes con criollos se da con una frecuencia mucho mayor que el caso inverso. En esos casos es el trabajo del marido criollo el que suele determinar la residencia, que muchas veces es en el pueblo. De todos modos, lógicas mocovíes previas siguen operando en estos contextos, y generan, entre otros efectos, que, más allá de las imposiciones laborales, la movilidad entre diversos pueblos y comunidades rurales sea muy alta en comparación con la de los criollos. El territorio mocoví parece aún firmemente ligado a una red de parentescos y alianzas personales, recorrida por una serie de caminos con hitos decisivos. La experiencia del habitar sigue estando profundamente vinculada a la idea de las *andanzas*.

2.6 Las comunidades mocovíes

Las comunidades mocovíes presentan hoy un amplio espectro de variantes. Por un lado, existen diferencias importantes entre las localizadas en el Chaco y las de Santa Fe⁵³. Por otra parte, existen comunidades mocovíes urbanas, peri urbanas y rurales.

Algunas de estas comunidades tienen servicios y casas de ladrillos y techo de chapa; particularmente esto se da en comunidades urbanas y peri urbanas de Santa Fe. Otras, especialmente las rurales de la provincia del Chaco, carecen de servicios y en ellas las casas son mayoritariamente de adobe y muy precarias. Existen escuelas en muchas de las comunidades tanto de Chaco como de Santa Fe, pero la enseñanza bilingüe está ausente en la mayoría. La situación en cuanto a la propiedad de las tierras que ocupan es también variada: en algunos casos hay títulos individuales⁵⁴, en otros casos títulos comunales, y muchas comunidades aún reclaman la propiedad legal de las tierras que ocupan.

⁵² Discutimos con mayor amplitud la construcción de la identidad étnica en estas comunidades en el capítulo 7.

⁵³ En el caso santafesino se dio una presencia más temprana de colonos criollos y europeos, una más rápida incorporación de la región a la explotación agropecuaria a gran escala y una mayor urbanización.

⁵⁴ Pero si se trata de propiedades rurales, en una misma propiedad, además de la familia nuclear del titular suelen vivir otras familias emparentadas.

En la actualidad las comunidades suelen estar conducidas por una comisión o asamblea electiva, con autoridades renovables. A las prácticas económicas ya mencionadas hay que agregar los planes de ayuda social para desocupados y el clientelismo político.

Las comunidades en las que se ha realizado trabajo de campo en el que se enmarca el presente trabajo son cuatro comunidades rurales (Colonia Cacique Catán⁵⁵, Colonia Juan Larrea, el Pastoril y Barrio Cacica Dominga en Colonia Aborigen Chaco) y una comunidad urbana (San Bernardo), todas de la provincia de Chaco. [Figura 1 y 2]. Colonia Cacique Catán se encuentra a unos 22 km de la ciudad de Charata, a aproximadamente 12 Km. de Mesón de Fierro y a unos 14 Km. de la Laguna de la Virgen. Colonia Cacique Catán es especialmente relevante para el presente estudio por ser la más cercana a la laguna y constituir ésta y los eventos que con ella están relacionados, un hito importante de su historia común y por tanto definitorio de su existencia como unidad política.

Tanto en Colonia Juan Larrea como en Colonia Cacique Catán, hay una ruta de acceso privilegiada a la comunidad y respecto a ella ésta tiene un *adelante* y un *atrás*. *Adelante* hace referencia a la *fachada*, a lo que el visitante que viene del pueblo se encuentra al llegar. *Atrás* remite a las zonas que se encuentran más alejadas de este acceso. Los mocovíes, y también los criollos del pueblo, establecen una relación entre *adelante* y la cara pública de la comunidad, muchas veces con asociaciones que sugieren tanto una mayor capacidad de relación con el mundo criollo como una menor pertenencia al mundo mocoví. En consonancia, *atrás* es el lugar de los *más ariscos*, de aquellos que tienen menos relaciones con el mundo criollo, y que conservan mejor el idioma y las tradiciones. También se establecen vínculos del estilo:

adelante: favorecido:: atrás: no favorecido

En este sentido, se ha destacado en el caso de Cacique Catán el mayor apoyo estatal a la escuela de *adelante* (Escuela n° 193, con buena situación edilicia, unos 100 alumnos, y un 80% de alumnos *mestizos* (González 2005: 60)), en comparación con la escuela de *atrás* (Escuela n° 170, con serias deficiencias edilicias, de asistencia alimentaria y materiales, y con un 90 % de población aborigen (González 2005: 62)).

En el caso particular de Cacique Catán, la separación es más radical, y hoy debe hablarse de dos comunidades: Santa Rosa *adelante* y San Lorenzo *atrás*. En este caso coincide además con una polaridad católico (Santa Rosa)-evangélico (San Lorenzo).

⁵⁵ Que está dividida en Santa Rosa y San Lorenzo.

Ambas comunidades están materialmente constituida por un conjunto de viviendas, en su mayor parte ranchos⁴ de adobe, dispersas en extensiones de campo cultivado y algo de monte residual. Las tierras pertenecen a los líderes de las principales familias extensas de la comunidad; cada uno es propietario de unas 25 hectáreas. Cada propiedad alberga a la casa de la familia del líder y a las de buena parte de su familia extensa. En la zona viven también algunos colonos criollos.

Santa Rosa congrega unas 60 familias, que ocupan alrededor de 300 hectáreas. En ella se encuentran las principales instituciones de la comunidad de las Tolderías: El Centro Comunitario, el Galpón Comunitario, la Sala de Primeros Auxilios, el Teléfono semi público y el Comedor para los niños (González 2005). González caracteriza la disposición de las viviendas de esta zona como *a la vera del camino*. Este camino es el camino recto de tierra apisonada que la une con la ciudad de Charata, y que es parte del damero de caminos criollos que son utilizados principalmente para la circulación de los vehículos vinculados con las faenas agrícolas.

San Lorenzo es un asentamiento más disperso, donde las viviendas se ubican, según González, o bien en torno al Comedor Comunitario, o bien dispersas en el interior del monte (González 2005: 62).

El contraste geométrico entre los caminos criollos rectos y dispuestos en damero y las sendas que se internan en el monte con su recorrido sinuoso, acentúa las oposiciones antes mencionadas. Algunos mocovíes se refieren a los diseños que utilizan preponderantemente líneas rectas como *del blanco*, por oposición a diseños con líneas curvas que son calificados como *naturales* y pensados como característicos del proceder tradicional mocoví, en consonancia con lo que ya habíamos mencionado.

2.7 Síntesis

En este capítulo pusimos a punto las herramientas para el estudio del espacio en tanto socialmente construido y experimentado. Particularmente las nociones de etnoterritorio y paisaje han sido definidas de modo de ayudarnos a dar cuenta del caso que analizamos.

Nos detuvimos en las características de la región que conocemos como Sudoeste Chaqueño, para poder situar adecuadamente nuestras reflexiones. Insistimos en la cambiante configuración vegetal de la zona, y en la forma en que la acción humana

parece haber influido en ella. También nos detuvimos a caracterizar la situación económico-productiva de la región, particularmente por tratarse de un caso un tanto atípico en el contexto de los grupos aborígenes chaqueños, dado que estas comunidades mocovíes se hallan situadas en el corazón de una zona de gran actividad agropecuaria de larga data.

También debatimos en este capítulo los vínculos entre paisaje terrestre y paisaje celeste, y el rol central del *mundus imaginalis* en la conformación del territorio. Estas ideas clave las aplicamos al análisis del rol de la dispersión meteórica de Campo del Cielo en la conformación del territorio en cuestión, tanto por parte de los mocovíes como de los criollos.

El territorio adecuado de los mocovíes, el *neuaqa'* que hace posible *nehuaxa*, la paz, apareció como una noción central en la cosmovisión mocoví, y exploramos su articulación cosmológica en las palabras de los maestros Juan Carlos Martínez y Ricardo Mendoza. En el capítulo 4 retomaremos la forma en que esta forma de concebir el territorio tiene un lugar privilegiado en la construcción de la identidad étnica. Y nuevamente encontramos que el espacio celeste (*piguim*) es el espacio adecuado o pleno por excelencia, habitado por seres de un grado de poder excepcional como dueños y antepasados.

Posteriormente discutimos las tensiones que animan el territorio mocoví: el eje *arisco-manso*, que es una polarización simultáneamente espacial, temporal (tiempo de los antiguos-tiempo de los nuevos) y de ser (poderosos-no poderosos). El concepto de camino (*nayc*) articula los lugares de lo humano, atravesando lo *arisco* y permitiendo el encuentro con los *Poderosos*, imprescindible para la vida.

El territorio *mocoví* tiene de suyo una estructura muy flexible, relacionada a las nociones de redes de parentesco, alianzas personales, caminos marcados por hitos importantes, y *esferas de poder* (ligadas con los *dueños* y la actividad shamánica). Debe pensarse como algo en proceso y construcción, una construcción nunca acabada ni completamente sistematizada, que engloba toda una diversidad de miradas, con un carácter histórico inherente, que ya estaba presente antes de la llegada de los españoles. Estas características le han permitido adaptarse a lo largo del tiempo. Ello no quita el impacto de las importantes rupturas que generaron los procesos de cambio acelerado ocasionados por la aparición de los europeos en escena, incrementados con la ocupación efectiva del Chaco por parte del estado argentino.

En este marco, el monte asume el rol de *paisaje mocoví*, en el sentido de síntesis totalizante del espacio. En la construcción de este paisaje, íntimamente vinculado a la identidad *mocoví*, subyace el conflicto por la presencia del blanco y la incorporación de los aborígenes como mano de obra asalariada a la economía de mercado. Por un lado, los propios términos remiten a una oposición entre la esfera de lo *mocoví* y de lo criollo. Por otra parte, está la actitud paradójica de los *mocovíes* actuales ante ese ideal de *vida mocoví* que han construido en la figura de los *antiguos*. Actitud que reúne simultáneamente: admiración, añoranza, y la convicción de que hoy no es posible vivir como ellos. Los *mocovíes nuevos* se presentan a sí mismos como pobres ante dos grupos de poderosos: los criollos por una parte y los *antiguos* por otra.

El espacio, así como la identidad, son construcciones históricas. La propia idea del monte como paisaje *mocoví* por excelencia, parece surgir del contexto de las estrategias de gestión de la distancia con el blanco. Como lo comenta Carina Lucaioli (2005: 92-93), los testimonios del siglo XVIII sugieren que los guaycurúes buscaban el monte cerrado como refugio contra los españoles, pero que en términos de recursos alimenticios preferían los espacios más abiertos. De hecho, la importancia que el ganado caballar y vacuno tendría para estos grupos desde el siglo XVII hasta fines del siglo XIX, debió acentuar la relevancia de los prados. Incluso hoy, cuando los más ancianos de los *mocovíes* actuales relatan su asentamiento en el sur del Chaco, hacen referencia a su predilección por los espacios abiertos, de los que fueron desalojados por los estancieros criollos. Será por un lado el rol del monte como último refugio ante el avance de las formas de vida impuestas por los criollos, y posteriormente la valoración positiva que el discurso ecologista hará del monte y sus recursos, lo que llevará a los *mocovíes* a constituirlo como el *paisaje mocoví* por antonomasia.

Los ecologistas han construido en los medios nacionales la imagen del Chaco del pasado como una enorme extensión de montes que deben ser recuperados. Esta extrapolación errónea de las condiciones de fines del siglo XIX ha tenido un profundo impacto. Este discurso arribó a las comunidades no sólo por su difusión general en la sociedad nacional, sino especialmente porque la ideología de los movimientos ecologistas está muy presente (o al menos pertenece a un ámbito muy relacionado) en las ONGs dedicadas a la acción entre grupos aborígenes. De hecho hay en muchos de estos emprendimientos una poderosa búsqueda occidental del *buen salvaje*, del *hombre natural*, cuyo contacto con las raíces permitiría superar las contradicciones de la sociedad global.

La prédica ecologista se ha posicionado como un discurso contestatario, que denuncia y desconfía del sistema, pero que sin embargo permanece en su seno. Esta estrategia resulta muy afín a las concepciones políticas tradicionales mocovíes en referencia a las relaciones con instancias de una escala de poder que supera por mucho la propia.

Por otra parte, las oposiciones características del discurso ecologista, como natural/artificial, sano/venenoso, rural/urbano, se han constituido en una importante fuente de metáforas. Por una parte, éstas han permitido a los mocovíes legitimar importantes elementos del discurso tradicional en el contexto de sus interacciones con el estado. Por otro lado, han influido en la forma en la que construyen su concepción del territorio y el rol del monte y el pueblo como paisajes.

Como lo referimos, el proceso de construcción del territorio mocoví está atravesado por complejas contradicciones y peligros, y esencialmente por una relación de explotación siempre presente. En efecto, observamos como las oposiciones con lo criollo aparecen como constitutivas de la definición de los lugares centrales en la definición actual de la *identidad mocoví*. Pero, como señalaremos en detalle en el capítulo 4, las identidades étnicas se establecen siempre por contraste, e implican una situación de contacto interétnico, por la cual *el otro*, como afirma Barth (1976a: 15-18) está en el corazón de la construcción del propio grupo.

Capítulo 3

Antiguos y nuevos

“Esta bien que se mida con la dura
sombra que una columna en el estío
arroja o con el agua de aquel río
en que Heráclito vio nuestra locura.

El tiempo, ya que al tiempo y al destino
se parecen los dos: la imponderable
sombra diurna y el curso irrevocable
del agua que prosigue su camino [...]

Jorge Luis Borges
El reloj de Arena, en *El Hacedor* (1960)

“Las cosas se duplican en Tlön;
propenden asimismo a borrarse y a
perder los detalles cuando los olvida la
gente”

Jorge Luis Borges
Tlön, Uqbar, Orbis Tertius, en *Ficciones*
(1956)

En este capítulo se analiza el proceso histórico de conformación de las comunidades mocovíes. Por ello nos ocuparemos en primera instancia de discutir las formas en que el hombre se representa el tiempo. Identificaremos la importancia que las cosmovisiones tienen en la conformación de nuestra experiencia del tiempo. Para ello introduciremos el concepto de *etnotemporalidades* o *temporalidades prácticas*, vinculándolo a la idea de lógicas de la práctica, es decir a la *cosmovisión*, tal como la hemos definido en capítulos anteriores. Caracterizaremos qué formas específicas de *etnotemporalidad* son aplicables al caso que nos ocupa. Así la introduciremos la polaridad tiempo sagrado-tiempo profano que introdujera Mircea Eliade. Pero propondremos matices, distinguiendo entre *tiempo circular* y *tiempos lineales con fenómenos periódicamente similares*. Es en este contexto en el que consideraremos las formas en que los mocovíes abordan la historia. Saliendo de la rígida oposición entre sociedades frías y calientes, o entre mito e historia, seguiremos a Sahlins, Terence Turner y Jonathan Hill al calificar a la *conciencia mítica* como una forma de *conciencia social* específica. Veremos cómo en este contexto la historia parece descansar sobre dos

tipos de tiempo cualitativamente distintos: el de los “orígenes”, fundante y pleno; y el “cotidiano” cuya existencia descansa en última instancia en su apertura al tiempo originario. Por otra parte, y utilizando el concepto de *mitopraxis* de Sahlins, procuraremos entender como la *conciencia mítica* busca absorber la novedad de los eventos que trae el devenir, mediante unos límites fluidos que le dan la capacidad de ir cambiando gracias a una continua y profunda resignificación simbólica.

Para organizar el resto del capítulo, en el que analizaremos el desarrollo histórico que llevó a configurar el grupo mocoví, tomamos como punto de partida la representación nativa de este proceso, como dividido en dos grandes etapas: el *tiempo de los antiguos* y el *tiempo de los nuevos*. Dentro de este marco aportamos tanto perspectivas *emic* como *etic* de los acontecimientos en cuestión, especificando en cada caso la fuente.

Se discuten los aportes de los testimonios de misioneros y cronistas y los análisis que se han realizado de este material para acercarse a la situación previa a la llegada de los españoles y caracterizar las primeras etapas de la colonización del Chaco. Particularmente se estudia la labor misionera, y sus implicancias en la conformación de universos simbólicos (Citro 2006b; Nesis 2005). Estudiaremos los cambios en las relaciones entre españoles e indígenas como consecuencia de las políticas borbónicas. Trataremos la situación de los grupos guaycurúes tras la independencia y durante el proceso de construcción de la nación y los cambios que esto implicó en los grupos aborígenes de la región. Se realiza un análisis del impacto de los movimientos “mileneristas” de principios del siglo XX especificándose el proceso de invisibilización de los mocovíes tras la represión de los mismos. Se discute el accidentado recorrido hasta sus actuales ubicaciones de los principales grupos del Suroeste del Chaco. Finalmente se analiza el rol de las iglesias evangélicas y de la tensión católico-evangélica en la conformación de las comunidades mocovíes contemporáneas, y su influencia en la reemergencia étnica que se observa a partir de la década de 1980.

3.1 Etnotemporalidad, mitopraxis y conciencia histórica

Podemos llamar etnotemporalidades a las formas en que diversas sociedades construyen su experiencia del tiempo. El ser humano no posee un “órgano del tiempo”.

Más allá de los ritmos circadianos (sujetos a importantes variaciones), nuestra “percepción del tiempo” implica vínculos con el mundo exterior que ponen en juego un complejo entramado de experiencias sensoriales (Gell 1996: 93-94). Los experimentos realizados sobre percepción temporal muestran, por ejemplo, grandes variaciones en las percepciones individuales sobre la duración de determinado evento, debido a los más variados factores. De hecho, estas experiencias han mostrado también que pareciera que los individuos, puestos a elegir, confían más en sus ideas acerca de lo que deben durar determinados procesos (basadas en sus construcciones culturalmente mediadas sobre los fenómenos y el tiempo en sí) que en sus sensaciones sobre dicha duración (Gell 1996: 94-95). Ello sugiere que nuestras ideas acerca del tiempo descansan menos sobre nuestras percepciones sensoriales del tiempo que sobre nuestras convicciones sobre la forma en que funciona el mundo. Como retomaremos en la sección 6.7, desde el propio Durkheim, los sociólogos franceses han insistido en el carácter social de la experiencia humana de la temporalidad (Hubert y Mauss 1929; Mauss 1979 [1905]), que debería su fuerza a la convención y que en todo caso se serviría de los fenómenos naturales como de un suplemento de autoridad, más a modo de verificación que de predicción. Por otra parte, otros autores (Boido 1998; Hawkins y White 1965; Pérez Jiménez 2000) destacan la importancia de los ciclos naturales en la construcción humana de la idea del tiempo. Tomaremos el camino intermedio, que sugieren trabajos recientes en el campo de la astronomía cultural (Urton 2005) y la antropología del tiempo (Carbonell Camós 2004), utilizando la noción de *arrastre aproximado* (Carbonell Camós 2004: 32), es decir, de una suerte de sincronización laxa entre los ritmos propios de los procesos sociales humanos y aquellos de los fenómenos del mundo del mundo físico y biológico⁵⁶.

Nuestra experiencia de la dimensión temporal del mundo califica “temporalmente” los eventos en términos de duración, orden (antes-después), “calidad” (eventos de una clase o tipo que remiten a eventos análogos ocurrido en tal o cual momento), sentido (eventos que siguen un orden pasado-presente-futuro, o el inverso), velocidad (secuencias de eventos que se desarrollan a un ritmo acompasado o no respecto a su coordinación con otras secuencias de eventos).

Una distinción importante introducida por Alfred Gell (1996: 84-85), es la idea de “*temporalidades prácticas*” o lo que podríamos llamar *aspectos temporales de las lógicas de la práctica*, y también *etnotemporalidades*. Muchas “*temporalidades*

⁵⁶ Retomaremos esta noción en la sección 6.7.

prácticas”, especialmente las de las sociedades no occidentales, se caracterizarían por la idea de la recurrencia de eventos similares en ciclos periódicos. Por otra parte, la idea del tiempo como una dimensión continua y homogénea de la realidad, una concepción del tiempo que lo abstrae de los eventos y los contextos, es algo surgido sólo en situaciones muy específicas, particularmente en el marco del proceso de construcción de la producción capitalista en Europa, hasta sus raíces en la Edad Media. Aún en esas sociedades, esta concepción “abstracta” del tiempo sólo juega un rol en determinadas y acotadas circunstancias. Las *temporalidades prácticas* no dan cuenta de un tiempo homogéneo, debido a que un cierto intervalo temporal es importante conceptualmente solo en relación a su relevancia social, que está ligada a un sistema colectivamente construido de expectativas (Gell 1996: 104; 108).

Mircea Eliade (1994 [1957]; 1994[1963]; 2001) llevó adelante una importante sistematización de lo que presentó como una forma característica de ver el tiempo en muchas sociedades, que se opondría al tiempo lineal, irreversible y secularizado que el cristianismo y su continuación en las ideologías de la modernidad habrían generalizado. En la concepción de Eliade, esta otra forma de experimentar el tiempo implica un contrapunto entre el “*tiempo profano*” y el “*tiempo sagrado*”. El primero depende del segundo, que es una suerte de ventana a un eterno presente intemporal, al que se accede en el rito, el mito y otras instancias que remiten a este tiempo vinculado al origen de todo. Es la reapertura a este tiempo original y fundante la que renueva y sostiene el tiempo profano, el durar cotidiano. A esta concepción de Eliade se le ha aplicado la etiqueta de *concepción cíclica del tiempo*.

Gell (1996: 30-33) discute las diferencias entre:

a) tiempos estrictamente circulares: en los que una y otra vez volverían a darse los mismos eventos.

b) tiempos lineales con eventos periódicos: los eventos se suceden en una secuencia lineal, orientada e irreversible, pero pertenecen a clases homólogas de eventos que se repiten en un esquema circular de “clases” de eventos; por ello los eventos se pueden identificar por homología con sus equivalentes en otros “ciclos”, pero no son “el mismo evento”.

Gell insiste en que las representaciones colectivas del tiempo no hablan sobre la topología de la dimensión temporal -que todas implícitamente asumirían como lineal, orientada e irreversible- sino sobre la naturaleza de los eventos que ocurren en el tiempo, que suelen ser captados como estructurados en secuencias periódicamente repetidas de

clases de eventos (Gell 1996: 74). Esta distinción, obviamente supone una *concepción absoluta del tiempo* por parte de Gell (1996: 36), la idea de que la dimensión temporal es algo en sí, independiente de lo que ocurre en el tiempo, y no algo *relacional*, es decir, vinculado a las relaciones entre eventos. En el mismo sentido, Gell (1996: 51) interpreta las formas en que ritual y mito llevan nuevamente a los orígenes, no como inversiones en el discurrir del tiempo como lo propone Leach, sino como procesos invertidos en un tiempo que discurre normalmente. De ese modo se regeneraría el mundo mediante un proceso que ocurre en una dimensión temporal que discurre “normalmente”. Objetos y lugares tienen incorporada su historia, la llevan sobre sí y la hacen presente ante quienes los perciben (Gell 1996: 27-29). Particularmente suelen llevar y hacer presente su origen, y esto es especialmente cierto para ciertos objetos y lugares que se suponen venidos al ser en el tiempo de los orígenes del mundo en sí mismo. Estos hacen presentes a los ancestros en el tiempo presente, y por ello tienen un rol fundamental en el rito y el mito. En el caso de las comunidades mocovíes que estudiamos, los meteoritos de Campo del Cielo poseen estas características.

Es en el contexto de estas *temporalidades prácticas*, verdaderos aspectos temporales de las *cosmovisiones*, que deben abordarse las concepciones y prácticas relativas a la historia de cada sociedad. La forma en que la historia es pensada y vivida varía de sociedad en sociedad. Diferentes órdenes culturales dan lugar a prácticas históricas específicas (Sahlins 1988: 48-49). A partir de la caracterización de Lévi-Strauss, mucho se ha discutido acerca de modalidades históricas “calientes” y “frías”, sugiriéndose que las sociedades “frías” no poseen historia o intentan abolirla. Se ha opuesto así el *mito* a la *conciencia social*. Seguiremos a Sahlins y a Hill en la propuesta de ver a la *conciencia mítica* como una forma particular de *conciencia social*. Sociedades de este tipo, como las que nos ocupan en nuestro trabajo, “encuadran los sucesos contingentes en las estructuras admitidas, percibiendo relaciones míticas en las acciones históricas” (Sahlins 1988: 45), aunque puede parecer que el sistema se reproduce a sí mismo, lo hace gracias a una dinámica del cambio interno y la resignificación de categorías profundamente incorporada. En estos casos se trata de sistemas simbólicos en los cuales las categorías son particularmente flexibles, por cuanto el esquema siempre pueda “dar cuenta” de una realidad inevitablemente cambiante. En esta forma de *conciencia social* que podríamos denominar *conciencia mítica* (Turner 1988b), mediante el mecanismo planteado por Sahlins, se traslada la

capacidad de dar forma al mundo social a un momento primordial en el que seres no-humanos pusieron las bases de un orden; que luego los humanos deben reproducir y perpetuar. Turner sugiere que de este modo se obtiene una caracterización del tiempo que esencialmente lo describe como formado por dos partes heterogéneas: una de ellas representa el tiempo originario en el que las cosas vinieron a ser, un tiempo que no solo precede al de todos los días, sino que continúa presente en otro nivel como una suerte de "marco". Por otra parte, estaría el tiempo de la cotidianeidad, en el cual los hombres recrean ese mundo social fundado en el tiempo primordial. De este modo, la plena agencia social pertenece sólo a los seres del tiempo original o a los ancestros, que dieron forma al mundo. Las personas sociales actuales solo pueden reproducir las formas creadas por estos seres, en el origen, o en el presente, debido a las irrupciones de ese tiempo primordial (Turner 1988a: 243-244). Las ideas de Gell (1996: 53) apuntan en el mismo sentido. En este contexto, el concepto de "cataclismo" podría funcionar como una válvula conceptual para integrar los fenómenos no periódicos en este tipo de concepciones, con el fin de poder seguir sosteniendo la esencialmente periódica naturaleza de los eventos y mantener así la sensación de control ante el mundo. En este sentido, Gell (1996: 92) sugiere que los rituales "calendáricos", como las fiestas mocovíes de la reaparición de las Pléyades, o de primavera⁵⁷, no "restauran" el tiempo original, sino que "celebran" la adecuación de las clasificaciones aceptadas del mundo, que permiten dar cuenta correctamente de los nuevos eventos.

La *conciencia histórica* sería el polo opuesto y complementario de *conciencia social*. Desde ella, las relaciones sociales son el resultado de acciones colectivas o individuales que tienen lugar en el presente o en un tiempo de la misma "calidad" que el presente, está abierta a la contingencia y ve las relaciones sociales reinantes como el producto contingente de estas acciones de agentes sociales humanos.

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

Consideraremos en este contexto el marco temporal en el que se inscriben las comunidades mocovíes. Incluiremos en estas secciones tanto perspectivas *emic* como

⁵⁷ Las estudiaremos en detalle en el capítulo 6.

etic de los procesos involucrados, dando cuenta en cada caso de este hecho; pero organizaremos el conjunto del material siguiendo un esquema clasificatorio propiamente mocoví, que refleja las formas que hemos venido comentando de *conciencia histórica*. Se trata de la división de la historia en el *tiempo de los antiguos* y el *tiempo de los nuevos*. Ésta es la clasificación más habitual entre los mocovíes con los que hemos trabajado y lo mismo puede decirse de lo recogido por otros trabajos etnográficos. Buenaventura Terán (1996b: 53) introduce un matiz al mencionar que el mocoví José Antonio Álvarez caracterizó la historia *mocoví* en tres grandes bloques (y no dos): “el tiempo de historias de animales”; “el tiempo de los indígenas” y el tiempo en que “estamos ahora los indios y tenemos cerca a los blancos”. Como observaremos en el capítulo 5, la frontera entre el tiempo de los antiguos o abuelos, y el tiempo de los nuevos, es una frontera móvil y borrosa.

En el trabajo de campo observamos que en el uso diario, la mayor profundidad de parentesco que los individuos reconocen es la que media entre abuelos y nietos, o sea, cuatro generaciones. Los términos de parentesco en *mocoví* sólo tienen términos independientes para esta profundidad⁵⁸. En las conversaciones es también ésta la profundidad de los recuerdos directos de los hablantes y de la distinción de personajes por nombres y rasgos personales definidos⁵⁹. Aquellos que se alejan hacia el pasado más allá del nivel de los propios abuelos en sentido estricto, son “antiguos” o abuelos en el sentido extendido del término (*so 'auaxaic leta'allipi*), seres que viven con las “antiguas costumbres” y que no conocen las comidas del blanco. Y es justamente esto último lo que caracteriza a los hombres del “tiempo de los indígenas” mencionado por Terán. De modo que no se trata tanto de *mocovíes* previos a la conquista, sino de aquellos que vivían del “modo tradicional”⁶⁰. Los abuelos en sentido estricto constituyen una bisagra entre esos dos grandes dominios: el del “presente” en un sentido de aquello que es próximo a la propia experiencia temporo-espacial y el del pasado lejano de los tiempos de la configuración del mundo, de las “historias de animales”. Este período liminal, de contornos imprecisos, se va corriendo a medida que pasan las generaciones, quedando siempre en el borde de la máxima profundidad de parentesco efectivo, de experiencia más o menos directa.

⁵⁸ Así por ejemplo, bisabuelos, tatarabuelos y choznos se designan (cuando se los menciona, cosa muy rara en el discurso espontáneo) con el término usado para abuelos (*lapi*: su abuelo). Algo similar ocurre con la designación de bisnietos, tataranietos, etc. para los que se usa el término para nieto (*laual*: su nieto).

⁵⁹ En forma análoga a lo mencionado por Gow (2001:88-89) para los Piro de la amazonia.

⁶⁰ El informante de Terán dice de ese tiempo “[...] cuando no conocíamos ni harina ni pan. Que estábamos los indios nomás” (Terán 1996b: 53).

En el capítulo 5, señalaremos cómo esta forma de clasificar la historia se vincula con la relevancia que tiene para la lengua y las prácticas discursivas mocovíes el carácter directo o indirecto de la experiencia personal sobre lo que se relata (evidencialidad). Así, la clave está en las relaciones que el hablante, es decir el mocoví actual, tiene con estos diferentes períodos.

3.2 El tiempo de los antiguos

Hoy se llama “el tiempo de los abuelos” al extenso período que va desde los tiempos originarios, en los cuales el mundo comenzó a ser lo que es y los hombres a distinguirse de los animales, hasta algún impreciso momento de las primeras décadas del siglo XX que constituye la frontera de las experiencias de los más ancianos de los abuelos en sentido estricto.

Es éste un tiempo fundacional de la identidad mocoví actual, que actúa como un espejo donde los “nuevos”, la gente de hoy, se mira permanentemente. Incluso los más ancianos se auto reconocen como “nuevos” y aseguran que ya no existen “antiguos” y que desaparecieron con la anterior generación, tal como ocurre entre los tobas (Wright 2008). Este cambio es visto como un cambio de era, y experimentado como una pérdida.

Como ya se indicó, los mocovíes pertenecen al grupo lingüístico guaycurú, junto con los tobas, abipones, pilagás, caduveos y mbayás. Estos grupos deben ser pensados como formando parte de una “cadena étnica” (Braunstein, Salceda *et al.* 2002). Su etnónimo es de origen poco claro (tal vez guaraní), y probablemente es parte de las estrategias españolas para territorializar las etnias chaqueñas (Boccara 2003: 65; Whitehead 1992), aspecto que será discutido más extensamente en el capítulo siguiente en el que nos ocuparemos de las diversas formas en que se ha ido construyendo en este grupo la identidad étnica.

Las fuentes coloniales (del Techo 1673; Dobrizhoffer 1967-69[1783]; Guevara 1969[1764]; Lozano 1941[1733]; Paucke 1942-44[1749-1767]) sugieren que al momento de la llegada de los españoles, el sistema productivo mocoví implicaba un desplazamiento con marcados ciclos estacionales. Durante el otoño y el invierno, meses de relativa escasez de agua y comida, los aborígenes se dividían en pequeños grupos exógamos de familias emparentadas. Se trataba de unas diez a setenta personas, según

las circunstancias (Nesis 2005). Probablemente a partir de campamentos base, los hombres partían en incursiones de caza o pesca de diversa duración, mientras que las mujeres llevaban adelante recorridos más breves destinados a la recolección de frutos y recursos en el monte, incluyendo el agua -la miel parece haber sido recolectada por los hombres-. En primavera y verano se reunían en grupos más numerosos aprovechando la abundancia de frutos del monte, lo cual permitía toda una serie de prácticas sociales: ceremonias, consolidación de liderazgos, el establecimiento de alianzas, intercambios matrimoniales, etc. (Braunstein 1983) y durante los cuales la recolección de frutos del monte llevada a cabo por las mujeres, se convertía en la principal fuente de alimentos (Nesis 2005).

Para principios del siglo XVII las primeras fuentes escritas mencionan a los mocovíes entre los “indios salvajes”, y los localizan (entre 1650 y 1750) en las planicies entre el alto río Bermejo y el río Salado, en la vecindad de los tobas.

[Figura 5]

Españoles y caballos

El Chaco se fue constituyendo para los colonizadores europeos en la imagen y símbolo de la frontera, del límite de la civilización. Desde este imaginario de lo que está más allá de la civilización, de aquello que debe ser “domesticado” e impulsado hacia el futuro por la acción del hombre europeo, es que encomenderos, misioneros y agentes del estado se internaron en el mismo. El asentamiento europeo en la región se vio dificultado por la estructura de los grupos chaqueños, que como ya lo comentamos para el caso de los mocovíes, eran mayoritariamente cazadores-pescadores-recolectores. Su organización social descentralizada impidió dominarlos a través del control de las elites. Por otro lado, durante mucho tiempo el territorio chaqueño atrajo a los colonizadores sólo como un paso a las tierras andinas, en busca de su oro y su plata (Tamagno 2001). Simultáneamente se constituyó en la historia colonial, en un gran valle que separaba a la Gobernación del Tucumán de la del Paraguay y Río de la Plata (Martínez Martín 1989: 131).

Para los siglos XVII y XVIII la Gobernación del Tucumán estaba formada por un conjunto de ciudades dispersas en un vasto territorio. Formada por el impulso de

colonización proveniente del Perú, su economía se basaba en una importante producción agro-ganadera y mantenía fuertes vínculos con esa región “fundadora”. De hecho producía no sólo para el propio mercado interno, sino que exportaba hacia el Alto Perú (Vitar 1991: 244). Esta actividad económica se dio especialmente en haciendas que se instalaban en los “huecos” no colonizados que había dejado el impulso colonizador del siglo XVI, constituyéndose en un “frente de choque” con el Chaco. Pero se trataba de un frente discontinuo, y por tanto vulnerable y atractivo para los guaycurúes por su concentración de bienes, como el ganado.

De hecho, durante el siglo XVII, los mocovíes incorporaron el uso del caballo. Esto facilitó sus desplazamientos y cambió profundamente su sistema productivo, sus relaciones con otros grupos aborígenes y con la población criolla. Realizaron incursiones montadas contra lules, vilelas y malbaláes, empujándolos a las zonas de interés criollo; y en general formando alianzas con bandas abiponas o tobas, contra las fronteras de las provincias de Tucumán, Santiago del Estero, Córdoba y Santa Fe, esencialmente para aprovisionarse de ganado (Susnik 1972). El ganado cobró un rol protagónico en el sistema productivo, tanto en el consumo y uso interno, como en el contexto de intercambio pacífico y violento con los criollos (Nesis 2005). Por otra parte, ya en esta temprana época empiezan a ganar importancia el consumo de productos europeos, como ciertas bebidas alcohólicas.

Los mocovíes y otros grupos guaycurúes atacaron con frecuencia la frontera oriental de la Gobernación de Tucumán. La estrategia militar de los españoles fue “defensiva” y sólo dos “campanas punitivas” se realizaron durante este período, sin mucho éxito (Vitar 1991: 245). Eran los encomenderos propietarios de las grandes haciendas quienes tenían la obligación de armarse contra las incursiones aborígenes, utilizando como tropas a sus propios indios encomendados. Más interesados en obtener rápidas ganancias, no fueron muy activos en ese cometido, que los hubiera privado de su mano de obra. A ello hay que sumar la falta aparente de atractivos económicos en el Chaco, y el escepticismo sobre la posibilidad de reducir a los grupos guaycurúes (Vitar 1991: 246). De entre todos los grupos guaycurúes involucrados (mocovíes, tobas, abipones), serían los mocovíes los que traerían mayores inconvenientes a los españoles (Vitar 1991: 246). Como puede verse en diversos documentos, como la carta de 1679, de Juan Diez de Andino, Gobernador de Tucumán al rey, en la cual comunica la resolución de trasladar la ciudad de San Miguel de Tucumán al paraje llamado la Toma,

entre otros motivos debido a las hostilidades mocovías (Poderti 1995: 29). Otros testimonios muestran también esta situación:

“[...] a esta ciudad de salta de donde no âpodido pasar en prosecucion de su visita, por causa de estar todos los caminos desta prouincia infestados de los enemigos indios Mocovies, quienes a pocos dias que degollaron çinquenta y tres personas entre chicas y grandes de las nuestras que estaban en sus viuiendas, en los contornos y avista de la Çuidad de San Miguel del Tucuman, sin que los vezinos della lo pudiesen estorbar.[...]

[...]que seria causa de la total destruicion desta prouinçia que se halla tan apretada con las imbaciones de los enemigos indios Mocouies, mandaba y mando que a los dichos encomenderos se les notifique que dentro de treinta dias de la notificacion resduzcan todos los indios de sus encomiendas a los pueblos a donde estan aplicados, manteniendolos en ellos, sin que los bueluan a sacar, ni los curas lo consientan ni los casiques, ni ... pena de que si asi los unos como los otros, que contravinieren, en todo,o, en parte a este auto, queden por publicos excomulgados con excomunion mayor ipso facto incurrenda”

Testimonios de la visita del obispo de Tucumán (1690)
(Rojas Mayer, Maldonado *et al.* 2001)

Y digan silos dhos sus asendientes ansido y son Personas de sangre limpia y de conosida nobleza y si sean exensitado siempre contoda lealtad enel servicio del Rey N^{ro} Señor y defenza de esta Ciudad y sus fronteras en la sangrienta guerra que ha mantenido entantos años con los Indios enemigos ynfieles Havipones y Mocobies des empeñando siempre su ôbligacion correspondiente alas buenas de su nacimiento y sian obtenido algunos empleos politicos y militares digan

Peticion de Manuel de la Mota,
(18.03.1754)
(Rojas Mayer, Maldonado *et al.* 2001)

Concepción fue la única ciudad construida en el corazón del Chaco por los españoles. Alzándose a orillas del Bermejo, pagó cara la intrepidez: fue destruida por los mocovías 50 años después de su fundación. Esteco (sobre el Salado, en el Chaco sudoccidental) también fue fuertemente dañada por los mocovías (1664), tras serios problemas para mantener su seguridad, como puede verse por ejemplo de la carta del gobernador de Tucumán, Tomás Félix de Argandoña, al rey en 1689. en ella se da noticia de los ataques mocovías a las ciudades de la gobernación, y en especial informa

de la suspensión, por orden del Virrey del Perú, de las fortificaciones iniciadas en Esteco, para la que solicita se le autorice a conformar una guarnición permanente (Poderti 1995: 30).

Para el siglo XVIII, las grandes haciendas estaban instaladas especialmente en la zona del Río Salado en Salta, entre el Salado y el Dulce en Santiago del Estero, en las tierras aledañas al río Grande en Jujuy, en la zona de Choromoros en San Miguel, y más allá del Salado en Córdoba (Vitar 1991: 245). Para este siglo, los encomenderos presionarán a las autoridades para que tomen una actitud ofensiva, tendiente esencialmente a alejar a los mocovíes de las zonas fronterizas. Ello se dio en el contexto del surgimiento de las nuevas políticas de la corona española, ahora en manos de los Borbones. Éstos, preocupados por la declinación económica de su imperio y las posibilidades de que otras potencias se aliaran con los grupos aborígenes no sometidos, pasaron a poner estas regiones fronterizas en primer plano. Estaban interesados en explotar su potencialidad económica, pacificar y controlar a sus habitantes. Para ello recurrirían a tratados y al comercio como herramienta de control, mientras simultáneamente se reforzarían las medidas militares (Weber 1998: 151).

En el caso chaqueño, la estrategia militar adoptada se basaba en realizar grandes despliegues de tropas y entradas veloces en el interior del Chaco, castigando ejemplarmente a poblaciones “rebeldes”⁶¹ para sembrar el terror en el resto de los grupos. La estrategia se complementaba con la idea de reducir y atraerse la confianza de los grupos no guaycurúes que habitaban en los bordes de la gobernación (como lules y vilelas) y que se encontraban presionados tanto por los españoles como por los guaycurúes (Vitar 1991: 247). Estos grupos tenían relaciones complejas con los “meleros” españoles, que se internaban en el Chaco para obtener cera y miel de los aborígenes.

Así, el “Informe de Don Nicolás Antonio de Ytuarte, natural de la provincia de Guipuzcoa en Viscaya”, de 1734, da noticia de los buenos resultados de una visita que “los vilelas” hicieron al Obispo Ceballos, y de las ventajas de contarlos como aliados

⁶¹ Con la deportación a otras zonas, incluida Buenos Aires, o la ejecución.

“porque ellos cubren y defienden la frontera de la ciudad contra el enemigo mocoví y abipón” (Poderti 1995: 34).

El plan de acción era el fruto de un largo proceso gestado en el siglo anterior, que incluía debates sobre la legitimidad de las “entradas militares” al Chaco, y sugerencias sobre la importancia de que todas las provincias españolas que limitaban con la región iniciaran acciones conjuntas. Como señala Villar, era central la idea de que para hacer efectiva la pacificación de los grupos guaycurúes, era necesaria su “desnaturalización”, es decir apartarlos de sus hábitos alejándolos de su hábitat -la única deportación efectivizada en ese contexto fue la de los malbalá-. Esta estrategia chocó, hasta un poco después de mediados de ese siglo, con la estrategia jesuítica de aislar a los aborígenes de los españoles, que justamente comenzaba también a hacerse presente en el Chaco. Los jesuitas crearon con sus misiones chaqueñas ámbitos de relativa autonomía para el modo de vida guaycurú (Vitar 1991: 248). La cesión a los jesuitas de los pueblos fundados en las fronteras del Chaco agravó el conflicto de intereses entre hacendados y encomenderos por un lado y jesuitas por el otro, al sustraer gran cantidad de aborígenes del sistema de encomiendas y servicios personales.

Las milicias empleadas estaban formadas por “mulatos e indios foráneos”, debido a la renuencia de los encomenderos (Vitar 1991: 254). Las tropas incluían también a mestizos, y a criollos y españoles de bajos recursos. Con el avance de las campañas se incorporaba a las tropas a aborígenes de los grupos reducidos. Los ejércitos puestos en juego en estas entradas rondaban entre los 1000 y 3000 hombres. En las primeras “entradas” del siglo la entrega de indios tomados cautivos en las acciones militares como forma de estímulo a los oficiales y soldados era habitual, aunque no fuera legalmente permitida.

La primera gran entrada fue la de 1710, al mando de Urizar, quien logró reducir a unos 600 malbalá -aprovechando su situación de conflicto con los mocovíes- a los que redujo en las cercanías de Esteco, que estaba sufriendo fuertes embates mocovíes. Algo similar logró con lules, disponiéndolos en fuerte Valvueda, también contra los mocovíes. Durante las campañas de Urizar los jefes de bandas mocovíes que habían “apalabrado” treguas para reducir a su gente, aprovecharon el tiempo que habían ganado para escapar del radio de acción de las tropas (Vitar 1991: 266). Pero el impacto de esta avanzada se hizo sentir, y los mocovíes se vieron obligados a desplazar el centro de su zona de

acción mucho más al sur y al este: hacia Corrientes y Santa Fe, lo que limitó su movilidad y los obligó a luchar para ubicarse en zonas originariamente no mocovíes (Susnik 1972).

Entre 1710 y 1735 no hubo grandes entradas, sino sólo pequeñas persecuciones a grupos mocovíes que atacaban a las poblaciones españolas. Hubo otras entradas importantes en 1749 y 1759, una gran entrada conjunta de varias provincias limítrofes.

Los mocovíes comenzaron a ser controlados en la frontera de la Gobernación del Tucumán para la década de 1740. Se celebraron pactos que llevaron a la fundación de una reducción cercana a la frontera de Santa Fe en 1743 (Vitar 1991: 261), pero no se formó ninguna población en las fronteras tucumanas. Estos acuerdos favorecieron la reducción de los aliados abipones de los mocovíes (Vitar 1991: 274).

Ya la entrada de Urizar, en 1710, que fue apoyada por la ciudad de Santa Fe, trajo como consecuencia imprevista el desplazamiento hacia ésta de mocovíes y abipones como lo hemos señalado (Battcock, Gotta *et al.* 2004: 6), efecto que se fue intensificando. En los primeros 30 años del siglo XVIII, las incursiones mocovíes se hicieron sentir incluso al sur de Santa Fe, cuando todavía los pampas no habían llegado hasta allí, debiendo instalarse los asentamientos fortificados de Guardia de la Esquina y Rincón de Gaboto, con el objetivo de preservar los caminos de unión con Buenos Aires.

Las misiones

Las presiones de las entradas españolas desde la gobernación del Tucumán favorecieron el interés mocoví en tratados y misiones (Susnik 1972; Weber 1998: 163).

Las misiones formaron parte del entramado con el que el estado colonial primero y el estado nación argentino después, se hizo presente en el Chaco. En la práctica oficiaron muchas veces de centros de disciplinamiento y control de la población y de reclutamiento de mano de obra, expuestas como estaban a los intereses de terratenientes, gobierno y ejército, como puede verse en las continuas disputas de los misioneros con los encomenderos y el gobernador (Tamagno 2001).

Las primeras misiones fueron jesuíticas aunque no hay total acuerdo sobre la ubicación geográfica de algunas de las mismas. En 1742 llegó a Santa Fe el padre Ignacio Burges, enviado por el Provincial de la Compañía de Jesús por expreso pedido del Teniente Gobernador de esa ciudad y con la misión de atraerse a los mocovíes. Este misionero logró, tras vencer grandes dificultades, fundar la reducción de San Javier el

27 de junio de 1743, en el sitio de Cayastá, gracias a la buena disposición del cacique mocoví *Aletin* y el apoyo del teniente de Gobernador Francisco Antonio de Vera Mujica; más el aporte financiero del Colegio jesuítico de Santa Fe. En esta reducción se destacó desde 1751 el padre Florian Paucke (que misionó entre los mocovíes en los años 1749 y 1767). Los jesuitas fundaron también las misiones de San Pedro (1764) y Jesús Nazareno de Inspín (1766). Entre 1750 y 1767 -cuando son expulsados- la acción de los jesuitas es fundamental en las relaciones entre mocovíes y españoles. En este contexto grupos armados de mocovíes reducidos participan en la represión de otros grupos mocovíes y abipones.

De las fuentes (Paucke 1942-44[1749-1767]) se desprende que los mocovíes tendían a ver a la misión en términos de una consideración estratégica como fuente de recursos. Las bandas mocovíes permanecían en la misión mientras ésta pudiera proporcionar ganado para el consumo y otros bienes de origen europeo y fuera efectiva en protegerlos de las acciones de las autoridades civiles españolas y las incursiones de otras bandas chaqueñas (mocovíes u otras). Había un importante flujo de familias y bandas entre monte y misiones. Los tiempos de caza o de recolección solían implicar el abandono temporal de la misión, llevando a negociaciones entre los líderes mocovíes y los misioneros.

En el contexto de las misiones se dio que los mocovíes convivieran con otros grupos, por ejemplo vilelas (Spicer 1961: 534). Para mediados del siglo XVIII, se estimaba que la población mocoví ascendía a unas tres mil personas (Métraux 1948:221). En este siglo, los misioneros registran lo que parece haber sido la aparición de un grupo social diferenciado dentro de la población mocoví (Susnick 1972). Este grupo, formado por los guerreros distinguidos y los caciques, poseían ciertas prerrogativas, como la del matrimonio poligámico, la participación en la bebida ritual, e incluso tal vez rituales mortuorios y se distinguían por el agregado del sufijo *-in* a sus nombres y pronombres de referencia (Citro, González *et al.* 2006).

La expulsión de los jesuitas en 1767 por orden de Carlos III interrumpió los procesos que se habían desencadenado con la fundación de sus misiones. Más tarde, los mercedarios se harán cargo de las misiones jesuíticas durante un breve período, seguidos por los franciscanos. Pero ninguna de estas órdenes pudo disputar a gobernadores y encomenderos los términos en los que se llevaba adelante la relación

con los guaycurúes, como sí lo habían logrado los jesuitas. A partir de la expulsión de estos últimos, las misiones vivirán una historia azarosa, signada por la falta de recursos y de sistematicidad, así como por la falta de apoyo decidido por parte de las autoridades.

Paces y acuerdos

Fue justamente Carlos III, que llegó al trono en 1759, el gran protagonista de las nuevas políticas españolas en América, que caracterizaron a los Borbones (Weber 1998). Estas nuevas políticas, buscaron tener en mayor consideración las regiones de frontera y a los “indios bravos”. Implicaron no sólo una nueva milicia y fortificaciones, sino también el uso del comercio como herramienta de control. En el caso de la región chaqueña, a fines del siglo XVIII y bajo la influencia del ejemplo chileno, se suscribieron tratados que implicaron la aceptación de misioneros, el reconocimiento del vasallaje a la corona española y la obediencia a los funcionarios reales. En este sentido la ausencia de otras potencias extranjeras impidió la obtención de mayores concesiones a los grupos aborígenes (Weber 1998).

Filiberto de Mena, en 1764, entra en contacto con mocovíes sobre el río Bermejo.

En 1765 el gobernador Campero establece un pacto con un jefe mocoví y sus 250 compañeros. Así relata el mismo al Consejo de Indias:

“y haciéndole vestir decentemente al cacique, un hijo suyo que traía y a dieciocho indios principales que le acompañaban, los hizo volver a la reducción de donde habían salido, honrando al primero con el título de capitán”

Carta al rey de Juan M. Campero, gobernador del Tucumán. Salta, 7-3-1765. AGI, Buenos Aires 18. (Vitar 1991: 264)

Jerónimo Matorras, quien obtuvo el cargo de Gobernador y Capitán General de la Provincia del Tucumán por Real Cédula de Carlos III del 7 de septiembre de 1767, encabezó una expedición al interior del Chaco, teniendo por Maestre de Campo a Francisco Gabino Arias. El 29 de julio de 1774 se firmó un tratado entre el Gobernador Matorras, en nombre de la corona española, y los caciques mocovíes *Paykín*, *Lachirikín*, *Coglokoikín*, *Alogocoikín*, *Quiaagari* y los tobas *Quiyquiyri* y *Quitaidí*, en representación de 7.000 aborígenes.

En este tratado se reconocía a las "naciones aborígenes" el señorío sobre los territorios que ocupaban, basándose en estos fundamentos: 1) Por haber sido de sus antepasados; 2) Por ser el clima adecuado para su salud y sistema de vida; 3) Por ser su fuente de recursos en caza, pesca y recolección de frutos.

También se los reconocía "libres y de generación noble". Pero como ya hemos mencionado, debían prestar vasallaje a la corona, reconocer a las autoridades coloniales, y permitir fundaciones misionales. Luego de la muerte de Matorras (1765) y de la de *Paykín* (1766), y en cumplimiento de lo pactado, una expedición, al mando del Coronel Gabino Arias fundó la reducción de *La Cangayé* o *Canaganayé* (10 de Agosto de 1780). La misión evangelizadora estaría a cargo de los padres franciscanos Cantillana y Antonio Lapa. En 1784, La Cangayé contaba con 906 mocovíes reducidos. La misión, como tantas otras tras la expulsión de los jesuitas, padeció la falta de recursos. El juez conservador Manuel de Basabe, decidió trasladarla en 1795 pese a los reclamos de los cabildantes de Corrientes y de los propios aborígenes, para volver a sus antiguas reducciones. Para 1801 se hallaba totalmente perdida.

En los primeros tiempos de la Revolución de Mayo, se hizo evidente una corriente de opiniones que promovía la incorporación de los aborígenes a la naciente nación en igualdad de derechos. En parte, ello obedecía a un discurso que buscaba establecer una solidaridad con estos grupos, tanto desde el punto de vista de la legitimación del derecho criollo a la autodeterminación política, como en vista a la necesidad de lograr un frente común en la guerra de independencia. Esta tendencia, que luego se irá desdibujando, será particularmente proclive a un mistificado pueblo incaico, lo que llevará incluso a la propuesta en la Asamblea del año 1813, de un monarca inca. No obstante, los guaycurúes reducidos también se verán influidos por este estado de cosas. Como lo señala Alemán:

"[...] ya desde de 1812 se comienza a utilizar los indios de los pueblos reducidos como refuerzo de las campañas militares contra los realistas, y sobre todo, de las luchas emprendidas en el largo período de las guerras civiles" (Alemán 1994: 178).

En lo que refiere concretamente a la militarización de los mocoví, encontramos que en el caso de las reducciones de San Javier y San Pedrito, para mediados del siglo XIX, se habían conformado "Cuerpos de Lanceros Indígenas" al mando de los caciques

Raimundo Valdéz y Mariano Salteño, respectivamente, los cuales participaron en diferentes campañas militares (Alemán 1997: 110).

Superado el trance de las luchas contra los realistas, y en el contexto de las luchas internas para dar forma al estado argentino, la situación para los mocovíes sería mucho más complicada. Entre 1824 y 1848 se desarrollaron cruentos enfrentamientos, a partir de las campañas militares comandadas por el gobernador Estanislao López y, posteriormente, por sus sucesores Juan Pablo López y Pascual Echagüe (Alemán 1994: 220-226; Martínez Sarasola 1992: 178-179). Estas campañas contra los mocovíes y abipones eran seguidas por tentativas para restablecer las viejas misiones jesuitas y crear otras nuevas, intentando asentar y controlar a las poblaciones aborígenes (Citro 2006b). Estanislao López llevó adelante una serie de matanzas de mocovíes en el contexto de una alianza que promovió con los abipones; y entre 1833 y 1836 atacó diversas comunidades mocovíes de Santa Fe. Las campañas militares al Chaco de este período tenían una gran meta: forzar a los indígenas del interior del Chaco, que todavía eran "libres", a someterse al régimen de misiones y al trabajo asalariado.

Los franciscanos que trabajaron en el Chaco pertenecían a dos colegios diferentes: el grupo de Tarija, que trabajó entre los chiriguano y los wichí, y el grupo de San Lorenzo que fundó misiones entre tobas y mocovíes, como Laishí y Tacaaglé. Entre 1855 y 1856 los franciscanos reactivaron las misiones mocovíes fundadas por los jesuitas en San Javier, San Pedro y Santa Rosa de Calchines. En 1858 fundaron una fugaz reducción con mocovíes del río Salado en San Francisco Solano. Un grupo de San Pedro se asentó en 1869 en el antiguo emplazamiento de la reducción de Cayastá (Alemán 1997; Tarragó 1986), que luego pasará a llamarse Nuestra Señora de los Dolores (hoy Colonia Dolores).

La frontera se mueve

Terminada la guerra de la Triple Alianza (1865-1870), Argentina inició la ocupación del territorio al norte del río Salado. Ya en 1868 se encomendaron al Coronel Manuel Obligado tres líneas de fortines: norte de Santa Fe, este de Córdoba y sur de Santiago del Estero. El 13 de enero de 1870, el Presidente Domingo Faustino Sarmiento

nombra a Obligado comandante en jefe de la Frontera Norte del Interior, con asiento en fuerte Belgrano, Santa Fe. Las dotaciones militares a su mando, tenían el expreso propósito de controlar las avanzadas aborígenes. En 1871 trasladó la comandancia al sitio de la antigua reducción de San Pedro (que había sido fundada por Paucke). En 1872 Obligado desplazó la frontera hasta el arroyo El Rey, fundando Reconquista. Entre 1870 y 1884 Obligado organizó once expediciones generales al interior del Chaco. Dirigió diez de ellas, excepto la última, en 1884 que como veremos dirigió el Gral. Victorica, siendo Obligado el jefe de su estado mayor (Díaz-Molano 1977: 209-214). En 1870 y 1872 el teniente coronel Napoleón Uriburu, llevó adelante acciones militares en el territorio del Chaco, llegando hasta La Cangayé (Rodríguez Mir 2007). En 1872 Sarmiento creó el Territorio Nacional del Gran Chaco con Julio de Vedia como gobernador.

A partir de los sucesivos avances de la línea de fortines, los misioneros franciscanos irán reuniendo en fundaciones misionales a los aborígenes que quedaban detrás de las nuevas líneas de fortines. De ese modo se crearán las misiones de San Martín Norte (de mocovíes y tobas) en 1870; La Concepción de Reconquista (de mocovíes) en 1873, y San Antonio de Obligado (de mocovíes y tobas). Estas misiones estaban en las proximidades de poblaciones criollas o colonias de inmigrantes europeos, con las que se suscitaron conflictos de diversa índole, por tierras, laborales, etc. Entre 1899 y 1901 estas misiones son absorbidas como parroquias de las nuevas poblaciones en la joven (1897) diócesis de Santa Fe (Maeder 1991: 234-235).

Los franciscanos debieron rehacer el trabajo de elaboración de vocabularios y gramáticas ya realizado por los jesuitas, debido a que este material no estaba disponible en esos tiempos. Así, sobre los mocovíes se elaboran varios trabajos como “Los indios mocovíes” de Fray Constancio Ferrero y “La introducción al arte mocoví”. Reglas para aprender a hablar la lengua mocovítica que usan los indios del Chaco por el norte de Santa Fe” de Fray Francisco Tavolini (1856) (Maeder 1991: 245).

Para 1875 el Presidente Avellaneda designó una “Comisión Exploradora del Chaco” para efectuar estudios tendientes al asentamiento de inmigrantes europeos y levantar mapas de la región, ubicando lugares para los futuros asentamientos. El coronel Obligado participó de la misma, y en su transcurso resolvió la fundación de Resistencia.

El 29 de Agosto de 1879, el Coronel Manuel Obligado partió de Reconquista con 150 hombres, rumbo al Chaco santafesino. Debían reconocer un camino que comunicara Corrientes con Salta, y realizar posteriores campañas contra los indios. El 12 de octubre, luego de un recorrido de 750 Km., regresó a Reconquista. Durante esta incursión no hubo encuentros con los indios (Toyo 2004).

En 1880, el Mayor Luis Jorge Fontana, llevó adelante una entrada en territorio chaqueño, con el fin de encontrar un camino que uniera Corrientes con Bolivia. La campaña duró 13 días, concluyendo en Salta, e implicó un combate con los aborígenes (Toyo 2004).

En 1883 el General Victorica, Ministro de Guerra, obtuvo la aprobación del Congreso para una avanzada militar que debían llevar adelante Obligado y el coronel Francisco Bosch, quienes debían operar por separado, desde el río Paraná hacia el oeste, para luego converger en un punto. Establecieron una nueva línea de fortines, a la altura del paralelo de 28°, con una longitud de 400 kilómetros.

Para 1884 el Congreso de la Nación aprobó el proyecto de ley que autorizaba una campaña militar en el Chaco de características similares a la desarrollada en la Patagonia. Victorica fue nombrado para comandar la campaña. Ésta logró un control parcial de la región central del Chaco. En Octubre de ese mismo año, el Territorio Nacional del Gran Chaco se dividió en dos: la Gobernación de Formosa (al norte del Bermejo) a cargo del coronel Ignacio Fotheringham y la del Chaco, al sur del mismo río, a cargo del coronel Obligado. La ley que consagra la división, la N° 1.532, establece como límites sur y oeste del Chaco:

“Por el Sur y Oeste las siguientes líneas: el arroyo del Rey hasta encontrar el Paralelo 28° 15', este mismo paralelo y una línea que partiendo de San Miguel, sobre el Salado, pase por Otumpa, hasta encontrar el paralelo mencionado.”

Estos límites sufrieron algunas modificaciones posteriores, como las que llevaron al gobierno nacional en 1910 a ceder a Santiago del Estero buena parte del territorio de la Gobernación del Chaco en Campo del Cielo.

En 1899 el General Vintter se internó en el Chaco austral, empujando a la población aborigen hacia el norte. Estableció una serie de puestos militares unidos por telégrafo y un camino.

En 1914 fue disuelta la División de Caballería del Chaco, quedando sólo el Regimiento de Caballería número 9. Para fines de 1917 la campaña del “desierto del norte” se daba oficialmente por concluida (Toyo 2004).

Trabajadores y asentados

El tipo de actividades económicas que a los capitales del momento le interesaba implementar en el Chaco (cultivo de algodón y caña de azúcar, explotación forestal) requerían mano de obra estacional en importantes cantidades. Esto condicionó las estrategias que las acciones militares implementaron, siendo uno de los principales objetivos la sedentarización y disciplinamiento de los grupos aborígenes para dicho fin. Es por ello que el estado argentino, luego de su avanzada militar sobre la región, instrumentó colonias para controlar y “civilizar” a los aborígenes chaqueños, como *Napalpi*. En ellas se mezclaban aborígenes mocovíes, tobas y vilelas. En estas colonias los administradores eran criollos y había también familias criollas asentadas.

La incorporación territorial del Chaco a la Nación Argentina en forma efectiva, generó una nueva ola de cambios. Por una parte, significó la incorporación al contexto chaqueño de una idea de territorio que hasta el momento le era extraña: la idea de la posesión privada de territorios continuos, con uso exclusivo no sólo de sus recursos sino incluso de la circulación. El alambrado es la expresión más gráfica de esta concepción. Por otra parte, el avance de colonos criollos y europeos hacia el Chaco desde Santa Fe provocó el retorno de muchos mocovíes a zonas del sur de la actual provincia del Chaco. El proyecto de colonización del Chaco implicaba: a) darle el rol de territorio agrícola con la importante consecuencia de la tala de montes y el parcelamiento de la tierra; b) la necesidad de contar con mano de obra barata y estacional para las tareas agrícolas. Esto último requería la sedentarización forzosa de las bandas mocovíes y su disciplinamiento laboral. Pero era también preciso que estos grupos conservaran un cierto margen de autonomía, que asegurara la reproducción de la mano de obra en los periodos improductivos del año desde el punto de vista agrícola. Simultáneamente, requería la construcción de una diferencia entre criollos y aborígenes que favoreciera la construcción de un mercado laboral segmentado que permitiera una mayor explotación de esta mano de obra (Bocara 2003: 43). Diversos autores (Citro 2006b; Gordillo 1999; Trincherro 2000) mostraron que este proceso constituye una forma de la

“subsunción del trabajo al capital”, conocida como subsunción indirecta, característica de las periferias del sistema capitalista.

Como señala Gordillo (1999), luego de la campaña del Chaco y el avance del capital sobre este territorio, los mocovíes del Chaco austral fueron o bien transformados en mano de obra rural sin tierra, o ubicados en misiones estatales, como la ya mencionada *Napalpi*, o bien instalados en parcelas propiedad del gobierno nacional, o en los intersticios entre los campos privados.

El campo es el eje de una nueva serie de actividades económicas propias del proceso de incorporación del Chaco a la economía de mercado: los mocovíes trabajan en él como peones rurales para patrones criollos. Con ello surge la identificación entre el campo abierto y las pesadas faenas agrícolas que se imponen a los trabajadores mocovíes (Iñigo Carrera 1979, 1982/86, 1983).

Para 1883, también comenzaron a instalarse los ingenios azucareros en el norte santafesino. En los ingenios de Las Toscas y Tacuarendí, hasta mediados del siglo XX, fueron empleados grupos toba y, en menor medida, mocoví (Citro 2006b).

Pero una de las principales tareas que esta fuerza de trabajo mocoví tendrá asignada es transformar el monte en campo, mediante la tala. Se los contrataba y contrata para realizar el *desmante*, una tarea que aún hoy requiere un gran esfuerzo físico, y que como señala Gordillo (1999) introduce la explotación en el corazón del ámbito propio de la autonomía aborígen. De hecho, durante la primera mitad del siglo XX fue justamente la explotación forestal la que dominó el empleo de trabajadores mocovíes, que también eran contratados como cosecheros y desmalezadores tanto en obrajes como en estancias. Para 1902-1914 se produjo una gran expansión de las explotaciones forestales en la zona, y en particular se instaló la compañía The Forestal Land Timber and Railway Co. Ltd., conocida como: “La Forestal”. Era una empresa monopólica, con unos 2 millones de hectáreas, más de 20 mil obreros y empleados, cuatro fábricas, seis ciudades, un tren, un puerto, barcos, policía, moneda y bandera. Las extenuantes condiciones de trabajo generadas en este contexto fueron acrecentando la tensión en la región.

3.3 El tiempo de los nuevos

Ya hemos referido que para los mocovíes actuales de las comunidades del Sur Oeste del Chaco, ya no quedan *antiguos*. Incluso personas nacidas en la década del

veinte se consideran *nuevos*. Los nuevos son caracterizados como *mansos* ('*xoyaxaic*'⁶²). A lo largo del siglo XX, la escolarización primaria, el servicio militar obligatorio, los medios de comunicación, el trabajo asalariado y la presencia de las iglesias evangélicas, se fueron constituyendo en factores decisivos en la dinámica de las comunidades mocovíes tanto chaqueñas como santafesinas.

Podría decirse que el comienzo de lo que hoy día es entendido como el "tiempo de los nuevos" podría situarse en la serie de movimientos milenaristas que surgieron en el contexto de los bruscos cambios producidos tras la conquista militar del Chaco.

Movimientos milenaristas

Hacia principios del siglo XX varios movimientos milenaristas (San Javier en 1904; Florencia 1905; Napalpí en 1925; El Zapallar en 1933) protagonizados por mocovíes y tobas culminaron en una feroz represión (Bartolomé 1972; Cordeu y Siffredi 1971; Tamagno 2001; Watchel 1977: 285) que, junto a los procesos económicos ya mencionados, tendieron a desdibujar la visibilidad mocoví, especialmente en las zonas periurbanas y urbanas. Estos movimientos no son procesos aislados, tienen antecedentes ya en el siglo XVI, y se pueden encontrar casos análogos en el resto de las posesiones coloniales españolas de América, y aún más, en diferentes regiones asociadas a la expansión colonial europea.

Roberto Cardoso de Oliveira (2007: 139) sostiene que los movimientos "mesiánicos" que se han registrado en grupos aborígenes son momentos extremos de procesos de articulación étnica que se dan en situaciones de fricción interétnica entre estos grupos y segmentos regionales de la sociedad nacional. Uno de los primeros en el ámbito sudamericano y cuya amplitud y resonancia fue muy amplia es el *Taqui Ongo*⁶³ (Watchel 1977: 283-289), que entre 1560 y 1570 se extendió especialmente por el Perú central, llegando hasta Lima, Cuzco y La Paz. Como muchos otros movimientos de este tipo, toma la forma de un retorno a las tradiciones previas a la llegada de los españoles, ligado a una idea sobre la ciclicidad del tiempo y la sensación de estar a las puertas de un nuevo ciclo cósmico, que implica la derrota de los invasores. En este caso, en principio se rechazan las prácticas españolas y el discurso indica que el dios cristiano es menos poderoso que los tradicionales y que, inicialmente vencedor, ahora será

⁶² De hecho es nombre de una parcialidad *mocoví*, probablemente de aborígenes reducidos.

⁶³ Esta es la grafía de los textos del siglo XVI, también es conocido como *Taqui Oncoy*.

derrotado por las divinidades tradicionales. Pero simultáneamente el movimiento implica la adaptación de elementos aportados por los españoles, como por ejemplo santos y vírgenes que son invocados por los rebeldes. El movimiento aunque no tuvo en sí mismo una expresión militar, estaba ciertamente ligado a la resistencia del estado inca de Villcabamba, que concluye con la muerte de Tupac Amaru en 1572.

Estos procesos son un buen ejemplo del tipo de mitopraxis y conciencia histórica al que hicimos referencia al comienzo de este capítulo. Aquí vemos cómo, ante coyunturas históricas muy específicas, las lógicas del mito buscan dar sentido a lo que ocurre, para poder determinar cursos de acción. Serán en este caso especialmente las ideas sobre “cataclismos” y “cambios de era”, de las que ya hemos hablado, como una suerte de “válvulas de seguridad” míticas, las que cobrarán relevancia.

Los cronistas, y la literatura etnográfica muestran que entre los *mocovíes* existe la convicción de que el mundo fue destruido en varias oportunidades. Estos cataclismos incluirían: a) un devastador incendio debido a la caída del sol (Guevara 1969[1764]: 65); b) un gran incendio (Wilbert y Simmoneau 1988: 99); c) una gran inundación debida a la destrucción del Árbol del Cielo (Guevara 1969[1764]: 61-62); d) un diluvio (Wilbert y Simmoneau 1988: 90-99). Se ha discutido si estas ideas tienen un origen andino, pero sea cual fuera su origen, lo cierto es que a la llegada de los españoles estaban bien establecidas. Las vicisitudes de las relaciones con los europeos y el milenarismo cristiano, han reforzado estas ideas. Esta idea de los cataclismos universales no se vincula entre los mocovíes solamente al pasado. Al igual que en otros grupos guaycurúes, pensaban y piensan que deben esperarse otros cataclismos. La convicción en un futuro “cambio de era”, que implicaría en muchos casos una “inversión” de los planos del mundo (con el inframundo ocupando el rol del actual mundo de los hombres), es recurrente en el discurso mocoví, aún hoy, y es una parte esencial de su visión de la historia.

Otro punto importante es el hecho de que muchos movimientos milenaristas en Sudamérica fueron liderados o promovidos por mestizos, como los del alto amazonas entre 1570 y 1590 (Schwartz y Salomon 2000: 459). Así, por ejemplo, la gran rebelión toba de 1781, que parece haber estado conectada por una parte a la rebelión tupamara en Perú y la katarista de la Paz⁶⁴; y por otra, al curso general de las guerras de la frontera chaqueña con la gobernación del Tucumán en los siglos XVII y XVIII, que para 1781

⁶⁴ Movimientos que encuentran su origen en la explotación española de los indígenas y la búsqueda criolla de autonomía.

ya había pasado su fase culminante, fue liderada por un criollo. Fue este criollo quien invocó un resurgimiento del incanato como argumento para persuadir a los tobas y wichí involucrados de la oportunidad de un alzamiento. De hecho el alzamiento involucró no sólo a indígenas sino también a los grupos más desposeídos de entre la población mestiza de la zona (Normando Cruz 2007). No se debe olvidar la conexión de esta rebelión con la expulsión de la Compañía de Jesús, la creación de las Intendencias de Córdoba y Salta, y la ofensiva para llevar la frontera de la Gobernación del Tucumán hasta el Bermejo que emana del ideario de la Junta Reduccional que se celebró en San Miguel de Tucumán en 1779. La idea de usar un cordón defensivo de misiones y presidios y la expansión de las haciendas es también parte importante del contexto. Los trabajos sobre esta rebelión muestran como el panorama étnico y social de la frontera chaqueña a finales del siglo XVIII es muy complejo, debiendo incluirse los conflictos entre “vecinos feudatarios vs. vecinos moradores, españoles ricos vs. españoles pobres y finalmente españoles nativos hacendados vs. españoles criollos mayordomos, capataces, peones y soldados” (Normando Cruz 2007: 279).

Los movimientos milenaristas en los que participaron grupos mocovíes, en la primera mitad del siglo XX, se dan en un marco de cambios aún más abruptos que aquellos del siglo XVI. El proceso de acelerada ocupación del Chaco implicó cambios muy violentos de modos de vida, que generaron situaciones de gran tensión en una región a la que repentinamente estaban llegando una gran cantidad de nuevos actores sociales. No sólo se trata de las fuerzas militares del estado y de los grupos aborígenes que van siendo arrinconados, también aparecen en escena los inmigrantes europeos (españoles, italianos, centro europeos) y de otras provincias argentinas que buscan establecerse en el territorio chaqueño. En el marco de la fuerte explotación a la que estaban sometidos mocovíes y tobas en las explotaciones madereras y el trabajo como peones agrícolas, que implicaba también la dislocación de las familias extensas a favor de la familia nuclear, estos movimientos implicaban, en general, la convicción de que una “vuelta del mundo” se aproximaba (Cordeu y Siffredi 1971: 93-94). Muchos de los líderes decían comunicarse con los antepasados, y obtener de ellos distintas formas de poder, muchas veces materializadas en algún tipo de objetos: cruces, bastones, etc. Se solía pensar que las balas de los criollos se transformarían en barro, o que no penetrarían la piel de los aborígenes. Muchas veces se convocaba a volver a la antigua forma de vida, y dejar los alimentos y los bienes de los criollos. Los muertos resucitarían y

conducirían la transformación. En general los movimientos implicaban una convocatoria a la gente de diversas toderías, anunciándoles el cambio de era y llamándolos a unirse en algún sitio. Lo cual llevaba a que se generaran concentraciones (como en Napalpí, San Javier, y El Zapallar), muchas veces estimuladas por la falta de recursos en la zona de origen. Pero la concentración aumentaba las dificultades para aprovisionarse y obligaba al robo de ganado, acrecentando los recelos de los criollos.

El “malón” de San Javier, ocurrido en 1904, aconteció en el contexto de bruscos cambios como los referidos. Fue detonado por la pérdida de tierras (la reducción mocoví pasó de 100 manzanas en 1866 a 6 o 7 en 1904), el avance de los criollos y el conflictos por el liderazgo, entre el cacique Mariano López, reconocido por los criollos y nuevos líderes como dos hermanos del cacique y los shamanes Francisco Golondrina, Domingo López y Santos Menagré (Andino 1998). Los shamanes difundieron mensajes que decían recibir de los “tata-dioses”, en los que se anunciaba una futura era de dicha asociada al fin de la dominación de los blancos (Bartolomé 1972). El poder no-humano estaba focalizado en las imágenes y estandartes de santos y en una pequeña capilla católica. Las velas, los bailes y las fiestas celebraban este encuentro con el poder, en el que se preveía un cambio del mundo y el fin de la dominación criolla. La matanza que siguió a un altercado menor entre mocovíes y un criollo y la posterior entrada de los mocovíes al pueblo, tuvo como consecuencia una muy fuerte invisibilización posterior de la población mocoví en Santa Fe.

El movimiento que se desencadenó en la reducción de Napalpí, a cargo del estado nacional, ocurrió en el contexto de un empeoramiento de las condiciones de los trabajadores aborígenes en los ingenios, seguido en Junio de 1924, de la prohibición de emigrar fuera del Chaco para trabajar en los ingenios⁶⁵. Cordeu y Siffredi (1971: 60-61) comentan la relevancia que tuvo en los hechos que se sucedieron la tensión entre tobas y mocovíes (de vieja data, pero acrecentada por una actitud de menor resistencia a la penetración blanca por parte de los tobas de la reducción) y la poco hábil intervención de las autoridades.

Los líderes del movimiento fueron el mocoví Pedro Maidana (ciertas versiones ponen en duda su identidad étnica) y los líderes tobas José Machado, Dionisio Gómez y

⁶⁵ Que el gobierno provincial impuso accediendo a los pedidos de los productores chaqueños que buscaban retener mano de obra para sus producciones de algodón.

Pedro Gómez. También les cupo cierta influencia al cacique mocoví Durán, y a la cacica Dominga, también mocoví (Cordeu y Siffredi 1971; Miller 1979). La prédica de estos líderes habría comenzado para 1923, y hablaba de la resurrección de los aborígenes muertos por los blancos y la promesa de invulnerabilidad a las balas de los mismos. Se daban bailes y curaciones shamánicas. La creciente concentración de aborígenes llevó a pequeños ataques a cultivos de algodón y robos de ganado. La falta de respuestas adecuadas de las autoridades a las demandas aborígenes, fueron incrementando la tensión (Cordeu y Siffredi 1971).

En Julio de 1925 la tensión era mucha, y las acciones de la policía, que hostigó a un pequeño grupo de mocovíes del cacique Pedro José, que trabajaban en la chacra de un criollo, desencadenaron una intervención de los aborígenes concentrados que desató el terror de los blancos. Las voces que escuchaban los líderes ya instaban a la rebelión armada. Pero serían las fuerzas policiales las que el 19 de julio de 1924 iniciaran una feroz matanza y persecución de aborígenes. Ésta incluyó la participación de un avión de reconocimiento, que fue interpretado por los aborígenes por un lado como "nuestro dios", y por otra parte como una demostración de la "potencia desmesurada de los blancos". La represión dejó un saldo de unos 200 muertos aborígenes, sin bajas entre las fuerzas criollas.

Para nuestro trabajo resulta particularmente importante el movimiento de El Zapallar (Cordeu y Siffredi 1971), que tuvo grandes repercusiones en nuestra zona de estudio. El proceso que precedió y sucedió a esta matanza (que ocurrió en 1933), abarca el período entre 1935 y 1937. Los hechos acontecieron en las proximidades de lo que hoy es Gral. San Martín, y el catalizador del mismo fue la prédica del *pi'xonaq Natochi*. Éste entregaba bastones de poder, con los que sus seguidores bailaban. *Natochi* afirmaba ser hijo del rayo y el trueno y dominar las tormentas. Es decir, se trata de un *pi'xonaq* asociado a la esfera de lo celeste.

Los seguidores de *Natochi* se apartaron del trabajo asalariado y del contacto con los blancos. *Natochi* los alentaba a tomar lo que quisieran de los bienes del blanco, ya que en esta nueva era les pertenecían por derecho. Algunos adeptos soñaron que vendrían aviones con mercaderías, lo cual de hecho generó luego, al ser dispersado el movimiento de El Zapallar, un movimiento similar en Pampa del Indio, que involucraba también el repudio de la agricultura. Los seguidores de *Natochi* fueron dispersados por

la policía, tras hechos de cuatrерismo. Los adeptos arrojaron los bastones y *Natochi* escapó por una tormenta que el rayo desafó para protegerlo.

Como lo señalan Cordeu y Siffredi (1971: 114-116) el “culto cargo” que se desarrolló sobre todo luego del Zapallar, es muy consistente con la idea mocoví del cielo como fuente de los bienes y de lo que es necesario para vida social⁶⁶. Como vemos, el del Zapallar fue un movimiento donde, junto a la idea de volver a la vida de los *antiguos*, se encontraba la de asimilar ciertas cosas del mundo de los criollos, pero que se creía debían pertenecer a los mocovíes.

Subiendo al Chaco

De acuerdo con González (2005) para 1870-1880 desde la zona de Los Amores, Santa Fe, un grupo de mocovíes se establece en la zona de Coronel Du Graty en el Suroeste del Chaco. En las inmediaciones de la actual localidad de Mesón de Fierro hay menciones a la presencia, para 1911, de un grupo de mocovíes ligados al cacique Juan Asencio. Este grupo, hacia 1924 se habría asentado en Colonia Juan Larrea (no es el grupo que actualmente habita en dicho paraje). Finalmente, un grupo liderado por el cacique Pedro José Nolasco Mendoza, provenientes del partido de Vera, o de San Javier (Martínez-Crovetto 1968a: 1) en Santa Fe, perseguidos por el Ejército Argentino, se dirigieron también hacia Coronel Du Graty (González 2005). [Figura 6]

Para 1911 el Congreso aprueba una partida de 100.000 pesos para explorar y erigir fortines en el Chaco. El coronel Enrique Rostagno es el comandante de operaciones. El diario La Nación reproduce en Diciembre de ese año un informe del coronel en el que da cuenta de que “sin disparar un solo proyectil”, mil mocovíes del cacique Pedro José se someten a las autoridades solicitando tierras y escuelas. Pero luego se trasladan al norte de esta zona, hacia el actual Pueblo Díaz. Posteriormente se mueven a Santiago del Estero (Bandera, Añatuya, Quimilí). Por tren desde Quimilí, se desplazan a Quitilipi en el Chaco. Luego de tres años de trabajo en la zona, se mueven hacia las cercanías de la actual Villa Ángela, en Chaco. Entonces, se separan en dos grandes grupos: uno de ellos funda la Colonia El Pastoril. El resto, en una fecha imprecisa, como sostiene Martínez-Crovetto (1968a) hacia 1922, luego de “más de 20 años viviendo como nómades”, se asientan en lo que se conoce como Pampa del Cielo, a unos pocos kilómetros de Charata. Poco después las autoridades criollas los obligan a

⁶⁶ Que exploraremos en detalle en el capítulo 7.

desplazarse hacia el monte aduciendo que en Pampa del Cielo “iban a tener frío”, como recuerda Cerqueiro de una vieja familia criolla de la zona. La realidad era que las tierras de la feraz pampa eran codiciadas por los colonos. Luego de estar ubicados durante un tiempo en las cercanías de la Laguna de la Virgen, finalmente son relocalizados en Colonia Cacique Catán (Chaco) (González 2005). Un desprendimiento de los años ochenta de esta comunidad se asentó en Colonia Juan Larrea.

Todo el proceso migratorio descrito es muy característico de los movimientos de población en este período. Por lo demás, se dio en el contexto de un triángulo de fortines (González 2005) que actuaban como mecanismo de control del territorio y la movilidad (con vértices en Charata –Chaco-, Guaycurú –Santa Fe- y Pozo Borrado –Santa Fe-). [Figura 6]

Si el monte se caracterizaba por una movilidad estacional en busca de la caza y los frutos, el campo, entendido como el ámbito de la producción agropecuaria nacional, impondrá un nuevo tipo de movilización: la de los trabajadores que son llevados a diversas cosechas, incluso en otras provincias, y desmontes. Además era frecuente que se solicitara a los aborígenes que se desplazaban por el Chaco, la presentación de “certificados” que atestiguaran su buena conducta y empleo, que eran expedidos en forma irregular por los diversos patrones. Por tanto los mocovíes seguirán hablando de sus *andanzas*, pero ahora referidas a este peregrinar (Wright 2008).

Las iglesias

Durante este período se da un nuevo giro en las actividades misioneras en la región de distintas denominaciones cristianas. Así, en 1936 comienza el período orgánico de la evangelización católica en el Sur Oeste del Chaco, con el nombramiento de Monseñor Nicolás de Carlo como obispo de Resistencia. Y en marzo de 1938 llegaron los primeros misioneros redentoristas polacos a la Argentina: Estanislao Misiaczek y Adam Muller. Comenzaron a trabajar en la provincia del Chaco en las localidades de Charata (primera fundación de la actual Viceprovincia Redentorista de Resistencia, en Argentina) y General Pinedo. Después en Villa Ángela y Resistencia. El trabajo pastoral de los redentoristas polacos se centra en las parroquias, los colegios y las misiones populares (Wrobel 1997).

En el campo protestante, los primeros intentos misionales en el Chaco argentino los llevó adelante la South American Missionary Society, a mediados del siglo XIX. La

iglesia Anglicana estableció misiones permanentes entre los tobas en la primera década del siglo XX. El trabajo de estas iglesias fue muy intenso, formando líderes religiosos aborígenes, fomentando las artesanías y condenando las prácticas shamánicas. Los menonitas de Indiana, Estados Unidos, comenzaron a trabajar en el Chaco en 1943, formando la misión *Nam Qom*. Asociados a ellos trabajaron otras iglesias, que dieron origen a iglesias “aborígenes” (con organización y líderes aborígenes) como la Iglesia Evangélica Unida. Para fines de los años setenta, especialmente por la acción de la Iglesia Evangélica Unida, las iglesias evangélicas comenzaron a cobrar importancia entre las comunidades mocovíes, en primera instancia en el Chaco y luego también en Santa Fe. En la actualidad son un factor importantísimo en la mayoría de las comunidades. Así por ejemplo, el equipo menonita de Obreros Fraternalistas con sede en la ciudad de Formosa, produce hoy textos en mocoví sobre pasajes bíblicos, historias de las iglesias chaqueñas, e información general (Miller 1979). Muchos jóvenes mocovíes integran grupos de música religiosa, lo cual les permite recorrer muchas comunidades mocovíes y pueblos de la región. El sistema de formación de nuevos cultos y el alto grado de participación que los aborígenes pueden tener en la conducción de las comunidades locales, tanto en lo organizativo-económico como en lo relacionado con la liturgia y la doctrina, ha dado cauce a numerosas estrategias para la conformación de liderazgos, como lo consideraremos con detalle en el próximo capítulo.

Segunda mitad del siglo XX

Los testimonios recogidos por Silvia Citro (2006b) dan cuenta de los importantes cambios ocurridos a mediados de la década de 1960. En ese momento, la abrupta reducción de las explotaciones forestales⁶⁷, motivada por el reemplazo a nivel internacional del tanino en la industria del cuero, y la mecanización acelerada de la actividad agropecuaria, redujeron fuertemente la necesidad de mano de obra mocoví. Este proceso profundizó el proceso de invisibilización indígena, que en Santa Fe condujo a la virtual convicción de su desaparición, que sólo comenzaría a revertirse hacia la década de 1980.

Según el trabajo de Martínez-Crovetto (1968a), para fines de los años sesenta los mocovíes del Chaco ocupaban la región centro-sur de dicha provincia y estaban distribuidos de la siguiente manera:

⁶⁷ Para 1963 “La Forestal” se retiró totalmente del territorio santafesino.

“Colonia General Necochea: 600 individuos; cacique Pedro Nolasco Mendoza.
Villa Berthet: 50 individuos; sin cacique.
Lote 3 (Villa Ángela): 550 individuos; sin cacique.
La Tigra: 100 individuos; cacique Juan Pérez.
Colonia Pastoril (Villa Ángela): 600 individuos; cacique José Manito.
Domingo Matheu: 200 individuos; cacique Bartolo Acosta.
Reducción de Napalpí: 200 individuos; sin cacique.
Además, en el barrio toba de la ciudad de Resistencia, residen unos 50 mocovíes de ambos sexos.” (Martínez-Crovetto 1968a: 6-7)

El trabajo de este autor deja constancia de que para ese momento la economía de las comunidades ya estaba, como en la actualidad, centrada alrededor del trabajo como peones rurales, tanto hacheros en obrajes y desmontes como en la cosecha del algodón. Según lo que se desprende de ese estudio, los hombres eran bilingües castellano-mocoví, incluso algunos hablaban toba, y las mujeres hablaban muy poco castellano -en la actualidad esta diferencia de género es menos marcada-. Ya en ese momento habían abandonado las prendas, adornos y peinados tradicionales y los tatuajes y pinturas faciales y corporales. Martínez-Crovetto nos muestra que en ese período sus viviendas usuales eran ranchos de adobe, con postes de quebracho y techo de paja y barro. También, menciona la costumbre de destruir la casa a la muerte de un familiar, hecho que hoy día es menos frecuente, pero que aún ocurre. En ese tiempo, la caza y la recolección de frutos silvestres ya tenían una importancia muy secundaria en la dieta (Martínez-Crovetto 1968a: 10), lo cual se acentuó en forma muy rápida en la actualidad.

Todos estos procesos redujeron las bases del poder de los grandes caciques del período de los obrajes, quienes ya no podían ubicar a grandes cantidades de trabajadores⁶⁸.

A partir de los años ochenta del siglo XX, comenzó a revertirse el proceso de invisibilización de la presencia mocoví, que había comenzado con la represión de los movimientos milenaristas de principios de ese siglo.

Actualmente el número de mocovíes asciende, según el Censo Nacional de Pueblos Aborígenes (INDEC 2004-2005), a 12.145 personas entre las provincias de Chaco y Santa Fe.

⁶⁸ Esto será abordado en detalle en el capítulo 5.

3.4 Síntesis

En este capítulo analizamos el marco temporal de nuestro trabajo. Para hacerlo adoptamos el marco general con el cual los mocovíes organizan el pasado, por lo que iniciamos el capítulo con un análisis sobre las formas en que se configura la experiencia humana del tiempo. Esta discusión sobre las *etnotemporalidades* nos ha mostrado que deben ser pensadas en el contexto de las lógicas de la práctica.

Identificamos los matices que deben introducirse en las ideas frecuentemente postuladas de un “*tiempo cíclico*”, distinguiendo entre tiempos cíclicos y tiempos que dan lugar a *fenómenos marcadamente periódicos*. En ese marco consideramos el rol de las *ideas cataclísmicas* como válvulas de ajuste en estas concepciones. También analizamos la polaridad introducida por Eliade entre un *tiempo sagrado* y un *tiempo profano*, para adecuarla a la conceptualización mocoví del pasado en términos de *tiempo de los antiguos* y *tiempo de los nuevos*.

Utilizamos las ideas de Sahlins y Hill para pensar a la *conciencia mítica* como una forma de *conciencia social*, capaz de dar cuenta de la historia con una modalidad propia, que da sentido a lo nuevo apoyándose en la enorme plasticidad intrínseca de sus categorías.

Caracterizamos el *tiempo de los antiguos* como un tiempo potente, ligado a los orígenes, y a lo fundante. Tiempo no clausurado y siempre pronto a irrumpir cuando la presencia de seres poderosos lo reinaugura, el *tiempo de los antiguos* es el horizonte sobre el que se miran los mocovíes. Ligado a la importancia de la evidencialidad para la lengua *moqoit*, el *tiempo de los antiguos* descansa más allá del dominio de la experiencia directa de los hombre vivos. Los abuelos en sentido estricto son sus intérpretes, junto con los *pi'xonaq*. Los *antiguos* son hombres poderosos, ariscos, que viven con un grado de autonomía hoy perdido.

El *tiempo de los nuevos*, que hoy comienza con los albores del siglo XX, en el borde de las experiencias directas de los más ancianos, está caracterizado por la pérdida de la autonomía, el cambio brusco en el sistema productivo, en los modos de vida y en el balance de poder local con los blancos. Los *nuevos* son hombres que se ven así mismos como pobres entre dos grupos de hombres poderosos: los *antiguos* y los blancos.

En este marco introdujimos los diferentes jalones de la historia mocoví. Reconstruimos, hasta donde es posible, las características de la vida mocoví previa a la

llegada de los españoles, marcada por las oscilaciones estacionales de las agrupaciones de familias. Insistimos en la importancia de la incorporación del caballo y de los cambios que la presencia española en los bordes del Chaco trajo al modo de vida mocoví. El rol del ganado vacuno y caballar, los intercambios comerciales y violentos con el mundo colonial, el impacto de entradas, encomiendas y reducciones. También evaluamos el rol de las misiones jesuíticas y los cambios en la política española en el Chaco debido a la llegada de los borbones al poder. Luego discutimos la situación mocoví en el período de la independencia.

El análisis de la Campaña militar del Chaco nos permitió entender el contexto del proceso de sedentarización de los mocovíes y su transformación en peones rurales. Las grandes explotaciones forestales y los emprendimientos agrícolas generaron cambios de tal violencia que fueron preparando el camino para la serie de movimientos milenaristas reseñados, evidenciando la importancia en ellos de los motivos cosmológicos vinculados a los cambios de era, y el poder de los seres de la capa celeste del mundo mocoví. Exploramos con mayor detalle el movimiento de El Zapallar, ya que está vinculado a personajes de la memoria mocoví y tiene conexiones con los episodios que analizaremos en el capítulo 7, referidos a la Laguna de la Virgen.

Los cambios en el horizonte económico de la década de 1960, y las consecuencias de la represión de los movimientos milenaristas, condujeron a un proceso de invisibilización étnica y de debilitamiento de los grandes caciques, que sólo se revertiría para la década de 1980. En la década de 1970 un nuevo factor comienza a adquirir un peso preponderante en las comunidades mocovíes: las iglesias evangélicas.

Bolivia y Paraguay comenzaron a imponer allí su normativa jurídica. La necesidad de esas precisiones remite a que los pueblos que considera la clasificación usual, utilizada para los grupos chaqueños, tanto la del sentido común, como la científica, son construcciones cuya historicidad e intencionalidad sólo recientemente comienza a ser tomada en cuenta. Aunque todas las antiguas unidades sociopolíticas o pueblos poseen un "aire de familia" entre sí, debe tenerse en cuenta que también existen entre ellos considerables diferencias en la lengua y las costumbres. Sería un error desconocer que operan tensiones contradictorias en las sociedades chaqueñas. Existen movimientos centrípetos, de deriva cultural y lingüística, en épocas de estabilidad y en el centro de los grandes complejos étnicos, y otros centrífugos, de mezcla e interferencia en épocas de disrupción y en la periferia de las áreas de mayor homogeneidad. Estos trabajos también buscan dar cuenta de las identidades étnicas actualmente presentes en el Chaco y su relación con la situación en el pasado. También se tratan en el capítulo los trabajos que analizan las relaciones de las etnias chaqueñas con el estado colonial primero y nacional después (Gordillo 1999, 2001, 2002, 2004, 2006; Gordillo y Hirsch 2003; Tamagno 2001, 2003; Tomasini 1987; Trincherro 1998, 2000).

Se presta particular atención al rol que los procesos de *conformación de liderazgos* tienen en la configuración de identidades, en términos generales, pero especialmente en el caso de los grupos chaqueños. De hecho, estos procesos de *construcción de liderazgos* son determinantes en los procesos centrípetos y centrífugos que mencionábamos como característicos de las sociedades chaqueñas. Se discuten aportes provenientes de diversos autores que han explorado las relaciones entre liderazgo e identidad (Ceriani Cernadas 2003, 2007, 2008a, 2008b; Ceriani Cernadas y Citro 2005; Citro 2003b, 2004c, 2006b; Citro, González *et al.* 2006; Clastres 1987; Gutiérrez Estévez 2001; Wright 1997, 2002), centrándose especialmente en la región chaqueña (Braunstein 1983; Ceriani Cernadas 2003, 2008a, 2008b; Ceriani Cernadas y Citro 2005; Citro 2003b, 2004c, 2006b; Citro y Cerletti 2006; Citro, González *et al.* 2006; Wright 1997, 2002). En todos los casos procuramos analizar el rol de los líderes en la construcción de discursos sobre la naturaleza del mundo y la forma en que estas cosmologías terminan siendo internalizadas, configurando auténticas *cosmovisiones*, constituyéndose el espacio de las representaciones del mundo en una arena de disputas tanto internas como externas con fuertes repercusiones en las prácticas cotidianas (Barth 1987).

Capítulo 4

Liderazgo e identidad

El objetivo general de este capítulo es analizar la forma en que a lo largo del tiempo se han desarrollado los procesos de construcción de identidad en las comunidades mocovíes, y la estrecha conexión de los mismos con los procesos de *construcción de liderazgo*.

Siendo la construcción de la *identidad étnica* (y sus vínculos con *cosmovisiones* y *cosmologías*) el objetivo central de nuestro trabajo, nos detendremos a analizar con cierto detalle los debates teóricos en torno a este concepto⁶⁹.

Existe una extensa literatura referida a la construcción de la identidad en general, y la *identidad étnica* en particular, especialmente en contextos coloniales y post-coloniales (Boccaro 2003; Briones 2007; Cardoso de Oliveira 2007; Hill 1988b, 1996; Villar 2004). En este capítulo se retoman estos aportes, y especialmente aspectos de las fundamentales contribuciones de Fredrik Barth (1976a; 1976b) quien enfatiza la relevancia de los contrastes y las situaciones de contacto interétnico en la construcción de la identidad.

Se sitúa el análisis en el marco de los importantes trabajos sobre *identidad étnica* realizados en Argentina en las últimas décadas (Briones 1998, 2004; Lenton 1997, 2001; Trincherro 1998). Especialmente se utiliza lo discutido sobre esta temática específicamente para el caso chaqueño por Wright (1997; 2000; 2003a), Citro (2003b; 2003c; 2004c; 2006b), Ceriani (2008b) y González (2005).

Se discute la forma en que estos aportes sobre las concepciones acerca de la *identidad étnica* han llevado a problematizar las categorías y clasificaciones étnicas heredadas de los cronistas coloniales y a proponer nuevos modelos de construcción de la identidad y, aún, nuevos modos de concebirla (Boccaro 2003). En el caso específico del Chaco, también se han realizado trabajos de este tipo (Braunstein 1983; Braunstein, Salceda *et al.* 2002; Rodríguez Mir y Braunstein 1994), buscando definir los límites étnicos, sociales y territoriales de las antiguas unidades sociopolíticas que habitaban en la región chaqueña cuando los estados nacionales recién constituidos de la Argentina,

⁶⁹ Del mismo modo que lo hemos hecho en el capítulo 2 con las ideas de cosmovisión y cosmología.

Para llevar adelante el análisis propuesto, se divide la historia de estos procesos en varios períodos, caracterizados por sus lógicas y circunstancias particulares. De este modo, el capítulo se ocupa primero de lo que puede decirse sobre el período precolombino, en función de los datos de los cronistas y la evidencia arqueológica. Luego se estudia la situación durante el período colonial, analizando el rol del comercio de ganado, las entradas militares al Chaco, los malones, las encomiendas y las reducciones. En tercera instancia se trata el período del avance de la sociedad nacional sobre el Chaco. Se discute el rol de los vínculos entre los caciques y los patronos de obrajes, los estancieros y el ejército. Se aborda el impacto de estos vínculos en la redefinición del papel de los caciques como “enganches” de mano de obra e interlocutores ante el estado. En este contexto se comentan los movimientos milenaristas de la primera mitad del siglo XX y sus connotaciones cosmológicas, con especial énfasis en los aspectos referidos a lo celeste como fuente de poder. Otra etapa del análisis se dedica al surgimiento de una nueva serie de especialistas, que incluye desde los enfermeros a los maestros bilingües, como nuevos interlocutores entre las comunidades y el estado; esto abarca el rol de las asociaciones civiles y los representantes de las comunidades ante diversos organismos. Por último se discute la importancia central de la participación en diverso tipo de iglesias cristianas, y especialmente en iglesias evangélicas, a partir de los años 70, como nuevos medios de acceso al liderazgo y de conformación de la identidad. Se aborda la enorme relevancia de la disputa entre las confesiones cristianas y las concepciones no cristianas en la configuración de identidades, liderazgos y visiones del *cosmos* en las comunidades mocovíes. Se discuten las diversas formas de vinculación entre aborígenes y de éstos con los criollos que se dan en cada caso, y el tipo de estrategias de liderazgo que cada una de estas pertenencias religiosas ha favorecido. Se estudia también, como la pertenencia a las iglesias evangélicas ha sido un importante factor de legitimación para muchos nuevos líderes y comunidades. Analizaremos la forma en que las concepciones cosmológicas de estas denominaciones cristianas se articulan con las ideas mocovíes que suelen ser denominadas “tradicionales”.

4.1 Identidad

Los procesos por los cuales se construyen *identidades colectivas*, de género, de clase, étnicas, o de otros tipos, han sido de central importancia en el debate de la antropología del siglo XX y lo que va del XXI. Como señala Claudia Briones (1998: 15), siguiendo a James Brow, estos procesos a los que se pueden designar como de *comunalización* están marcados por las historias específicas y los constituyen formas y trayectorias de acción que promueven un sentido de pertenencia en las que el *trabajo imaginativo* tiene gran importancia. Durante el siglo XX el aporte de Barth (1976a) fue fundamental al mostrar la relevancia de las *fronteras* y la adscripción propia y la enunciada por los otros en la construcción de identidades colectivas. Además, cada vez se hace más evidente la relevancia de las relaciones de desigualdad y los procesos tendientes a construir hegemonía en los procesos de identificación, especialmente en contextos coloniales y postcoloniales. La marcación y desmarcación de ciertos rasgos o diacríticos, que se cargan con sentidos sociales que cambian a lo largo de procesos históricos específicos, busca generar y poner distancia con un otro que se construye en ese mismo proceso (Briones 1998: 91).

Entre la década de 1960 y la de 1970, los estudios sobre la construcción de *alteridad sociocultural* comenzaron a concentrarse en la noción de *etnicidad* (Briones 1998: 16). Esta autora (Briones 1998: 51) señala la importancia decisiva de cuatro enfoques surgidos en los años 60:

- El enfoque “primordialista” de Clifford Geertz, que destaca la relevancia de los aspectos emocionales de los vínculos étnicos, anclados en *habitus* asociados a lo que él llama “vínculos primordiales”, que son percibidos como “naturales” ya que son socialmente construidos como “dados”. Geertz también destaca la forma en que este proceso incorpora, adapta, reinterpreta y amplifica solidaridades previas, ciertos atributos culturales y memorias históricas. Un punto para nosotros especialmente relevante, es que más que una “invención” se trata de una construcción cultural que se da siempre dentro de los límites de tradiciones y memorias que dan los márgenes posibles a dichas variaciones. Su trabajo, centrado en el contexto de surgimiento de los estados nacionales en el “tercer mundo”,

muestra los vínculos de este proceso y el de construcción de identidades étnicas.

- El “instrumentalismo” de Nathan Glazer y Daniel Moynihan; que analiza los usos de la etnicidad como arma para la competencia social, sugiriendo que los grupos étnicos son “grupos de interés” que por limitaciones debidas a las condiciones estructurales eligen estrategias basadas en límites étnicos. Las dos grandes vertientes al respecto son, por un lado, la idea de “movilización social en procura de recursos” que enfatiza las relaciones de dominación y la distribución de recursos y, por el otro, aquella que enfatiza los procesos de conformación estatal, lo cual limita la amplitud con que puede aplicarse la idea de etnicidad. Briones (1998: 87) sugiere que al hacer uso de estos enfoques debe procurarse no naturalizar la idea de “bienes apetecibles”.
- El “enfoque materialista” de Pablo González Casanova; que aborda las relaciones entre clase y etnicidad, introduciendo el concepto de “colonialismo interno”.
- El enfoque “interaccionista” o “formalista” de Fredrik Barth.

El aporte de Barth resultó decisivo para los estudios étnicos, instalando el carácter relacional de las *identidades étnicas*, y criticando los enfoques que tendían a substancializar y esencializar la cultura. Con él, los grupos étnicos pasan a ser vistos como categorías nativas de adscripción, que organizan la interacción dentro y fuera del grupo. Y son justamente las interacciones las que crean y refuerzan la *identidad étnica*. Se trata de un aporte fundamental que no puede soslayarse, pero que debe procurarse historizar y encontrar los mecanismos específicos que en cada caso han actuado. Briones (1998: 72) sugiere algunas grandes críticas hechas a la concepción barthiana, a las que adherimos. Por una parte, es necesario tener en cuenta la desigualdad presente en la construcción del marco en que se forman estos contrastes. En segundo término, no siempre la identidad étnica es la identidad “más fundamental”; según los contextos, diferentes identidades son activadas y desactivadas, y ello no depende sólo de la voluntad del individuo. Diríamos en términos bourdeanos, que en distintos campos sociales diversas identidades son relevantes, y las posiciones que ocupan los individuos en el espacio social los habilitan para activar unas u otras identificaciones. De hecho, lo diferencial de estas posiciones puede llevar a que determinados individuos busquen des-

identificarse de alguna identidad específica y, sin embargo, sean obligados por otros a mantener esa marcación. En último término, enfatizar excesivamente los factores subjetivos que conforman la *identidad étnica*, desdibuja el rol de los factores objetivos, de la materialidad de la *etnicidad*, en el sentido de las condiciones materiales de la existencia que delimitan lo que es tener una “*identidad étnica*” en contextos específicos. En principio esta afirmación choca con la declamada importancia de factores ecológicos y demográficos en la concepción de Barth de la *etnicidad*. Pero como lo señala Diego Villar (2004), el tratamiento que Barth hace de estos factores es superficial.

Briones (1998: 73) indica que la inespecificidad del enfoque barthiano es simultáneamente una fortaleza y una debilidad. Aplicable a cualquier principio de identificación contrastiva que se operativice construyendo diacríticos en forma históricamente cambiante, iguala en forma indebida procesos de identificación contruidos mediante procesos muy diversos. Briones (1998: 75-77) sugiere que justamente los diacríticos puestos en juego en distintos tipos de límites sociales deben sus características específicas menos a su carácter simbólico que a su capacidad de presuponer e instalar determinados contextos de interacción, es decir su indexicalidad, que suponen, por ejemplo, ideas implícitas de cultura, naturaleza, etc.

Villar (2004) pone de relieve la enorme influencia de la teoría del actor racional en la concepción de Barth de la *etnicidad*. Destaca el hecho de que en este enfoque la activación de la *identidad étnica* es una elección basada en el cálculo de los actores. Esto se vincula a un énfasis en la génesis del límite étnico, en los procesos, en la construcción de la “estructura social”⁷⁰ a partir de las acciones de actores que eligen libremente entre opciones. De este modo Barth deja de lado los condicionamientos sociales de la acción, los procesos de institucionalización de la identidad étnica, que pueden llevar al “congelamiento” de ciertos diacríticos a pesar del carácter “negociado” de la identidad étnica, y la importancia de las posiciones en el espacio social a la hora de poder o no elegir si “activar” la propia *identidad étnica* (Villar 2004). No se ve en su enfoque la importancia de las motivaciones no racionales de la acción, que hunden sus raíces en los condicionamientos colectivos. En el mismo sentido avanzan las observaciones críticas de Briones. Esta autora (Briones 2007: 69) enfatiza la importancia de los condicionamientos colectivos a la hora de establecer las formas y los

⁷⁰ En el sentido de Firth de “sistema de constricciones institucionales, simbólicas y conductuales que limitan las opciones de individuo” (Villar 2004: 182).

márgenes dentro de los cuales el pasado puede ser “usado” por los actores a la hora de construir su *identidad étnica*.

Cardoso de Oliveira (2007), retomando las ideas de la *etnicidad* como identidad contrastiva, sugiere la importancia de distinguir entre los *grupos étnicos*⁷¹ y *etnia*. Este último concepto pertenece para Cardoso de Oliveira al campo de las *representaciones sociales colectivas*⁷². Este autor (Cardoso de Oliveira 2007: 168-172) destaca el carácter no-consciente de buena parte de estas representaciones sociales colectivas, remontándose a Mauss, Durkheim y Sapir. Cardoso de Oliveira, siguiendo a Berger y Luckman, destaca que la identidad se forma y sostiene por procesos determinados por la estructura social (Cardoso de Oliveira 2007: 101). Por ello propone que las *identidades étnicas* deben comprenderse desde la situación de *contacto interétnico*. Es en el seno de un *sistema interétnico* en el que existe una *cultura de contacto*, en el que las *identidades étnicas* aparecen y tienen razón de ser. La gramaticalidad de las relaciones de *identidad étnica* puestas en juego dependería del tipo específico de sistema interétnico en cuestión (Cardoso de Oliveira 2007: 101).

En esta dirección, tipifica tres tipos de situaciones de contacto (Cardoso de Oliveira 2007: 109): a) aquellos en los que las *unidades étnicas* estarían simétricamente relacionadas (da como ejemplo relaciones inter-tribales en el alto Xingu); b) unidades étnicas asimétricamente vinculadas en una estratificación jerárquica (uno de los ejemplos que propone es el de los vínculos entre grupos aborígenes chaqueños, previos a la conquista⁷³); c) unidades étnicas en *relaciones de contradicción*, en el marco de una estructura de clases (típicamente las relaciones entre grupos aborígenes y segmentos regionales de la sociedad nacional envolvente en sus fronteras de expansión), en el que se dan vínculos de sujeción-dominación. En este caso se trata de situaciones de *fricción interétnica*, concepto introducido por el autor para dar cuenta de estas relaciones caracterizadas por su carácter contradictorio, ya que lo inconciliable de las posturas de cada unidad étnica al interior del sistema las vuelve contradictorias (Cardoso de Oliveira 2007: 117). En este sentido, Cardoso de Oliveira (2007: 117) ve a las relaciones de *fricción interétnica* como un análogo étnico de la lucha de clases⁷⁴. Etnia y clase se

⁷¹ Este autor sugiere que el análisis de Barth se centra en la idea de *grupo étnico* y descuida el concepto de *etnia* como representación colectiva (Cardoso de Oliveira 2007: 193).

⁷² Cardoso de Oliveira habla de *ideología* en el sentido amplio de *representaciones sociales colectivas*, y no en el restrictivo que se vincula a la noción de *falsa conciencia*.

⁷³ Cardoso de Oliveira (2007: 114-115).

⁷⁴ El autor sugiere que la idea de *fricción interétnica* y *relaciones de sujeción-dominación* podría ser aplicable a algunas relaciones del tipo b) en las que opera la categoría de *cautivo*.

diferencian en que las relaciones étnicas son contradictorias solo en estos casos de fricción interétnica. Hay entre la lucha de clases y la fricción interétnica una homología formal que las hace el “equivalente lógico, mas no ontológico” (Cardoso de Oliveira 2007: 216-217). Este tercer tipo de situaciones de contacto es particularmente relevante para el caso mocoví.

Puntualizaremos algunas características globales de estos procesos tal como las plantea Cardoso de Oliveira. El primer punto es el carácter inestable de los equilibrios de un sistema de estas características, debido a su alta conflictividad. La base de estos conflictos está en una serie de intereses contradictorios de las unidades étnicas en cuestión. En el plano económico la base de estos intereses en pugna parece centrarse, por una parte, en el interés de los grupos aborígenes por los objetos manufacturados de la sociedad nacional y, por otro, en el interés “blanco” en las tierras aborígenes y en la obtención de mano de obra barata. A partir de cierto momento se da una “*irreversibilidad del contacto*”, cuando los bienes “blancos” pasan a ser indispensables para los grupos aborígenes en cuestión. Lo que impulsa la etapa final es el momento en que las tierras y mano de obra aborígen se valorizan en el contexto de la sociedad nacional. Entonces se inicia el proceso de colonización del espacio y los grupos aborígenes, que lleva a su explotación mediada por una doble sujeción: étnica e interregional, ya que la región en cuestión queda en una relación de desigualdad con regiones centrales. En ese punto aparecerían mecanismos de articulación por una parte interclases y por otra rural-urbano que se determinan recíprocamente con la articulación étnica. Los grupos aborígenes tienden a ocupar en el sistema de clases envolvente de la sociedad nacional posiciones de clase subalternas; en el caso rural como campesinos o peones agrícolas (en el caso mocoví incluso peones asociados a las tareas más duras y peor pagas); en las áreas urbanas como obreros o trabajadores manuales (Cardoso de Oliveira 2007: 69).

Un cuarto tipo de situación correspondería a la de grupos aborígenes en vínculo con la sociedad nacional en relaciones simétricas, que Cardoso de Oliveira (2007: 118, 136) considera en principio sólo una posibilidad teórica, sugiriendo que en los casos en que surge una “ideología igualitaria”⁷⁵ se trata de contextos urbanos en los que no se da un verdadero contacto interétnico.

Cardoso de Oliveira (2007: 138, 212) considera que la identidad, y en particular la *identidad étnica*, forma parte fundamental de las “visiones del mundo” que

⁷⁵ Sin que se corresponda a una situación de contacto “igualitaria” y sin fricciones.

aborígenes y criollos construyen en el contexto de procesos de *fricción interétnica*. Esta “visión del mundo” daría seguridades y serviría de guía en el manejo de las relaciones conflictivas que se dan en tal contexto, y de hecho la propia naturaleza de dichas “visiones del mundo” estaría atravesada por las oposiciones y conflictos de los vínculos interétnicos en cuestión.

Briones (1998: 155-162) sugiere el uso del término *aboriginalidad*, surgido en el contexto del estudio de la conformación de una identidad pan-aborígen en Australia, para designar los modos específicos de *identidad étnica* que se han dado en el caso de los grupos aborígenes. Se trataría de la producción de una forma específica de alteridad político-cultural, especialmente inscrita en el marco de procesos de construcción de hegemonía, y que involucra la marcación y desmarcación históricamente cambiante de ciertos conjuntos sociales respecto a colectivos más abarcativos (Briones 1998: 19). En el caso de la *aboriginalidad*, una de sus especificidades fundamentales sería el rol central la noción de *autoctonía*, que debe ser entendida como una construcción cultural y no algo dado. Briones sugiere usarla no sólo para agrupaciones “pan-tribales” sino también para dar cuenta de la conformación de identidades en grupos aborígenes específicos. Briones (1998: 161) sugiere la importancia de tomar en cuenta a la hora de analizar la *identidad étnica en grupos aborígenes*, o la *aboriginalidad*, tres ejes: a) los recursos en juego (que serían en el caso aborígen tierra y mano de obra); b) los medios de articulación política usados para asegurarlos (que en el caso argentino estarían signados por reiterados vaivenes y cambios en la estrategia gubernamental); y c) las concepciones sociales involucradas (como la del *arcaísmo* de lo “indígena”).

En este sentido, sin dejar de tener en cuenta la especificidad de los procesos de construcción de identidad en el contexto colonial y post-colonial, intentaremos para el caso mocoví, no separarlos en forma tajante de los procesos de construcción de *identidades étnicas* previos a la conquista. De hecho, en el caso general de los grupos guaycurúes, los procesos de *fricción interétnica* con otros grupos aborígenes, como los guaranícos, fueron de fundamental importancia, previos a la llegada de los españoles y determinantes en buena parte de la orientación inicial de los vínculos con los europeos.

Siguiendo a Boccara (2003), debemos mencionar la importancia fundamental de las *relaciones de frontera*, entendidas como proceso en el cual se construye alteridad e identidad en un particular contexto sociopolítico y económico. En este enfoque, la diferencia entre ambos lados de la frontera debe ser explicada. En especial se vuelve

relevante el análisis de la “frontera colonial” en la cual una parte central del contexto son las relaciones sociales asimétricas que se imponen y el proceso de territorialización y discretización del panorama étnico chaqueño que persigue el estado colonial primero, y el estado nacional después. En este sentido, Boccara propone que diversos dispositivos, como los acuerdos reduccionales y los tratados de paz, forman parte importante de este *proceso de tribalización*, definiendo y territorializando unidades étnicas discretas (Boccara 2003: 70-71), asociadas a líderes a los que se busca asignar un carácter lo más permanente posible.

Lidia Nacuzzi (2006) analiza algunos tratados en la región del Chaco Austral en el siglo XVIII, como el firmado entre el Gobernador Matorras y el cacique *Paikín* en 1774; y el firmado por el cacique el cacique mocoví *Etazorín* y el gobernador de Paraguay en 1776. Ella sugiere que en el caso de esta región, así como en el caso pampeano, no es posible aplicar las ideas de Boccara antes mencionadas, básicamente por la falta de control efectivo de los españoles. Nacuzzi sugiere que el interés central de los españoles era el control del territorio y la protección de las poblaciones, recurriendo a delegar el control en grupos de indios “pacificados” y en habilitar para sus contactos con los españoles “puntos fijos” de paso. Los tratados no fueron cumplidos e, incluso, la forma de algunos de estos incumplimientos sugieren la forma en que los aborígenes los entendían. Así por ejemplo, *Paikín* será muerto en un ataque a aborígenes reducidos, cosa explícitamente prohibida por el tratado. Creemos que los textos y contextos de los tratados sugieren claramente la búsqueda por parte de los españoles de definir y territorializar a los grupos, el recurso a los líderes y el fortalecimiento de algunos de ellos como medio para lograrlo. Aunque ello no haya sido efectivamente conseguido en ese momento, fue construyendo una forma de conceptualizar a estos grupos que está en la base del proceso de tribalización posterior. Ello nos muestra los importantes vínculos que se van gestando entre identidad étnica y procesos de construcción de liderazgo.

Jonathan Hill ha destacado que la expansión fronteriza de los estados coloniales buscó simplificar complejos sistemas regionales interétnicos de superposiciones, alianzas, fusiones y fisiones, procurando generar bloques étnico-territoriales homogéneos y discretos (Hill 1996: 13). La extensión de este estado de cosas hacia el pasado, incluyendo el pasado previo a la conquista, es un mecanismo simbólico central que buscan su naturalización en el contexto de la lucha simbólica por imponer un control hegemónico (Hill 1996: 16). Por ello, este autor enfatiza la importancia de

historizar los procesos de configuración étnica. Los testimonios de los misioneros y otros cronistas, a pesar del filtro impuesto por sus intentos de “ordenar” el panorama étnico chaqueño, nos muestran claros ejemplos del uso multiétnico de espacios y recursos, de concepciones no areolares del territorio y de alianzas entre bandas supuestamente pertenecientes a etnias diversas con el objetivo de emprender acciones contra otras bandas de alguna de esas mismas “etnias”. Por otra parte, también queda en evidencia la enorme relevancia de las migraciones de bandas dentro del espacio chaqueño, y la existencia de redes interregionales de intercambio.

En este sentido es fundamental la comprensión de los sistemas míticos, las *cosmologías*, como formas de conciencia histórica y modos alternativos de construcción del pasado (Hill 1988a) Esta aproximación muestra las potencialidades de un diálogo entre los estudios sobre la configuración de la *identidad étnica* y aquellos dedicados a la forma en que se crean y transforman las *cosmologías* y las *cosmovisiones* subyacentes a ellas. Un importante lazo de unión entre ambos tipos de trabajos es el rol que compete a los líderes en la conformación del discurso cosmológico y de sus centrales aspectos identitarios, en la estructuración de una memoria común y en la construcción de validaciones cosmológicas para las interpretaciones de acontecimientos de la historia reciente. Como lo señalara Barth (1987), el rol de los líderes en la configuración de los discursos cosmológicos y con ellos de las prácticas identitarias es fundamental. Briones (2003) nos muestra un caso muy concreto en Argentina en el que las disputas por el liderazgo y los intereses en la construcción de la identidad étnica en el contexto de luchas políticas puede afectar a la construcción de un discurso cosmológico y las prácticas a él asociadas. En su trabajo señala la forma en que la recuperación de las celebraciones del *Winoy Xipantu*, “año nuevo mapuche”, en el marco del proceso de organización política de las comunidades mapuches en la Argentina, generó una serie de disputas en torno a la fecha en que éste debía celebrarse, en el contexto de una tensión entre ancianos y jóvenes activistas, dominada por la búsqueda de un diacrítico diferenciador de “lo mapuche” y unificador con los mapuche chilenos.

Para el Chaco, Hugo Trincheró (1998) señala la importancia que tuvo para la articulación de los grupos aborígenes con el estado nacional, la política territorial de este último y el rol de los “Territorios Nacionales” en esa política. Estos territorios fueron construidos como si se tratara de “espacios en blanco”, espacialización de un

proyecto de identidad nacional también a modelar. Por eso, además de tener en cuenta los procesos a nivel nacional, es importante analizar las características regionales de los diversos procesos de construcción de alteridad dentro de la Argentina, debido a los peculiares trayectos históricos de construcción de los aparatos estatales en cada una de ellas Briones (2005). En este contexto Wright (2000) muestra cómo los símbolos de la nacionalidad se han construido excluyendo la presencia aborígena, o sólo utilizando su capital simbólico reinterpretado y expurgado de todo lo que molestaba al proyecto "blanco". En ese mismo proceso se construye y naturaliza la imagen del Chaco como "desierto" enmarcada en una verdadera "narrativa del desierto" como espacio a civilizar.

La gran burguesía bonaerense (Iñigo Carrera 1983: 8) tuvo un rol fundamental en la imposición de los términos del "debate étnico" en torno a los aborígenes chaqueños, como parte de las estrategias de imposición de un estado de situación favorable a sus intereses en la región. En este contexto son muy interesantes los debates parlamentarios respecto a la situación del Chaco previos a la campaña de Victorica y aquellos posteriores en los que se discutían las condiciones laborales de los peones agrícolas. La construcción de una identidad de los grupos chaqueños en términos de un "nomadismo", entendido como un modo de desterritorializar a estos grupos, formó parte de esta estrategia estatal tendiente a establecer un control sobre el territorio, tanto debido a los intereses geopolíticos de la generación del 80, como a los intereses económicos para los que el territorio chaqueño se volvía ahora un recurso deseable. Las descripciones en términos de "nomadismo" y "traición" son recurrentes (Iñigo Carrera 1983: 22). Como lo muestra Diana Lenton (2001: 28-29), en los debates parlamentarios sobre la situación de los trabajadores rurales, el ciudadano "tipo" del Chaco tiende a ser caracterizado como "blanco" o "criollo", en tanto que el aborígena queda definido en un estatus de otredad que requiere tutela, y lo inhabilita para compartir los beneficios y derechos de la "civilización".

La misma autora (Lenton 1997) destaca como en el período "radical" entre 1916 y 1930, hubo una tendencia a la inclusión del aborígena chaqueño en la noción de "pueblo soberano" que llevó a la noción de "reparación histórica y cultural", la cual los incluía en principio en los beneficios de las garantías constitucionales, y el reconocimiento del problema del latifundio y la explotación laboral, aunque en la práctica se dieron pocos logros concretos. A partir del golpe de 1930, la exaltación del indígena histórico, como "antepasado mítico" de la nación corre pareja con su remarcación como otro interno. En la década del 40 comenzará un lento reconocimiento

de la importancia de la mano de obra indígena en el trabajo rural chaqueño. Ello se acentúa en toda la década con la incorporación en el ámbito de la Secretaría de Trabajo y Previsión del organismo de nivel nacional que se ocuparía de la "cuestión indígena": La Comisión Honoraria de Reducciones de Indios, luego Dirección de Protección Aborigen (Lenton 1997). Durante el período peronista, entre 1946 y 1955, comienza la entrega de documentos de identidad a algunos aborígenes, y en general hay una insistencia en los deberes del estado para con la población indígena, y un tratamiento de la "problemática indígena" como problemática "social". El golpe de 1955 llevará a la provincialización de la atención estatal de la "cuestión indígena", lo cual en muchos casos paralizará la incipiente regularización de la tenencia de tierras y el régimen laboral.

Los segmentos de la sociedad nacional con los que entraron en contacto los grupos del suroeste del Chaco (Iñigo Carrera 1982/86), incluyen al ejército, los obreros (por una parte independientes, pero también en buena medida vinculados a las grandes empresas madereras como "La Forestal"), los colonos agrícolas (una gran mayoría inmigrantes europeos o "gringos"⁷⁶); pequeños ganaderos, ocupantes no reconocidos de tierras fiscales (colonos europeos pobres, algunos correntinos y santiagueños); y trabajadores asalariados de Santiago del Estero y Corrientes (que junto con la mano de obra aborigen conformaron el grueso de los trabajadores algodoneros, a partir de 1910).

Es importante notar que los colonos europeos, particularmente los de Europa oriental, tendieron a asentarse en grupos de familias emparentadas, y a mantener una importante distancia con el resto de la población. Proceso que fue reforzado por las ideologías nacionalistas que desde los regímenes totalitarios europeos llegaron a las colonias europeas en el Chaco (Iñigo Carrera 1983: 67-68).

Silvia Citro (2002) nos muestra la importancia de tener en cuenta la forma en que la identidad se inscribe en todo un sistema de *habitus* corporales, y no sólo en los discursos. En el caso específicamente chaqueño, esta autora muestra cómo en los tobas actuales, y creemos que es extensible al caso mocoví, puede observarse una forma de habitar que, si bien muestra las huellas de los dispositivos estatales de dominación (escuelas, misiones, trabajo asalariado), tiene una clara especificidad, un holismo e

⁷⁶ Una primera ola de inmigrantes fue básicamente de españoles e italianos y duró hasta 1910. Una segunda oleada provenía preponderantemente de Europa Oriental, y se dio entre 1914 y 1930, la conformaron yugoslavos, búlgaros, rusos, checos, ruso-alemanes, alemanes y polacos, y fue especialmente importante en el área que nos ocupa.

integración con el medio característico de los grupos cazadores recolectores. Ciertamente existen prácticas corporales específicas, como la pesca con faja (Citro 2004b) o los bailes paisanos (Citro 2004c), que podrían pensarse como expresiones privilegiadas de esta corporalidad construida como espacio de la identidad étnica. Pero Citro nos muestra acertadamente que los *habitus* implicados trascienden esas prácticas específicas e impregnan las acciones de la vida cotidiana, generando un modo de hacer específicamente guaycurú que se refleja incluso en el contexto de tareas impuestas por la estructura de la vida “blanca”. Se trata más de principios de operación corporal que de prácticas específicas, como se desprende de la propia noción bourdeana de *habitus*.

4.2 Liderazgo y memoria

Cesar Ceriani (2007) destaca la relevancia de los debates sobre la memoria y su producción social en el contexto de la construcción de la identidad y el liderazgo. Este autor sugiere la relevancia de los conceptos de *imaginación cultural* y una forma específica de la misma: la *imaginación histórica*. Estos conceptos surgen del contexto de las investigaciones de Paul Ricoeur (2001) referentes a las metáforas, entendidas como originadas en la tensión semántica entre una palabra y la enunciación en que aparece, y la forma en la que éstas llevan a innovaciones semánticas que luego tienen consecuencias en la acción social, debido al rol que la representación simbólica tiene, según Ricoeur, en la relación del hombre con el mundo. En este sentido puede vincularse con la *mito-praxis* de Marshall Sahlins (1988), en el sentido de “un dispositivo intelectual y práctico que organiza la historia y sus acontecimientos como metáforas de realidades míticas” (Ceriani Cernadas 2008c: 30).

Ceriani Cernadas (2007: 74) define *imaginación cultural* como una cierta “forma de ver” asociada a una innovación semántica que se basa en las narrativas, símbolos y metáforas fundadas en los supuestos que estructuran las relaciones sociales del grupo en cuestión. La imaginación histórica sería, específicamente “una emergencia semántica y discursiva en la rememoración, representación y vivencia del pasado” (Ceriani Cernadas 2007: 74). En ello sigue tanto a Ricoeur como a Halbwachs y su concepto de “marcos sociales de la memoria”, sosteniendo que “la memoria constituye así un fenómeno relacional, ligado a los contextos sociales e ideológicos donde se sitúa la acción humana” (Ceriani Cernadas 2007: 74). Ello ciertamente significa que la

memoria se construye de modos diversos según el lugar que ocupa cada actor en el espacio social. De este modo la idea de *imaginación histórica* da cuenta de las diversas formas en que actores socialmente situados ponen en juego el pasado del grupo. Supone el conflicto y los acuerdos entre diversas memorias que buscan imponerse. Ceriani Cernadas (2007: 74) destaca los aportes en este sentido del debate respecto a los usos del pasado y la invención de la tradición y a la relevancia de pensar toda historia como “historia contemporánea”. En acuerdo con Briones (1994), muestra también la gran importancia de observar el juego complejo entre agencia y estructura en las “invenciones de la tradición”, que siempre se hacen dentro de márgenes específicos ligados a los *habitus* y posiciones de los agentes en el espacio social.

Creemos fundamental el rol de las metáforas y sus usos por actores situados en espacios sociales específicos, y de hecho pensamos que esto vincula los temas que tratamos con otro que para nosotros es central: la construcción de discursos cosmológicos. No obstante creemos que es importante, utilizar una perspectiva sobre las metáforas que supere el enfoque “semántico” en el que se inscribe la perspectiva de Ricoeur (Palma 2004: 21). Por una parte, parece importante, en el contexto de un estudio de las consecuencias de las metáforas para la acción social, tener en cuenta los aportes del enfoque “pragmático” de las metáforas (Davison 1995; Searle 1991), centrado en la forma en que el contexto de interacción en el que la metáfora es enunciada influye e su sentido. Pero en particular creemos muy fecunda la propuesta de Arthur Koestler (1964) acerca de la *bisociación* como mecanismo generador de las metáforas. Sería la intersección de dos universos discursivos distintos y muchas veces considerados incompatibles, lo que se produce en la metáfora. Cuando alguien los pone en contacto se generan nuevas perspectivas y asociaciones no previstas, que renuevan la forma de ver, reorganizan lo conocido, e incluso permiten introducir nuevos hechos relevantes. Con el paso del tiempo se produce un proceso de literalización de la metáfora, cuando su novedad ya ha sido asumida e incorporada como una explicación literal.

Las características que a lo largo del tiempo va asumiendo el liderazgo, dependen en gran medida de los procesos de construcción del mismo que están en activo en cada momento. Es por ello que vamos a caracterizar rápidamente los estilos de construcción de liderazgo que han dominado a lo largo del tiempo en estas comunidades

mocovíes, para comprender el modo en que operan para colaborar a construir la identidad de estas comunidades *mocovíes* en el contexto de los acontecimientos de la Laguna de la Virgen.

4.3 El período precolombino

Nuestros conocimientos sobre este período son una extrapolación de lo referido por los primeros cronistas, y debe tenerse en cuenta que los grupos americanos tienen una historia que es previa a la llegada de los españoles. Todo indica que durante este período, la estructura organizacional básica, eran familias extensas, básicamente matrilocales, presididas por un jefe (Braunstein 1983: 14-15). Éstas se agrupaban en *bandas* de parientes, de entre 10 a 70 personas, dentro de las cuales los lazos entre los miembros podían no ser genealógicamente trazables por los involucrados (Braunstein 1983: 11)⁷⁷. Estaban formadas, por tanto, por una o más familias extensas emparentadas, que compartían la localización espacial (Braunstein 1983), que en el caso *mocoví* iba cambiando a lo largo del año con un ritmo estacional. Estas *bandas* eran exógamas, generando alianzas matrimoniales al interior de unidades mayores formadas por varias de ellas (lo que Braunstein llama “tribus”), que nomadizaban de manera cíclica en territorios más o menos fijos y se reunían en los tiempos de abundancia de alimento para celebrar fiestas en las que se daban intercambios matrimoniales, alianzas bélicas, rituales (como iniciaciones) y se bebía recordando hazañas guerreras, intercambiando información y manteniendo una cierta unidad lingüística.

Nesis (2005) ha aplicado a los *mocovíes*, utilizando como base las descripciones de Paucke, el análisis de Nacuzzi para grupos de Pampa y Patagonia sobre los tipos de ocupación del espacio. Ella dividió los asentamientos precolombinos en: campamentos base (varios meses, cincuenta a cien toldos), asentamientos próximos en áreas de aprovisionamiento (pocos días, menor cantidad de toldos), asentamientos transitorios durante los traslados y asentamientos múltiples (toldos de diversos grupos por motivos políticos y comerciales). En este sentido, la exclusividad de ocupación sólo se aplicaría a los campamentos base (Nacuzzi 1991).

Las “tribus” eran en principio endogámicas, y por tanto la extensión máxima de las relaciones de parentesco (Braunstein 1983: 18). Unidades básicamente políticas, en

⁷⁷ Por lo cual una banda no necesariamente es una familia extensa en sí misma.

general coincidentes con los “dialectos lingüísticos”, eran unidades con un sentimiento de pertenencia, que poseían tradiciones históricas propias. Los caciques (*nashi*) o líderes de una “tribu” pertenecían a ciertos linajes de prestigio, que parecen haberse distinguido, por el uso del sufijo *-in* en sus nombres (Nesis 2005: 77). Estos linajes tendían a formar alianzas matrimoniales entre sí, y entre ellos estaba permitida la poligamia. El núcleo de la autoridad de un líder estaba en su grupo de parientes más cercanos y en las alianzas realizadas con otros por matrimonio. Pero, por otra parte no bastaba con pertenecer a un linaje de prestigio, sino que el candidato a líder debía reunir una serie de cualidades específicas.

Aparentemente el liderazgo a nivel de la “tribu” se ejercía activamente sólo en caso de necesidad, especialmente ante acciones guerreras (Braunstein 1983: 18). Además, su ejercicio estaba fuertemente condicionado al consenso del grupo (Nesis 2005: 81). Esta necesidad de obtener el consenso grupal, hacía fundamentales las habilidades oratorias del cacique. De modo que la elocuencia era uno de los rasgos más valorados en un líder, incluyendo el adecuado manejo gestual, la cortesía, y el sentido de la oportunidad. Sin duda el carisma personal tenía en este sentido mucha importancia (Nesis 2005: 82).

Otra cualidad requerida en los caciques era el prestigio guerrero y el coraje. El motivo concreto que desencadenaba los conflictos bélicos en este período era por lo general la competencia por los recursos, y su producto eran algunos objetos de valor (ropas, redes, comida) y cautivos (por lo general niños); pero la lógica que regía estos intercambios bélicos era la venganza, el “desquite”. Es así que existían enemigos “tradicionales”, trabados en una red de venganza que sólo fue rota a mediados del siglo XX. Debido a que la principal función del líder, en esta etapa, era la conducción de estas acciones bélicas, era necesario que fuera apto para llevarlas adelante. Por otra parte, el modo de conducción bélica practicado por los mocovíes, y esto hasta las últimas acciones armadas en el siglo XX, implicaba que el líder diera el ejemplo en arrojo y valor, ocupando las primeras posiciones. Esto indica que no sólo debía ser un buen estratega, sino también un hábil combatiente.

La generosidad redistributiva era otro rasgo saliente buscado y celebrado en los líderes. A pesar de conducir las acciones bélicas, no recibían mayores beneficios, y se esperaba que fueran especialmente generosos. La generosidad, en una sociedad redistributiva es un valor central, y por ello los caciques muchas veces declaraban que su condición los “empobrecía” (Nesis 2005: 83). La gran movilidad de los integrantes

dentro de las unidades sociales, que les permitía desplazarse entre ellas, hacía que los líderes se vieran sometidos a una suerte² de competencia por los adeptos. Aquel que mostrara ser capaz de generar mayores beneficios para “su gente” podía atraer a la “gente de otros”. Uno de los mecanismos para lograr este fin era mostrar la capacidad de organizar las fiestas que se celebraban habitualmente. A su vez, era el garante de la distribución pareja de los bienes obtenidos por las partidas de caza o pesca.

Los líderes actuaban también como mediadores. Esto era así tanto en el ámbito interno, donde debían mediar en caso de disputas, y se transformaban en garantes de la seguridad de quien acudía a buscar protección, como en la relación con otros grupos. En esta última categoría entran tanto los demás grupos aborígenes, así como los poderosos no-humanos que son fuente de la abundancia. Esto nos remite a otra cualidad requerida de los líderes: su “habilidad” shamánica. Los mocovíes actuales suelen decir que los caciques del pasado eran todos *pi'xonaq*. Siguiendo a Wright (2008: 242-243) puede decirse que la distinción entre *pi'xonaq* y no *pi'xonaq* es una distinción más “de grado y de control de poder que de naturaleza”. En este *continuum*, al parecer se esperaba de los caciques unas habilidades y unos compañeros o ayudantes que los acercaran al control de estos recursos demostrado por los *pi'xonaq*. La relevancia de sus “animales ayudantes” era grande para el grupo, ya que estos advertían al líder de peligros y oportunidades que beneficiaban a todos. Por otra parte, muchos líderes eran también reconocidos *pi'xonaq* y ello les permitía, entre otras cosas, mediar más efectivamente entre los poderos y los mocovíes, obtener recursos para redistribuir y tener una protección o poder extra en el combate.

Braunstein (1983: 19) señala que las bandas guaycurúes eran particularmente flexibles en la fijación de sus límites, y muy proclives a la renovación de sus alianzas internas e incluso a la realización de alianzas interétnicas. Este autor señala que la idea de humanidad (*gom*) de estos grupos solía ser extendida a casi todos los grupos aborígenes que conocían, proceder que los diferencia de otros grupos aborígenes de la región.

En cuanto al verdadero alcance, en tiempos precolombinos y coloniales, del término “mocovíes”, podríamos decir con Braunstein que esta designación da cuenta de un “complejo étnico” formado por lo que en el período precolombino y colonial eran diferentes “tribus” o “pueblos”, que compartían una afinidad lingüística y cultural, pero que los “mocovíes” como tales no funcionaban como una unidad política.

4.4 Pactos, comercio, malones y reducciones

Durante el período colonial, y buena parte del proceso de configuración del estado argentino⁷⁸, el Chaco, y en particular el área ocupada por los mocovíes, fue un espacio liminal para el poder político europeo y criollo. Durante este tiempo, se dan los intentos misionales y hacen su aparición el caballo, el ganado vacuno y los bienes europeos. El carácter del liderazgo sufrirá modificaciones respecto al período precedente, aunque mantendrá sus rasgos centrales.

Durante el período Hasburgo (hasta el 1700) la conquista de buena parte de las tierras bajas sudamericanas no pareció merecer el esfuerzo para las autoridades españolas. Las dificultades de accesibilidad, la movilidad de las poblaciones locales y la aparente falta de recursos, al menos para el tipo de economía de extracción que los españoles llevaron adelante en América, parecen haber disuadido a los españoles de una ocupación completa (Weber 1998: 148). En este período se gesta una visión española de los grupos que habitan estas zonas, que los opone a otros grupos, mayoritariamente de las tierras altas, y que son vistos como sedentarios, agricultores, y con una estructura organizativa y jerárquica que, por un lado, es conceptualizada como “civilizada” y, por otro, aprovechada para controlarlos. En contraste, la imagen de grupos como los guaycurúes chaqueños se conforma en torno a las ideas de salvajismo, nomadismo, inconstancia en sus compromisos, ferocidad, falta de cultura y religión y ausencia de liderazgos definidos y uniformemente respetados. Se trata de los “indios salvajes”, “bravos”, “gentiles” o “no sometidos”, que son opuestos a los “indios sometidos, reducidos, domésticos o tributarios” (Vitar 1991: 248-249; Weber 1998: 149). La imagen de los grupos guaycurúes como guerreros sanguinarios y diestros, caníbales irracionales aunados con una naturaleza vasta e inaprensible, pródiga pero salvaje, domina los discursos coloniales, tanto de autoridades militares como de los misioneros (Battcock, Gotta *et al.* 2004: 13-16). De este modo, “la guerra” es el horizonte en el que son pensados por los españoles estos grupos y los vínculos con los mismos. Por otra parte, y gracias al escaso conocimiento real que se tenía del territorio, son continuas las referencias a la hostilidad del ambiente chaqueño, su impenetrabilidad, la dificultad de encontrar en él el rumbo, o de localizar a los aborígenes ocultos. Territorio y habitantes

⁷⁸ Es decir, hasta la segunda mitad del siglo XIX, con el comienzo de la ocupación sistemática del Chaco.

son cargados por los españoles con características análogas de hostilidad y resistencia a la “civilización” (Vitar 1991: 249).

Durante este período el Chaco es calificado en términos extremos: sus calores y sus lluvias, sus bosques y sus distancias, todo es superlativo. Incluso cuando se refieren sus recursos naturales, también se los critica por excesivos, llevando al hombre a vivir “ocioso” y despreciar la idea de reducirse (Vitar 1991: 250). En el caso chaqueño, y dada la estrategia que, especialmente desde el siglo XVIII, incluía reducir a grupos “dóciles” para asentarlos en las fronteras con el Chaco, se estableció una clasificación de los aborígenes en: “indios de la frontera” e “indios de tierra adentro” (los guaycurúes). De hecho, los españoles la asociaban con otra clasificación paralela: “indios de a pie” e “indios montados” (Vitar 1991: 251-252).

El panorama étnico de ese momento en el Chaco es muy complejo, no sólo en lo que se refiere a los grupos aborígenes. Tenemos una población “colonial” que abarca, entre otros, a misioneros, encomenderos, aborígenes reducidos en encomiendas y misiones, meleros españoles que comercian con los aborígenes chaqueños cera y miel, mestizos urbanos y rurales. Wright (2003a) insiste en el hecho de que el Chaco era una región en la que tenían lugar actividades económicas relevantes para la colonia, desde las de los meleros ya mencionados, a la encomienda de aborígenes, pasando por el comercio de ganado vacuno y caballar entre aborígenes y ciudades españolas, la obtención de cueros y la extracción de madera. A ello hay que agregar las “haciendas” ubicadas en los bordes del Chaco. En este espacio chaqueño también vivían muchos blancos fuera de la legalidad, que utilizaban el Chaco como refugio de las autoridades coloniales.

La adopción del caballo y la necesidad de organizar operaciones colectivas a mayor escala (militares y rodeos de ganado) fortaleció a los líderes que podían mostrarse hábiles para estas tareas. En este sentido no sólo fueron importantes las viejas alianzas de parientes y la habilidad oratoria tradicional, sino que ahora también se volvía importante el dominio del español y la capacidad de interacción con los criollos y europeos.

A mediados del siglo XVIII, esta nueva movilidad de muchos grupos de estas regiones “liminales” de los dominios españoles, obligaron a los gobernantes (ahora los Borbones) a ocuparse de estas zonas y sus habitantes de una manera más activa. Los

Borbones estaban también preocupados por la posibilidad de que otras potencias extranjeras, en especial Inglaterra, se aliaran con estos grupos "rebeldes" en diversos lugares de las posesiones españolas en América. La declinación de la pujanza económica española, el interés borbónico en reactivar la economía mediante una mejor administración y el impulso de la productividad y el comercio, fueron otros factores que volcaron la atención española en regiones como el Chaco (Weber 1998: 151). En el caso chaqueño, la falta de eficacia de la estrategia "defensiva", y las presiones de los encomenderos, favorecieron ese curso de acción.

Así comenzó a gestarse la estrategia de grandes entradas militares al Chaco que, desde la gobernación del Tucumán, tuvo como uno de sus objetivos principales detener las incursiones mocovíes en esta frontera. Entre estas acciones punitivas, una de las estrategias españolas principales consistió en la adulación de los jefes aborígenes, e incluso en el caso de su captura, en la enseñanza de la lengua española, para "aficionarlos" al colonizador (Vitar 1991: 267). Las negociaciones españolas tendientes a reducir a los grupos, se llevaban a cabo con los jefes y descansaban en la convicción española sobre el consenso que estos podían lograr en su grupo.

En simultáneo con esta estrategia colonial, se da el proyecto jesuítico, en buena parte opuesto a las concepciones de los gobernantes españoles, ya que implicaba aislar a los aborígenes de la sociedad colonial. En el contexto de las misiones, el adherirse al catolicismo y a los *habitus* que los misioneros intentaban inculcar, era un valor importante a la hora de ganar la confianza de los misioneros. La ostentación de los mismos redundaba en un mayor acceso a la información y la posibilidad de estar a cargo del reparto de bienes europeos.

Tanto los misioneros como las autoridades civiles tendieron a reforzar los liderazgos preexistentes, ya que se valieron de ellos para organizar a los aborígenes. Así la distribución de bienes no se hacía, en general, a cada individuo, sino que se distribuían a los líderes para que estos a su vez los redistribuyeran entre su gente. Esto además de confirmar el sistema de liderazgos en sí mismo, impulsaba ciertos liderazgos por encima de otros, en función de los intereses de los europeos. Por otra parte se creaban lealtades con los líderes impulsados, que ahora dependían del flujo de bienes europeos para sostener su posición. Los misioneros reforzaron este efecto mediante la introducción de ciertas distinciones entre los líderes y el resto, como varas de mando, ropas especiales, objetos de valor, tratamiento de "don", padrinazgo religioso por un criollo influyente, la posesión de casas con huerto y frutales en el centro de la reducción

y cultivos y ganado propios distintos de los comunales, con otros aborígenes a cargo de cuidarlos (Nesis 2005: 107-108; 119-120)⁴. Esto último implica un cambio importante, porque suma a la autoridad tradicional del líder para “movilizar” a sus compañeros, la capacidad de disponer, bajo ciertas circunstancias, de su trabajo y los frutos del mismo (Nesis 2005: 107).

Los esfuerzos españoles, tanto de los misioneros como de las autoridades virreinales, parecen haber jugado un importante rol en la construcción de los “mocovíes” como tales. Como ya hemos mencionado, en el período precolombino probablemente los mocovíes constituían un “complejo étnico” con afinidades lingüísticas y culturales, pero no una unidad política. Los relatos de los misioneros como Paucke, que refieren las alianzas de bandas mocovíes con bandas abiponas o con españoles para combatir a otras bandas mocovíes muestra que esto fue así también durante el período colonial. Pero la búsqueda española de construir “naciones” caracterizadas por una lengua y un territorio fue reforzando el uso de la designación “mocovíes”.

La expulsión de los jesuitas en 1767, por orden de Carlos III interrumpió este proyecto alternativo de vínculo entre blancos y mocovíes. Fue justamente Carlos III, que llegó al trono en 1759, el gran protagonista de las nuevas políticas españolas en América que caracterizaron a los Borbones (Weber 1998). Estas nuevas políticas buscaron tener en mayor consideración las regiones de frontera y a los “indios bravos”. Implicaron no sólo una nueva milicia y fortificaciones, sino también el uso del comercio como herramienta de control.

En el caso de la región chaqueña a fines del siglo XVIII, y bajo la influencia del ejemplo chileno, se suscribieron tratados que implicaron la aceptación de misioneros, el reconocimiento del vasallaje a la corona española y la obediencia a los funcionarios reales. En este sentido la ausencia de otras potencias extranjeras impidió la obtención de mayores concesiones (Weber 1998).

En el capítulo anterior mencionamos que el Gobernador y Capitán General de la Provincia del Tucumán, Jerónimo Matorras, firmó el 29 de julio de 1774 un tratado con los caciques mocovíes *Paykín*, *Lachirikín*, *Coglokoikín*, *Alogocoikín*, *Quiaagari*; y los tobas *Quiyquiyri* y *Quitaidí* en representación de 7.000 aborígenes. Es interesante que en el texto del tratado se menciona a Paikin como aquel a quien “reconocen los demás por su primer Caporal”, lo cual parece incluir a los caciques “tobas”.

Como señala Vitar (1991: 265), en las capitulaciones chaqueñas uno de los obsequios frecuentes era ganado vacuno, lo cual era un importante incentivo para los grupos aborígenes y daba a los líderes bienes preciados para redistribuir. Los relatos de los misioneros dan cuenta de la centralidad que las donaciones de ganado tenían también para la permanencia de los aborígenes en las misiones. En palabras de Pierre Clastres (1987: 206), las alianzas establecidas por los grupos aborígenes con los españoles en estas capitulaciones eran entendidas por los primeros como alianzas circunstanciales y contextuales, no como pactos inmutables.

Por otra parte, los mocovíes no sólo estaban involucrados en pactos con los españoles, sino que se daba un complejo entramado de relaciones interétnicas a escala regional, cuyas posibilidades eran vistas con preocupación por los españoles. Esta tendencia a la “confederación” y formación de liderazgos más fuertes y durables, incluso multiétnicos, parece haberse acentuado a partir de la década de 1780, como puede observarse en informes como el de José Teodoro de Aguiar y Ambrosio Ignacio Caminos, de Santa Fe:

“si se confederaran con los pampas, que no es difícil, como se internaron en los años pasados a la sierra de Córdoba, y Río tercero de su jurisdicción fronteriza á los dichos pampas, arruinarán toda la jurisdicción de Buenos Aires, que está resguardada por la parte del norte con la ciudad de Santa Fe” (Battcock, Gotta *et al.* 2004: 10)

Con las guerras de la Independencia, y luego con el conflictivo proceso de construcción del estado argentino, las autoridades criollas realizaron acuerdos con diversos líderes, poniéndolos en contra de otros, e incorporaron regimientos aborígenes a sus tropas. La idea general de “asentarlos”, “civilizarlos” y “pacificarlos” se conjugó con el uso táctico de sus combatientes como factor de poder por parte de los gobernantes criollos, en especial los de Santa Fe, como referimos en el capítulo anterior. Estos procesos reforzaron la importancia para el liderazgo mocoví de las características que ya se habían ido dando durante la colonia, pero simultáneamente fueron restringiendo los alcances regionales del liderazgo aborígen.

4.5 Caciques y patrones

La siguiente gran etapa de este proceso comienza con el avance sistemático del estado argentino sobre el Chaco, en las últimas décadas del siglo XIX. Con la colonización del Chaco y el comienzo del fin del antiguo modo de subsistencia y de las

posibilidades del comercio a gran escala de ganado o las incursiones contra grupos vecinos o poblaciones criollas, los líderes se convirtieron en el engranaje de mediación entre los patrones criollos en busca de mano de obra y el resto de los aborígenes. Estó reforzó la importancia de la adquisición del castellano y los *habitus* criollos para retener el liderazgo. La antigua importancia de las habilidades guerreras quedó desplazada del centro de la escena. Los líderes ahora podían adquirir prestigio en función de su capacidad para negociar con las fuerzas militares y los patrones. Así la capacidad de leer y escribir ganó mayor relevancia. En este sentido, la habilidad para convocar a un número importante de trabajadores, y mantenerlos disciplinados de acuerdo a las expectativas del trabajo en las explotaciones criollas, se transformó en uno de los rasgos que los criollos premiarían en un líder mocoví. Simultáneamente, la capacidad para conseguirles trabajo, para protegerlos contra los abusos de las autoridades criollas civiles y militares, la negociación de las condiciones de empleo, residencia y circulación y la habilidad de proporcionar acceso a bienes criollos serían muy valoradas por los mocovíes. Las autoridades civiles reforzaron este modelo de liderazgo, otorgando a los caciques funciones administrativas, como la de ser juez de paz -este fue el caso, por ejemplo, de Cacique Catán. En este período se acentuó la tendencia a que el liderazgo se volviera menos contextual y de carácter más permanente, como ya se insinuaba en el período anterior⁷⁹.

En este período también hay presencia misionera, a cargo esencialmente de franciscanos y mercedarios. Wright (2003a) aporta testimonios de misioneros franciscanos de principios del siglo XX, en los cuales se muestra la idea de que es necesario "humanizar" a los aborígenes chaqueños en vistas a transformarlos en ciudadanos útiles y evangelizados. La retórica franciscana apunta, en parte, a conseguir el apoyo estatal para las misiones, mostrando la necesidad de su existencia, en un momento en que el estado está cada vez menos persuadido de la utilidad de las mismas. Los testimonios aportados por Wright muestran la convicción de que los "hábitos" indígenas deben ser modificados para lograr su "civilización". En este sentido la desnudez y la caza se constituyen en una suerte de símbolos de estos "hábitos pertinaces". Wright también comenta un punto capital, que puede rastrearse mucho más atrás en el tiempo: la convicción de las autoridades, y de los blancos en general, del poder del trabajo disciplinado para incorporar en el aborígen hábitos civilizados.

⁷⁹ Procesos similares han sido estudiados en el centro-sur de Chile (Boccaro 1999).

En el caso de las comunidades mocovíes, resalta la figura de Pedro José como cacique que lideró la huida de Santa Fe y el asentamiento en el Chaco. El informe del Coronel Rostagno, de 1911, afirma que Pedro José y sus mil *mocovíes* solicitaban por su intermedio tierras para asentarse y escuelas (Beck 1994: 71). Es el mismo Pedro José que hemos mencionado al hablar del movimiento milenarista de Napalpí, y que reencontraremos en el capítulo 7 al hablar de los episodios referentes a la Laguna de la Virgen. Como indicamos en ese capítulo, la aparición milagrosa de la Virgen en una laguna, el amansamiento de un poderoso ser ligado al agua y la fecundidad y el proceso de sedentarización y sometimiento mocoví al poder de los criollos están profundamente entrelazados en una serie de episodios bien conocidos para un importante grupo de comunidades mocovíes. Para éstas, dichos episodios constituyen un hito fundacional de su identidad y en ellos es central el rol de los líderes. Un relato de Lorenzo Lalecorí sobre estos eventos, de los que fue testigo presencial cuando niño, recuerda el rol de los jefes como mediadores entre los mocovíes y los poderosos (tanto no-humanos como criollos):

“Había tres líderes aborígenes: Nicolás Chinchuk, Isillo y Pedro José, quienes fueron elegidos para hablar con el dueño de esa laguna que era una serpiente grande. La serpiente les dio permiso para estar allí y estuvieron un año.[...] Un líder, que se llamaba Ciriaco habló con el cura.” (Silva 1995: 27)

Observamos como a los líderes se los puede elegir para una coyuntura (hablar con la serpiente) y para otra se elige a alguien distinto. De los tres líderes nombrados, hoy sólo es recordado por todos Pedro José. Lorenzo, que vivió el momento, recuerda más detalles, pero el resto ha retenido al que se volvió un referente: Pedro José, cuyo hijo Catán sería el último gran cacique de estas comunidades, y probablemente el más recordado de los caciques mocovíes del Suroeste chaqueño. De este modo, la figura de Pedro José sirve de anclaje en la historia a todo un conjunto de comunidades. Moviéndonos hacia el norte, a partir de la comunidad del Pastoril el gran protagonista será otro (contemporáneo de Pedro José): el cacique Manito, y en Colonia Aborigen se recordará a Cacica Dominga con igual función. En esas comunidades la historia de la Laguna de la Virgen, y el protagonismo de Pedro José, son prácticamente desconocidos. En el mejor de los casos se sabe que allí hay una Virgen y que de Villa Ángela va gente a verla, incluso alguna vez el gobernador. Pero estas comunidades ven el asunto como algo perteneciente al ámbito de lo criollo, no al de los aborígenes. Creemos haber

identificado en las comunidades que piensan su historia a través de la figura de Pedro José y para las que los episodios de Laguna de la Virgen son significativos, a una unidad política. Esto se corrobora en la práctica ya que estas comunidades gravitan en torno a Santa Rosa (Cacique Catán) así como otras lo hacen en torno al Pastoril -éstos son los dos grandes centros mocovíes del Suroeste del Chaco- y, algunas menos, en torno a Colonia Aborígen donde los mocovíes son minoritarios y están muy relacionados por el matrimonio con tobas -ellos se piensan como la "frontera" de lo mocoví, junto con las comunidades de Pampa del Indio y San Martín. Las comunidades que están en los límites de estas "esferas de influencia" tienden a oscilar en su referencia a uno u otro núcleo.

Como en el pasado, la capacidad de organizar fiestas y gestionar que nada faltase en ellas era muy importante para configurarse como líder, especialmente luego de la partida de los misioneros, hecho que amplió la autonomía de los mocovíes a la hora de organizar las fiestas patronales. La asociación con los empleadores criollos le aportaba al líder bienes que distribuir entre sus seguidores en estas circunstancias festivas, que tenían una gran significatividad en la construcción de los vínculos sociales entre los mocovíes. Por ello el accionar de los líderes durante estos eventos era fundamental en la construcción de su posición.

Citro (2006: 60) menciona que las ofrendas de dinero, que la gente dejaba en la imagen de Santa Rosa que el organizador de la fiesta aportaba, luego eran redistribuidas por éste entre los presentes en forma de alimentos. Por otra parte, durante los bailes se vendían ciertos productos, lo cual proporcionaba ingresos que podían ser importantes. El rol de capataces que tenían los líderes les permitía simultáneamente obtener recursos de los patrones criollos para las fiestas, y convocar a un número importante de personas. A cambio de esto, el líder era el garante de la "lealtad laboral" de "su gente", en un sistema productivo marcado fuertemente por la ocupación estacional de la mano de obra. Las fiestas servían para legitimar el sistema de relaciones entre patrones criollos y trabajadores mocovíes, con los caciques como mediadores (Citro, González *et al.* 2006: 153).

Durante la fiesta, el líder tenía numerosas funciones organizativas. Como lo comenta Citro (2006: 76) éstas involucraban tareas como: autorizar la participación de personas que llegaban de otras comunidades, la elección de algunas parejas de baile y la redistribución de la mercadería.

Por otra parte, las fiestas se convertían en lugares privilegiados de la construcción de la identidad mocoví, en varios sentidos. Por un lado se trata del reforzamiento de los vínculos de parentesco y del establecimiento de relaciones matrimoniales. Dado que la estructura de la sociedad mocoví está basada en estas redes de parentesco, las fiestas son un punto central en la construcción de este tejido social. Además funcionan como hitos de la memoria sobre los que se construye una historia común, que es la que da lugar a las unidades políticas de mayor alcance entre los mocovíes. Además, por la forma de organización de las fiestas, estos recuerdos quedan enlazados a ciertos líderes y su accionar, por lo que a partir de allí, esta historia común que construye la identidad está muy vinculada a esos “nombres”. Por otra parte, es un momento privilegiado del encuentro con el criollo, ya que había criollos que asistían a las fiestas, en muchos casos patrones. Es un encuentro marcado por dos tendencias opuestas. Por un lado la fiesta implica una asimilación y acercamiento a lo criollo. No sólo por la presencia de los criollos, sino también por la incorporación de música y bienes criollos, y porque son los criollos los proveedores (a través del cacique) de muchos de los recursos que hacen posible la fiesta. Por otro lado, la fiesta da lugar al contraste y a la diferenciación, ya que existen bailes “paisanos” que sólo los *mocovíes* practican, cantos en “idioma” que solo ellos entienden, y en general se produce la convivencia en un mismo espacio-tiempo de *habitus* diferentes. Además, la *fiesta paisana* se recorta contra el fondo de otras fiestas no-paisanas o criollas de las que los mocovíes no participan. Todo ello se da en la atmósfera cargada de emoción que Víctor Turner (1988c) señala como característica de las situaciones rituales.

Citro (2004c; Citro y Cerletti 2006) muestra como el progresivo abandono de los “bailes paisanos” caracterizados por coreografías circulares a favor de los “bailes de pareja” como el chamamé, está asociado al proceso de invisibilización de la identidad mocoví que se dio en el siglo XX, desde fines de la década de 1930 hasta la década de 1980. Es interesante notar como algunos de los “bailes paisanos”, como el “cielito” parecen haber sido adaptaciones de bailes criollos, pero la “estructura circular” de sus coreografías fue interpretada como una marca identitaria, que los vinculaba a las antiguas “danzas circulares”.

Pero, como los críticos de Turner han señalado (Eade y Sallnow 1991: 5), debemos pensar que la fiesta es lugar no tan sólo de emociones que tienden a la armonía del grupo, sino también un espacio de competencia entre discursos opuestos, que luchan por imponer su definición de la situación, y con ella de la identidad de los participantes.

Hay diversas estrategias de negociación de la identidad puestas en juego por los involucrados. En especial los líderes están buscando, como ya hemos visto, construir y fortalecer su liderazgo.

Los testimonios que discutiremos en el capítulo 7, referidos a la Laguna de la Virgen y su fiesta en la primera mitad del siglo XX, se encuadran en este marco. De hecho Pedro Balquinta nos relataba, que cuando de todos los pueblos mocovíes de las inmediaciones (Santa Rosa, San Lorenzo, Pastoril y otros) iban para celebrar la fiesta:

“los de las tolderías [Santa Rosa], llevaban la Santa Rosa, querían igualar, querían apoderarse del poder. Pero no lo pueden hacer nada porque la Virgen ya definitivamente se ubicó en Mesón”

Vemos que esta “competencia” de poderosos, reproduce la competencia entre las diversas comunidades, y la fiesta es el lugar en el cual se actualiza esta disputa y se expresa públicamente a través del lenguaje de la acción ritual.

4.6 Identidad étnica hoy

Ya hemos referido que en el período que va entre el fin de los movimientos milenaristas y los años de la década de 1980, se dio un proceso de invisibilización de la identidad mocoví. Creemos que debe inscribirse en el contexto del concepto de *identidades renunciadas*, tal como Cardoso de Oliveira (2007: 65-66) lo toma de Erikson, en el sentido de una identidad “latente” a la cual se “renuncia” como una estrategia pragmática en una coyuntura específica. Esta identidad puede ser invocada y actualizada cuando el contexto cambia, siempre teniendo en cuenta una cierta “inercia” social. Citro (2006b) insiste en la naturaleza *táctica*⁸⁰ de esta invisibilización, que no debe ser vista como una simple imposición externa. Un punto central de estas tácticas entre los mocovíes de Santa Fe fue el dejar de utilizar la propia lengua. En el Chaco esto último parece haber ocurrido en mucha menor proporción, en parte posiblemente porque la mayor presencia aborigen, en general, no permitía con tanta facilidad el intento de construir desde el estado y la sociedad nacional la imagen de una provincia sin aborígenes.

⁸⁰ En el sentido de de Certeau, de acciones llevadas adelante en contextos de escaso margen de autonomía.

Los testimonios etnográficos muestran que en la actualidad el uso de nombres de “bandas” y “tribus” es en general muy limitado, debido al impacto de la sedentarización y los cambios organizacionales impuestos por la relación con el blanco. Buenaventura Terán (Manuscrito inédito) indica que entre 1983 y 1992 él relevó la existencia de “facciones” (tal vez los rastros de lo que hemos llamado “tribus”) cada una hablante de una cierta variación dialectal, que se reconocían unas a otras como mocovíes (*moqoit*). Éstas serían, según la grafía de Terán:

Sanjavieleros: de las zonas cercanas a San Javier en Santa Fe; estuvieron en el siglo XVIII en la misión jesuítica de San Javier. Presentes en Santa Fe, en Helvecia, Campo del Medio, Cayastá, Colonia Francesa y alrededores. Terán indica que se dedicarían a la pesca.

Sanmartineros o Sanmartínleek: en el centro del Chaco Santafesino.

Gongayk o Koznoyk: son los mocovíes que habitan buena parte del Suroeste chaqueño: Charata, Cacique Catán, India Muerta, Colonia Matheu, Villa Ángela, el Pastoril, y El Tostado (N de Santa Fe). Algunas bandas de este grupo habrían tenido enfrentamientos con los blancos hasta 1925. La designación correspondería al koz o “chanchito de monte” y haría referencia al movimiento gregario de estos animales o a su carácter montaraz, libre y salvaje.

Salcharonoyk: son los mocovíes asentados en la zona de La Tigra en Chaco. Supuestamente asociados a Salcharó, héroe mítico que mató al tigre y obtuvo sus poderes para esta facción. Supuestamente habría por ello entre ellos numerosa cantidad de pi'xonaq.

En el vocabulario recogido por Bulkwalter (1995) se mencionan los términos *Qallaxaic* / *'xoyaxaic*, *'xonaxaic* (nadador) y *'leela*⁸¹ como nombres de parcialidades mocovíes.

En nuestro trabajo de campo, en las comunidades de Cacique Catán, Colonia Juan Larrea, Villa Ángela y El Pastoril, recogimos un muy bajo uso de denominaciones de este tipo. Se menciona que muchos de los habitantes de estas comunidades son

⁸¹ No confundir con *leela*, que el mismo vocabulario recoge como nombre mocoví de los vilelas.

“*cosnic*” (o “chanchito moro”) y particularmente lo dicen de sí mismos muchos habitantes de Santa Rosa (en Cacique Catán) y Colonia Juan Larrea. Y también registramos testimonios, de que otros habitantes del lugar son “*xonaxaic*” y del uso de los términos “*sanmartinero*” y “*sanjavielero*” para hablar de mocovíes de Santa Fe. Pero no son términos que sean utilizados habitualmente, ni siquiera en el marco de identificar a otros mocovíes o compararse con ellos. Hemos visto que hoy día parece dominar, en primera medida, un criterio más “geográfico”, como la distinción entre mocovíes del Chaco y de Santa Fe⁸². Por otra parte, como observaremos particularmente en el Capítulo 7, los vínculos entre determinados líderes, hechos cruciales de los movimientos de principios del siglo XX y ciertos hitos poderosos del paisaje, establecen unidades sociales que no coinciden con los límites de las denominaciones de Terán. Así veremos que los mocovíes de Charata, Cacique Catán, Colonia Larrea, India Muerta y Colonia Matheu pertenecen a una unidad social diferente de la de los de Villa Ángela y El Pastoril, aunque en todos estos lugares dominarían los mocovíes que Terán llama *koznoik*, y nuestros interlocutores denominan *cosnic*. No parece, por otro lado, tratarse de “bandas” dentro de estas “tribus” o, al menos, no en el sentido propio ya que hay una alta tasa de matrimonios “endogámicos” dentro de estas unidades sociales y muy pocos hacia el exterior de las mismas.

Terán (Manuscrito inédito) recoge también una serie de términos nativos para referirse a otros grupos. En Cacique Catán recogió: *Roreloyravet lekotal* (rodilla invertida) aplicado a los abipones –grupo del que luego de una disputa los mocovíes no habrían tenido más noticias–; *Natokoyk* (peludos) aplicado a los tobas del este –también con referencias a disputas con ellos por cuestiones territoriales y que habría terminado en un acuerdo–; *Pijlaga* aplicado a los pilagá; *Takishik* aplicado a los wichí (a veces también *Natokoyk* por proximidad territorial). En El Pastoril habría recogido *Lakarayke*, aplicado a los wichí y *vilela* –el término tal cual se usa en castellano. Entre los *sanjavieleros* recogió *Isipín* para un grupo no identificado, disperso en el Chaco santafesino.

En nuestra investigación encontramos, para designar a los wichí, el uso del término *natogonai*, es decir, el nombre del armadillo llamado por los criollos mataquito.

⁸² Que en la medida de que ha sido recogida particularmente entre mocovíes de Charata, Cacique Catán y Colonia Larrea, puede dar cuenta en alguna medida del contraste entre los *sanjavieleros* y *koznoik* mencionados por Terán.

De pilagás y abipones no hemos obtenido ninguna mención. A los tobas se los designa usualmente con ese término, mientras que a los vilelas se les aplica el término *leela*. En cuanto a la gente con “las rodillas invertidas”, registramos diversos relatos sobre los mismos, que les adjudican la proverbial velocidad del ñandú en la carrera, de ahí el apelativo, por la disposición de las “rodillas” de esta ave corredora. Pero las referencias recogidas sugieren que son pensados como un pueblo de seres no totalmente humanos, en algunos casos habitantes del inframundo.

En lo que se refiere a la forma en que los mocovíes conceptualizan a los no-aborígenes, Citro (2006b) dirá que la categoría de “blancos” representa a los distintos agentes de dominación que actuaron y actúan sobre ellos (funcionarios, militares, colonos, maestros, misioneros, etc.). Terán (Manuscrito inédito) dará mayores matices, mencionando una serie de términos más específicos recogidos por él:

Santiaguín o *Santiaguínleek*: para referirse a los “criollos-quechua-santiagueños” (a los que evaluarían favorablemente y con quienes tendrían relaciones cordiales).

Koyileek: para referirse a los correntinos, o “criollos-guaraní”.

Kooleek: aplicado a los criollos chaqueños.

Paraguaykooleek: aplicado a los paraguayos.

Dokoshi o *Dokoshileek* es el término usado por los mocovíes para designar en general a los “blancos”.

Dokoshioleek gringosleek: para los colonos europeos (particularmente de Europa central) y sus hijos.

En el trabajo de campo observamos que son usuales los términos *doqoshi* o *doqoshileec* para referirse a los blancos en general, y *grioleec* para designar a los “gringos” o colonos europeos.

Citro (2004b) ha estudiado prácticas corporales específicamente indígenas como la pesca con fija, que es pensada por los propios mocovíes santafesinos como marca identitaria, en las comunidades chaqueñas, que no tienen espejos de agua cercanos esta práctica no se realiza. Más allá de la práctica en sí, como práctica asociada a la alimentación y modo de vida tradicional y por ello a la identidad mocoví, creemos que resulta especialmente relevante la observación de los modos de habitar el cuerpo y el mundo específicos que esta práctica manifiesta, de los que se pueden detectar

continuidades en prácticas hoy más cotidianas. Así, podemos destacar con Citro el uso integral de los sentidos, el silencio y la atención y una temporalidad y una movilidad pausadas. Se trata de *habitus* corporales en los que se inscriben, así como en los discursos, marcas identitarias. Pero es importante recalcar el carácter construido y dinámico de las mismas. Algunos *habitus* corporales característicos, especialmente de los guaycurúes que viven en ámbitos rurales, son las posiciones cotidianas cercanas al suelo, el permanecer en general en espacios abiertos y no en el interior de las viviendas y la percepción sensorial integral y refinada, como por ejemplo una percepción visual aguda en la oscuridad (Citro 2002).

4.7 Construyendo liderazgos en la actualidad

Hoy en día, el aumento en la complejidad de las relaciones que se dan en el Chaco, ha hecho especialmente rico el juego de construcción de liderazgos, habilitando diversos caminos hacia el mismo. Varios nuevos factores deben ser tenidos en cuenta. Por una parte la mecanización progresiva del agro, y la desaparición de las grandes madereras como “La Forestal” llevaron a que el empleo de mocovíes en grandes grupos para tareas agrícolas quedara como algo del pasado. Esto, unido a la mayor escolarización y la adquisición más generalizada del manejo del castellano, fue haciendo perder importancia a la figura del cacique como capataz y enganche para el trabajo. Las cuadrillas son ahora más pequeñas y esto ha acelerado el proceso de fragmentación de las unidades productivas domésticas que el trabajo asalariado ya venía impulsando. En este momento, el padre de una familia nuclear, o el líder de un pequeño conjunto de familias emparentadas en forma muy directa, detenta una función de “enganche” laboral que es el eco de la que antaño realizaban los grandes caciques a una escala mucho mayor. Incluso, muchos jóvenes se emplean por su cuenta, en pequeños grupos.

Como en las etapas anteriores, las redes de parientes forman el entramado básico sobre el que los actuales líderes construyen sus posiciones. Debido a la fragmentación de las unidades productivas que mencionábamos, hay un mayor número de jefes de familia que pueden intentar disputar en esta arena. En general, la forma en que se adjudicaron los lotes en muchas de las comunidades (como Colonia Juan Larrea y Cacique Catán) ha favorecido esto, ya que la propiedad del lote en el que vive un grupo

de familias con lazos de parentesco la tiene un individuo que suele ser el líder de ese conjunto de familias. De este modo la distribución de la tierra refuerza su rol, ya que todas las gestiones por servicios o mensuras están a su cargo.

La idea, de los "linajes de prestigio" sigue teniendo su influencia, pero mucho más matizada que en el pasado. No sólo porque han desaparecido los signos exteriores de distinción (desde el sufijo -in, hasta los nombramientos estatales), sino porque la tendencia a la acumulación que se veía en ellos en el período anterior no se consolidó. Así por ejemplo, la pertenecía a un linaje de prestigio fue esgrimida por los sacerdotes redentoristas a la hora de intentar impulsar un sucesor del Cacique Catán en la década de 1990. Pero el no tener en cuenta otros mecanismos en juego en la construcción actual del liderazgo, hicieron fracasar ese proyecto.

Basadas en una lógica montada sobre el parentesco se delinean hoy dos grandes vías de acceso al liderazgo: "*la política*" y la participación en una iglesia cristiana. Una tercera opción, la de los "profesionales", tiene en el caso estudiado menor peso, debido a la escasez de personas con este tipo de formación.

Otro punto importante es el hecho de que las nuevas formas de acceso al liderazgo han permitido el ingreso a posiciones relevantes a líderes mucho más jóvenes de lo que era usual en otras etapas. Varios de estos líderes jóvenes no pertenecen a los antiguos "linajes de prestigio" generándose así una diversificación mayor del perfil de los líderes y sus vínculos.

Lo que llaman "*la política*" es el conjunto de actividades nucleadas en torno a la representación de la comunidad ante el estado municipal, provincial y nacional; y a su organización en función de los lineamientos emanados de estas instancias.

Como parte de los cambios económicos y políticos en la región la administración estatal dejó de dar a los caciques el poder de policía y juez de paz, y con la vuelta de la democracia en 1983, se promovió desde el estado la organización de las comunidades basada en la idea de asociaciones civiles con una comisión directiva. Por lo tanto, desde el punto de vista administrativo serán estas comisiones y los cargos en los organismos provinciales y nacionales sobre cuestiones aborígenes (como el IDACH a nivel provincial y el INAI a nivel nacional) los que cobrarán relevancia. Algo similar ocurrirá con la participación en las redes de punteros políticos para la política partidaria nacional y provincial. E incluso con la inclusión en programas de desarrollo del estado nacional, como el plan Pro-huerta, u ONGs tanto nacionales como del exterior.

Como mencionamos, otra gran vía actual de acceso al liderazgo es la pertenencia a alguna iglesia cristiana. Uno de los factores que contribuye a ello es el rol que el vínculo del líder con agentes no-humanos ha tenido desde antiguo para los mocovíes. Se trata en este caso de las formas en que se puede hoy adquirir legítimamente una capacidad reconocida para la gestión con estas fuentes indispensables de poder, guía y recursos. Si bien subsisten las vías de acceso shamánicas en su forma más tradicional, hoy han cobrado gran relevancia las iglesias, particularmente las evangélicas, como estructuras de acceso a estos recursos que cuentan con una mayor legitimidad en el mundo criollo.

Una tercera vía de acceso al liderazgo es el rol que en ellas juegan los profesionales. Nos referimos a maestros bilingües y enfermeros, quienes son en nuestro caso los profesionales mocovíes formados en el medio criollo. A diferencia del caso toba, el número de maestros y auxiliares bilingües mocovíes es muy reducido (hay sólo cuatro maestros mocovíes en toda la región), y hay sólo algunos enfermeros. El rol de maestros y enfermeros les permite articular las relaciones de las comunidades con dos instituciones de gran importancia para las mismas: la escuela y el hospital-salita. La importancia de estas instituciones no radica solamente en su área específica de incumbencia, ya de por sí central. Sino que debe tenerse en cuenta también, que buena parte de los planes de acción estatales y privados provenientes del mundo criollo, destinados a las comunidades aborígenes, son vehiculizados por medio de estas instituciones.

Discutiremos ahora con mayor profundidad los dos principales “*camino*s” actuales al liderazgo: la *política* y la *iglesia*.

La política

El rubro de lo que los mocovíes suelen llamar “*la política*” es una vía importante para construir el liderazgo, pero no tanto como en otros sitios en los cuales el electorado aborígen es una parte numérica y estratégicamente muy importante del electorado total⁸³.

⁸³ Como en el caso estudiado entre los toba-pilagá formoseños por Gordillo Gordillo, G. (1999), “The bush, the plantations, and the “devils”: culture and historical experience in the argentinean Chaco”, Graduate Department of Anthropology, University of Toronto, National Library of Canada..

De todos modos, la llegada de la democracia en 1983 generó importantes cambios en esta vía.

Por una parte, está presente aquello que podríamos llamar la política interna de cada comunidad. Tiene que ver con la elección de la Comisión Directiva de la Asociación Civil que la maneja (y si no existe con las luchas para crearla). En algunos casos hay además una Cooperativa Agrícola que funciona paralelamente. Los miembros de la comisión son cuestionados sistemáticamente por todos los que no pertenecen a su grupo de parientes más cercanos. En general, los cuestionamientos están orientados al manejo de los fondos o a la falta de impulso para conseguir beneficios del estado. Otra cosa que se evalúa y que constituye una cualidad exigida a los líderes, es el "andar", vale decir, que el líder debe recorrer la zona, para conocer la situación de la gente, y hacerse cargo de la misma aportando a mejorarla. Por ello, no se trata sólo de que la conozca, sino que se espera que intervenga favorablemente. Esta política doméstica está enlazada con la política que podríamos denominar regional. Se trata de las elecciones de representantes para el IDACH y el INAI. En este caso la queja es en general contra el sistema electoral basado en la importancia numérica, que supuestamente favorece siempre a los tobas y a los wichí, más numerosos que los mocovíes. De todos modos, los representantes mocovíes actúan con bastante independencia y, en conflictos recientes con el estado, no han dudado en emprender acciones opuestas a la conducción toba del IDACH.

A su vez, hay una red de relaciones con los partidos políticos dominantes, y dentro de ellos con distintos punteros políticos. Aquí los líderes mocovíes toman un rol similar al de los antiguos caciques que actuaban como enganche para el trabajo. Ellos median entre los punteros y "su gente" intercambiando votantes por diversos beneficios y atenciones para los suyos, desde planes trabajar, hasta traslados o comida para una fiesta.

Esto se ve muy claramente en la fiesta del Día del Aborigen, que por ser religiosamente "neutra" reúne tanto a "evangélicos" como "católicos". Las disputas entre los punteros para tener la exclusividad de esos votantes (estamos refiriéndonos a punteros del mismo partido político) y las negociaciones para que el municipio aporte la carne y el pan, se relacionan fuertemente con las prácticas del período previo.

En general cada líder aporta a los punteros "su gente", que nuevamente suelen ser su red de alianzas por parentesco. En el caso concreto de Cacique Catán, la Comunidad de Santa Rosa es mencionada como peronista y la comunidad de San

Lorenzo como radical, es decir, en el caso del Chaco actual y del municipio de Charata, oficialista. Pero esto sólo da cuenta de cuafes son las alianzas circunstanciales tal como están al día de hoy y no es raro que haya cambios, ya que los mocovíes aplican a sus relaciones con los punteros similares criterios de adhesión estratégica y por consenso a los que aplican para la adhesión a un líder mocoví.

En cuanto al rol de las organizaciones supranacionales, si bien han jugado algún papel en estas comunidades aportando ciertos recursos, en general no han tenido el rol de foro en el cual los reclamos étnicos pudieran amplificarse. En la actualidad, y en la zona algo periférica para nuestro trabajo de El Pastoril, estas están jugando un rol más importante.

En términos generales, tienen mayor peso algunas instancias de promoción estatal, como el Plan Pro-Huerta. De hecho este plan es el mecanismo por el cual la comunidad de San Lorenzo logra generarse una red de conexión con el estado para obtener bienes y beneficios ya que el resto de los canales en general, por razones históricas de la construcción del vínculo, están articulados con la Comunidad de Santa Rosa. De hecho, la comunidad de San Lorenzo se ve a si misma, y es vista por muchos criollos, por ejemplo los maestros, como dejada de lado, más *arisca*, más *"pura"*, en el sentido de más puramente mocoví, y con menos ayuda de parte del estado. Incluso, como ya discutiéramos, el patrón de ocupación del espacio, más lejos del camino, con mayor proporción de monte residual, es más parecido al de décadas atrás. Las diferencias de infraestructura y equipamiento en las escuelas son importantes, como ya señaláramos. En parte es el resultado de un proceso por el cual San Lorenzo se "desprende" de Santa Rosa, especialmente luego de que el *evangelio* entrara en juego.

Pero hay algo muy importante, que, como en otros lugares del Chaco, ha venido de la mano de las ONGs y agencias gubernamentales: los proyectos. El concepto del *"proyecto"* como una especie de trama de relaciones, que implica una suerte de pacto y un punto de inserción en la sociedad nacional, un espacio de legitimación y un lugar donde hacer escuchar la propia palabra, ha implicado que, a las cualidades que antes se les exigía a los líderes, ahora se suma la habilidad para gestionar proyectos, para generarlos o captarlos y para capitalizar las "ayudas", beneficios, y redes de contactos que pueden obtenerse de los mismos. Esto requiere un grado de escolarización superior al que se necesitaba para el liderazgo en el pasado, incluso reciente. También implica un delicado manejo de la representación de la identidad étnica, tanto en términos

específicamente locales como pan-aborígenes. Por otra parte, es un modo de construir liderazgo que tiene una flexibilidad que parece adaptarse bien a los *habitus* políticos mocovíes, probablemente mejor que la relación con los entes estatales tradicionales y su enmarañada lentitud burocrática. En este sentido se parecen a lo que ocurre en las iglesias evangélicas.

La Iglesia

Un factor que se muestra como de primera importancia en la construcción actual del liderazgo es la pertenencia a alguna iglesia cristiana.

En el caso del Chaco hay ya toda una serie de estudios referidos al impacto entre los grupos aborígenes chaqueños de diversos horizontes religiosos que han ido arribando al Chaco. Desde los estudios sobre el impacto del catolicismo (Citro 2000b, 2005; Citro, González *et al.* 2006; López 2007, 2008; Wright 2003b); los muy interesantes trabajos de Ceriani Cernadas (2003; 2008b) sobre el mormonismo toba hasta el trabajo de Citro (Citro 2004a) sobre Sai Baba en contextos mocovíes de Santa Fe. Existe en particular una gran cantidad de trabajos (Ceriani Cernadas 2007, 2008a; Ceriani Cernadas y Citro 2005; Citro 2000a; Cordeu y Siffredi 1971; Cordeu 1984; Miller 1970, 1971, 1975, 1979; Wright 1997, 2002, 2003a, 2003b, 2003c) que se han ocupado del caso especial y muy relevante de las iglesias evangélicas entre los grupos chaqueños. En ellos se ha discutido cómo estas iglesias interactuaron con lo que Ceriani Cernadas llama “complejo shamánico” y el catolicismo, para dar lugar a un nuevo fenómeno que se inscribe dentro de lo que se puede denominar “pentecostalismo indígena” y que podría específicamente designarse como “pentecostalismo guaycurú” y que se ha conformado como el “ ‘campo sociorreligioso’ del *Evangelio*” (Ceriani Cernadas 2008a). En éste, se da una resignificación del discurso cosmológico y cosmovisional, una reelaboración de las prácticas rituales y toda una nueva serie de alianzas políticas. Como lo indica Ceriani Cernadas (2003), la expansión del evangelismo pentecostal en Latinoamérica, África y Asia parece vinculada a la capacidad de ser reapropiado por muy variados grupos socioculturales. Este autor menciona dos factores que creemos fundamentales: a) el énfasis en una teo-praxis basada en el Espíritu Santo y sus dones, en especial la sanación y las experiencias extáticas y emotivas que han sido capaces de transformarse en vehículo de numerosas

experiencias religiosas preexistentes de diversos grupos; b) la dinámica de fisión de las iglesias, debido a su carácter congregacional y a la autonomía de cada congregación.

Por otra parte, creemos que es fundamental para entender la enorme importancia de esas iglesias en el caso guaycurú el hecho de que este *campo sociorreligioso del evangelio* es, en el contexto blanco, tanto a nivel nacional como provincial, un espacio subalterno respecto a un campo religioso aún dominado por el catolicismo (particularmente en el Chaco) (Ceriani Cernadas 2008a). Es posiblemente esta subalternidad lo que ha transformado a estas iglesias en una alternativa muy viable de legitimación y, simultáneamente, de diferenciación de los aborígenes chaqueños. Esta relación de subalternidad en el campo religioso está acompañada por el íntimo vínculo entre la ocupación del Chaco por el estado y la Iglesia Católica, en cuyo contexto el protestantismo es visto como un espacio religioso “liberador” (Wright 2002). Desde el espacio evangélico los grupos guaycurúes alcanzaron una forma de legitimar un mayor grado de agencia, pero como indica Ceriani Cernadas (2008c), al precio de una estigmatización de muchas prácticas previas⁸⁴.

Ceriani Cernadas y Citro enfatizan el rol de las narrativas hegemónicas de conversión, que proponen una estructura normativa de lo que debe ser este proceso y que vinculan el pasado no-evangélico evaluado como negativo, con lo “indígena”. Esto, que lleva a reforzar un discurso negativo sobre lo aborígen y a reconfigurar la identidad (de una identidad más centrada en lo étnico a una más centrada en la adscripción religiosa) no parece darse con tanta intensidad entre los mocovíes con los que hemos trabajado.

El rol fundamental que han tenido los misioneros menonitas en la vida de todas las iglesias evangélicas chaqueñas es clave (Ceriani Cernadas y Citro 2005: 139-143). Como Ceriani Cernadas y Citro (2005 159-163) han señalado, ellos han dado un impulso fundamental a la idea de una identidad entre iglesia indígena, lengua indígena y cultura indígena, que ha llevado a imponer una identificación entre las luchas por la autonomía de la iglesia y las reivindicaciones étnicas. Uno de los pilares de esta acción menonita ha sido la traducción de la Biblia y otros textos religiosos a las lenguas guaycurúes, y la compilación de vocabularios. Wright (1988) ha señalado como, el transformar estas lenguas en lenguas escritas, privilegiando variantes dialectales

⁸⁴ No se trata sólo de prácticas previas al contacto con los blancos, sino también de aquellas que resultaron de las apropiaciones y resignificaciones de prácticas criollas como el culto a los santos y el fútbol.

específicas, e introduciendo el *ethos* de la escritura, con su tendencia a fijar y “unificar” tradiciones, cambia fuertemente la dinámica previa de estas sociedades.

En el caso mocoví serán especialmente la Iglesia Evangélica Unida y la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular las que se harán presentes. Como es usual en las iglesias del “pentecostalismo guaycurú”, utilizan la lengua del grupo y los líderes locales son mocovíes. [Figura 8]

Como en muchas comunidades guaycurúes del Chaco, los cultos de las iglesias evangélicas se celebran los domingos y muchas veces uno o dos días entre semana. Además, como ya hemos comentado, en la iglesia se celebran fiestas como casamientos, bautismos y cumpleaños de 15. En estos eventos, y particularmente en intercambios de grupos del “ministerio de música” o de *dancistas*, se reúnen personas de diversas comunidades. La conjunción en estos encuentros de elementos religiosos, emocionales, económicos, de parentesco y políticos los acerca a las antiguas fiestas, en las que las bandas se reunían a celebrar la abundancia. Estos son puntos de importante creatividad y articulación simbólica en términos de la identidad (de hecho es muy común la participación de asistentes de otros grupos aborígenes y de criollos), construcciones cosmológicas y liderazgos.

Ceriani Cernadas (2008c) muestra en que forma las iglesias son también un espacio de encuentro entre dos *ethos*, un espacio en el cual se gestan resignificaciones de prácticas surgidas de *habitus* diferentes generando nuevas prácticas y estructuras. Así, por ejemplo, en principio la estructura organizativa de las iglesias responde al modelo criollo-burocrático. Pero, por otra parte, el juego de fisiones que permite el carácter congregacional de las mismas, se ha adaptado a la lógica de construcción de alianzas y liderazgos basados en una lógica del parentesco. Además, la propia estructura burocrática de la iglesia ha servido para familiarizar a los guaycurúes con ciertas prácticas burocráticas útiles en el contexto de las relaciones con el estado. Así, por ejemplo, el “fichero de culto” en el que se registran los miembros de la iglesia y la inscripción de la iglesia en el registro de cultos han permitido una importante visibilización de las comunidades para el aparato estatal (Ceriani Cernadas y Citro 2005: 131-132).

Por otra parte, el espacio del culto, conformado por danzas, cantos, oraciones grupales, prédicas, testimonios y lecturas, presenta un gran énfasis en la experimentación del “gozo” (*netoonaxac*), es decir, de la presencia en el fiel del

Espíritu Santo y el ser inundado por su poder. Esto, y las diversas sanaciones y aspectos del culto están muy conectados con la experiencia shamánica, “formalmente proscripta” por el evangelismo. La obtención personal de “dones” del Espíritu Santo se vincula muy directamente con las relaciones con los poderosos y el establecimiento de pactos con ellos para obtener “poder” en contextos shamánicos.

Citro (2003a) ha mostrado como las danzas de los cultos tienen fuertes vínculos estilísticos con las danzas y prácticas rituales del pasado. Danzas y cantos son actividades centrales en esta experiencia del culto. Y son también fuente de conflicto. Por una parte, de un conflicto generacional, ya que los jóvenes suelen sentirse muy vinculados a estas prácticas, y los adultos tienden a verlos como seres plenos de vitalidad pero potencialmente peligrosos y vulnerables, “del mundo”. Las danzas son percibidas muchas veces como demasiado explícitamente cercanas a las prácticas shamánicas, por lo que suele haber debates sobre su legitimidad, con iglesias en las que se permiten y otras en las que no. Además, los encuentros de ministerios de danza y de música, son fundamentales espacios de encuentro de los jóvenes, que no pueden concurrir a los bailes. Ello hace que en torno a la danza y sus características se anude una red de conflictos, debates y acuerdos, que remiten a los conflictos entre generaciones y entre estilos de liderazgo. Como indica Ceriani, el hecho de estar sometidos a fuertes procesos de cambio social aumenta la relevancia de la brecha generacional, y la transforma el debate generacional en un debate por la identidad (Ceriani Cernadas 2008c). En el caso del grupo que estudiamos, El Pastoril es visto por los jóvenes de otras comunidades como un espacio de abundancia de “gozo”, en el que una enorme cantidad de dancistas animarían las reuniones del culto.

Por otra parte, hay una gran continuidad en la concepción de que el liderazgo implica algún tipo de “ayuda” de parte de los poderosos no-humanos y, por lo tanto, requiere poseer el poder suficiente para solicitar y obtener dicha ayuda. Si bien hoy día nadie se declara abiertamente *pi'xonaq*, aunque si se dirá ello de otros, el contacto con los poderosos agrega un factor de peso en la valoración del posible líder.

Así por ejemplo, es el caso de una persona cuyos dos encuentros con el *Nanaicalo*⁸⁵ (uno, de joven, y de la mano de su tío, un famoso *pi'xonaq*; y otro, de adulto, en soledad) han llevado a muchos a opinar que es un *pi'xonaq*, sugiriéndolo más o menos abiertamente. Aún aquellos que no apoyan su liderazgo lo respetan y le reconocen poder, y con él, el derecho a aspirar al liderazgo.

Pero no son sólo los poderosos de los antiguos, o los santos católicos los que son pensados en esos términos. También la “inspiración del Espíritu” que algunos fieles reciben en los cultos de la iglesia evangélica, puede considerarse como una suerte de “pacto” con Dios. De hecho esta es la fuente de poder no-humano a la que recurrirán los líderes de adscripción evangélica, que por eso deben renunciar a otros posibles “pactos”. De aquí la importancia que la forma del culto y los cantos-danzas en el marco del culto evangélico tienen para los líderes de esta extracción.

Aunque una persona en particular no tenga o no pueda tener un pacto con determinado poderoso, estará muy atento a aquellos que sí lo tienen, para comprender mejor los poderes y beneficios que ese pacto le representa. Por eso es que pastores evangélicos mocovíes están muy interesados en el shamanismo y en las fiestas de los santos patronos de las comunidades vecinas y procuran indagar sobre su poder. De hecho, ello llevó a muchos mocovíes evangélicos con los que he trabajado a interesarse por mis investigaciones en torno a los episodios de la Laguna de la Virgen⁸⁶. Muchos me han preguntado que buscaba al ir al Santuario de la Virgen, insistiendo en averiguar si buscaba “llevar algo milagro para tus familiares...o buena suerte...” De hecho, les interesaba sondear mi opinión sobre los alcances de los poderes de una poderosa que, desde su punto de vista, yo debía conocer mejor por ser criollo.

Citro (2003c) señala para el caso toba cómo la pertenencia a la iglesia evangélica genera una serie de discursos sobre los “aborígenes antiguos” que los califican negativamente, como salvajes, borrachos, holgazanes, pobres, ignorantes y sin dios, en oposición a la calificación positiva de la actual vida evangélica. Más allá de que estos discursos entren en colisión con las prácticas concretas, esta autora los ve como parte de una “colonización del imaginario”. Los trabajos de diversos autores han destacado las tensiones y conflictos cosmovisionales e identitarios en torno a la pertenencia

⁸⁵ Poderoso ser serpentiforme vinculado con la lluvia. Habita los espejos de agua y castiga a la comunidad si alguna mujer menstruante se acerca a ellos. Trataremos detalladamente de este ser en la sección 5.5.

⁸⁶ Tema que trataremos en el capítulo 8.

evangélica (Citro 2003c: 72; Cordeu 1984; Cordeu y De los Ríos 1982; Wright 1988, 1990). Citro (2003c: 73) enfatiza el hecho de que la pertenencia evangélica propicia una serie de experiencias interculturales vividas en contextos de asimetría político-económica, y en relaciones de poder y con ellas la incorporación de un *habitus* blanco que, entre otras cosas, implica el uso del castellano y la escritura. Citro (2003c: 86-87) muestra cómo diversos contextos discursivos pueden operativizar diferentes visiones del propio pasado y la propia identidad. Entre los tobas ella ve como, al relatar la propia conversión, se adopta una actitud crítica respecto al pasado aborígen⁸⁷, que se cambia por una idealización del mismo en contextos en los que se hace una crítica a la actual situación de desigualdad. Estos últimos discursos, con sus referencias a la salud y fortaleza de los antiguos son entendidos por Citro como “racializaciones” (Citro 2003c: 87). Pero creemos que en la mayor parte de los casos no se trata de “racializaciones”, en tanto estas virtudes “corporales” asociadas a los antiguos, parecen no ser vistas tanto como propiedades heredables por la “sangre”, sino que se conciben como el resultado de unos hábitos diferentes, y por tanto no se trata de características biológicamente heredables.

Ya mencionamos que las iglesias evangélicas hicieron sentir con fuerza su presencia en la zona a partir de la década de los setenta. Esto coincidió con la muerte del Cacique Catán (1974). Por tanto, cuando se produjo el crecimiento de estas iglesias, el líder aglutinante de las comunidades que estudiamos había desaparecido.

La conversión a la iglesia evangélica se dio a lo largo, nuevamente, de grupos de parentesco de modo que grupos de familias emparentadas se convierten y participan del mismo culto. No es raro que el líder del grupo se transforme finalmente en el pastor de un culto que suele estar instalado o bien en su propio terreno o en uno adyacente. Las posibilidades de acceder a la categoría de pastor, y el alto grado de autonomía en las decisiones que tienen las iglesias evangélicas aborígenes del Chaco, han favorecido fuertemente la adopción del “evangelio” por parte de los *mocovíes*. Esto es así porque dado que estas iglesias tiene su propia red de conexiones a nivel nacional e internacional ya montadas, y las iglesias aborígenes pueden utilizarla sin que esto implique a cambio una supervisión demasiado estricta de lo que se hace en las iglesias aborígenes, el evangelio se convierte en un excelente vía para conseguir recursos tanto espirituales

⁸⁷ Entre los mocovíes de las comunidades en las que trabajamos no hemos encontrado estas visiones tan críticas del pasado aborígen.

como materiales. Los pastores viajan frecuentemente entre comunidades de todo el país, con el sostén económico de las redes externas, y esto les permite acumular vínculos sociales, conocimientos y adquirir habilidades para el trato con los criollos, desde la lecto-escritura a los gestos y muletillas del lenguaje. Los jóvenes también pueden participar de las redes de intercambio lo que, unido a su participación en los ministerios de música, los compensa de la pérdida de contactos sociales que representa la prohibición del baile, la bebida y los juegos.

Dado que los líderes ya establecidos ocupaban los puestos clave de relación con la política criolla y con la Iglesia Católica, el evangelio ofrecía una clara oportunidad de consolidar un liderazgo autónomo a jóvenes que ocupaban hasta el momento posiciones periféricas. Ello contribuyó a la dinámica entre San Lorenzo y Santa Rosa, de hecho hay una generación de diferencia entre los líderes de ambas comunidades. Algo similar ocurre con Colonia Juan Larrea, que es esencialmente un desprendimiento de San Lorenzo.

De este modo buena parte de las divisiones entre Santa Rosa y San Lorenzo son en principio debidas a la adscripción al catolicismo o al evangelio. Pero ello no debe ser entendido en el sentido de fundamentalmente una diferencia a nivel de las creencias, sino en cuanto a las redes de vínculos y los pactos establecidos en cada caso, los cuales conllevan tipos de comportamientos específicos. Es en este contexto en el que parecen ser leídas las restricciones en la bebida y los bailes o respecto al tipo de relación con poderosos y santos. Por ello mismo, y dado que las alianzas siempre son en el fondo entre grupos de parientes y no entre individuos asilados, aunque las conduzcan líderes, es que esto lleva a divisiones en dos o más subunidades dentro de lo que era anteriormente una única comunidad. Ante peleas entre parientes evangélicos suelen crearse nuevos "cultos" por fisión.

Las conexiones entre adscripción religiosa y liderazgo son muy evidentes en las disputas en torno a la elección de un cacique sucesor de Cacique Catán [Figura 7] que se desarrolló en 1993. Impulsada por los sacerdotes redentoristas en buena parte como una medida para contener el avance evangélico en la comunidad aborigen de Colonia Cacique Catán, tuvo lugar en el santuario mariano de la Virgen de la Laguna. Si bien se reunió un importante número de aborígenes mocovíes (unos 300) el hecho de que hayan sido organizadas por los redentoristas y en el santuario mariano colaboró a hacer imposible el reconocimiento del resultado por parte de los mocovíes evangélicos. Por otra parte es significativo que el cacique electo resultara perteneciente al linaje de

Cacique Catán y con redes de contactos en el mundo católico. De hecho hoy el espacio de la Laguna y la propia Virgen son identificados con un pacto entre este líder y los sacerdotes. [Figura 9]

Jóvenes de San Bernardo, que tienen vínculos de parentesco en Santa Rosa nos comentaban:

“Él era conocido, por eso tenía cierta fama. La gente iba a la Laguna de la Virgen, incluso de San Bernardo. Iban dos días después de la fiesta, había misa, bautismos. Pero la gente medio se enojó cuando el cura lo nombró cacique, no con él, sino con las atribuciones que se tomó el cura. Por eso dejaron de ir (alguien habló por radio enojado por la actitud del cura). [...] El tío de él tenía poder, él algo. Para ser cacique hace falta: carisma, poder de prevenir el futuro, andar, y ahora gestionar proyectos. Esto último, por su preparación, le falta. La gente por eso no lo toma por cacique. Hace mucho que no hay cacique, y lo de él fue lo último de los caciques. La gente mocoví está interesada en la Laguna, la consideran algo de los mocovíes, y a las tierras como propias, pero los criollos están [interesados] en la Virgen.”

4.8 Síntesis

La discusión referente a la identidad étnica es de gran relevancia en la antropología contemporánea. Hemos recorrido los principales aportes del debate teórico referente a la identidad, en particular aquellos centrados en torno a la concepción relacional de Barth sobre la identidad étnica. El aspecto contrastivo que Barth pone de relieve de la identidad étnica es complementado por los aportes de distintos autores. Cardoso de Oliveira destaca la importancia de las situaciones de contacto interétnico, y en especial el tipo peculiar que llama fricción interétnica, en la construcción de la identidad étnica. Briones discute el hecho de que la identidad étnica es una entre otras identidades en juego y no siempre la “más fundamental”. También puntualiza la desigualdad presente en la construcción del marco en que se forman los contrastes étnicos, y nos previene sobre que enfatizar excesivamente los factores subjetivos que conforman la *identidad étnica*, desdibuja el rol de los factores objetivos, de la materialidad de la etnicidad. Villar pone de relieve la influencia de la teoría del actor racional en la concepción de Barth de la *etnicidad*, que deja de lado los condicionamientos sociales de la acción. Discutimos también las especificidades de la noción de aboriginalidad que propone Briones.

Discutimos la relevancia de los discursos cosmológicos en las construcciones identitarias, y el rol de los líderes en su conformación.

Hemos explorado cómo estas ideas juegan en el Chaco, en particular discutiendo los aportes acerca de la forma en que el proceso de ocupación del mismo fue definiendo la identidad de los aborígenes chaqueños.

Con Ceriani Cernadas discutimos el rol del liderazgo en la construcción de las memorias, y con ellas de la identidad, destacando el rol de la imaginación histórica, y de las metáforas.

Todas estas ideas las aplicamos a una historia del liderazgo y la identidad entre los mocovíes, dividida en grandes períodos: precolombino (jefes guerreros y cazadores, liderazgo circunstancial y limitado, consenso, oratoria, valentía, organización de fiestas, capacidad de conseguir recursos, contactos con los poderosos); período colonial (pactos, reducciones y malones, capacidad de interacción con los blancos, redistribución de bienes europeos, nobleza guerrera, linajes de prestigio, mayor poder de los jefes); período de los obrajes (caciques como “enganches” de mano de obra, fiestas patronales); período reciente (invisibilización hasta los '80, nuevos liderazgos, iglesias evangélicas, profesiones, clientelismo político, proyectos, mayor fragmentación). También discutimos los etnónimos usados por mocovíes para dar cuenta del panorama étnico del Chaco.

Por último observamos en detalle las formas diferenciales en que el liderazgo puede darse en el marco de las iglesias evangélicas por un lado, y de la iglesia católica por otro. La flexibilidad organizativa de los cultos evangélicos, el acceso que permiten a fuentes de bienes y recursos, el culto centrado en el Espíritu Santo y sus conexiones shamánicas, y el carácter de contradiscurso que la prédica evangélica tiene en el contexto mayoritariamente católico de la población criolla, todo ello favorece la adopción del “camino del evangelio”. Pero, por otra parte, el catolicismo, que permite el culto a los santos y vírgenes, la participación en bailes y partidos de fútbol y el consumo de bebidas alcohólicas, habilita otras formas de construir liderazgo e identidad.

Capítulo 5

Una topología del poder

“¿Existen muchos mundos o existe sólo un único mundo? Esta es una de las más nobles y elevadas cuestiones planteadas en el estudio de la Naturaleza.”

Alberto Magno
(siglo XIII)

“Para un topólogo una dona y una taza de café son idénticas; sin embargo ambas son diferentes de una bola redonda”

Ian Stewart
Historia de las Matemáticas
(2008)

En este capítulo nos proponemos trazar una *topología* del cosmos mocoví. Como el término lo indica, se trata de delinear una descripción cualitativa de la “geometría” de un espacio que se caracteriza por su capacidad de ser “deformado” o “distorsionado” de forma continua. Es un espacio tensado por los actores que lo ocupan y sus vínculos, tal como las discusiones del capítulo 2 lo sugerían. En el cosmos que construye la etnoterritorialidad mocoví, el espacio es muy conscientemente un verdadero campo social en términos bourdeanos. Un campo cuya “geometría”, usando una analogía de la relatividad general, está modelada en buena parte por los capitales y trayectorias de quienes lo habitan, humanos y no-humanos. Y en el juego social de las relaciones espaciales entre los mocovíes, una de las formas dominantes de capital es el poder. De modo que nuestra topología del cosmos mocoví, no solo será un mapeo de los etnoterritorios concebidos y vividos por ellos; sino que simultáneamente será una cartografía del poder y las relaciones de poder desde su perspectiva. Palpar la textura de estos territorios, es por tanto percibir las rugosidades, las tensiones generadas por estos vínculos. Se trata pues de una “orografía” bastante móvil y cambiante, aunque no caprichosa.

Para llevar adelante este emprendimiento, comenzaremos discutiendo la idea misma de poder, y su vínculo con los diversos estilos cosmovisionales. Estableceremos lo que nos parece que son las características centrales del *quesaxanaxa*, el poder tal cual es conceptualizado por los mocovíes. Para ello introduciremos la noción de *dinafanía*,

que da cuenta de los aspectos dinámicos y de potencialidad del poder. Y exploraremos la idea de “evento” o “acontecimiento”, en especial los que llamaremos “encuentros” como unidad de experiencia en este continuo espacio-temporal que es este cosmos.

Discutiremos la mitopoiesis mocoví, como cuestión imprescindible para abordar los relatos y fragmentos de relatos que analizaremos. Nos centramos en la cuestión de la “evidencialidad”, es decir de los vínculos entre el hablante y la información que comunica en términos de presencialidad. Veremos la importancia de este factor en la estructura de las lenguas guaycurúes, y mostraremos sus importantísimas conexiones con la partición de la historia en “*tiempo de los antiguos*” y “*tiempo de los nuevos*”. Esta polaridad temporal, será complejizada para dar cuenta de su conexión con el espacio, mostrando finalmente que su eje organizativo es la escala de poder involucrada en los encuentros entre seres diversos. En esa sección analizaremos los diversos géneros discursivos mocovíes y su conexión con la evidencialidad. Nos ocuparemos especialmente de las “*historias de y sobre los antiguos*”, y discutiremos el rol de la edad en el contexto de producción de estos discursos. También mencionaremos las técnicas corporales y los vínculos con la corporalidad del discurso oral.

Entrando en el análisis específico de esta *topología del poder*, primero discutiremos la imagen de un cosmos compuesto por tres capas superpuestas, y un árbol que las conecta. Procuraremos lograr distinguir la noción de capa de la de plano, mostrando cuál es el sentido que parece que habría que darle a la “geometría implícita” en este último término para el caso mocoví, Buscaremos pensar las imágenes y metáforas espaciales mocovíes en términos de verdaderos modelos del mundo, y no como si se tratara de “fotografías ingenuas”. Comenzaremos a plantear la naturaleza flexible, “*topológica*” de estas capas y del árbol que las conecta.

Discutiremos la forma en que dueños y poderosos crean dominios de autoridad e influencia en el espacio, y como esos territorios califican el espacio-tiempo local, remitiéndolo a aquel propio de los “orígenes”. Para ello caracterizaremos la naturaleza de los poderosos y analizaremos dos casos muy importantes: el *Toro leta'a* y el *Nanaicalo*.

Los *pi'xonaq* como hombres plenos de poder, son identificados con los *antiguos*, con las personas plenas que podían comunicarse e interactuar con los poderosos. Su capacidad de “ver” y de “viajar” por las distintas capas de mundo los transforman en protagonistas del modelado del cosmos. La idea de *pacto*, como mecanismo de gestión de relaciones desiguales de poder, se transforma en el núcleo en torno al cual se

construye toda una etnoterritorialidad. Discutiremos la forma en que se dan estos pactos, y los cambios que introdujeron las iglesias cristianas en este contexto.

El poder puede concentrarse en objetos, *nqolaq*, cuya posesión otorga a los individuos esa potencia, y es simultáneamente el anuncio de que han sido objeto de una elección por parte de algún poderoso no-humano. Siguiendo a Godelier, analizaremos la forma en que se “construyen” estos objetos sagrados, y lo que ellos nos dicen sobre la sociedad que los engendra. Los meteoritos son unos objetos de estas características, que tienen una importancia crucial, debido a que los criollos también los revisten de una significación análoga. Los santos, las imágenes de la Virgen son otro foco concentrador de poder, cuyo rol ha ido cambiando en la medida en que se ha ido acentuando la presencia evangélica en la zona.

Por otra parte consideraremos como la *topología* del cosmos mocoví es mucho más compleja que lo que dejan ver las primeras impresiones, que remiten a la idea de “tres pisos y un árbol”. Por una parte los pisos son más “capas” que estratos “planos”, y su forma en especial puede ir variando de un narrador y un contexto a otro. El árbol del mundo que enlaza estas capas, es mucho más que un ingenuo vegetal místico. Sus características lo muestran muchas veces similar a un torbellino, a un camino o a un túnel invisible para los hombres actuales, pero muy presente. Verdadera “aorta” del mundo, por él suben y bajan recursos y seres, comunicación fundamental para la vida en la tierra. Nuevamente quedará en evidencia el carácter de verdadero modelo que tiene la imagen del árbol en estas conceptualizaciones. Por otro lado, este universo está profusamente interconectado por una enmarañada red de túneles, de los cuales el árbol del mundo es sólo el más importante. Asociados a bajos y lagunas, a remolinos de tierra, y aún completamente invisibles y sólo perceptibles por los *pi'xonaq*, estos túneles generan un universo poroso y muy dinámico. Incluso muchos de estos caminos se mueven, no están fijos, con lo que estamos frente a una verdadera *geometría topológica*.

Como último punto de este capítulo analizaremos la forma en que está organizada la capa o “plano” terrestre de este universo. En especial nos centraremos en el sistema de *direcciones de referencia* mocovíes. Abordaremos el rol del movimiento de Sol y Luna en la determinación de dichas direcciones, y las asociaciones con los vientos. Para ello analizaremos el ciclo de fases lunares, y la forma en que Sur y Norte son asociados a una dinámica de descenso y ascenso. También caracterizaremos la “geometría” que nuestros interlocutores asignan al “plano” terrestre, destacando el rol de las direcciones que la academia llama “intercardinales”.

5.1 Poder y cosmología

Entre los grupos guaycurúes, el *poder* y su gestión, como obtenerlo, acrecentarlo y conservarlo, como relacionarse con quienes tienen más que uno, es una cuestión fundamental de la *cosmovisión*. Como lo indicara Cordeu en su trabajo sobre “estilos cosmovisionales” y concepciones del poder (Cordeu 1998), es posible hablar de dos grandes estilos cosmovisionales. Por una parte, tendríamos un estilo cosmovisional “activo”, organizado en torno a la idea de discontinuidades y diferencias, y para el que los vínculos entre los seres son en general jerárquicos y asimétricos. Por otra parte se da un estilo “especulativo” centrado en las ideas de armonía y concertación cuya finalidad es la integración de seres y energías. El primero de estos estilos se asocia a una concepción “manista” o “dinamista” del poder, en el que este es visto como “energía no-ordinaria” caracterizada por su actividad, su eficacia y su vínculo con la fecundidad. El segundo estilo cosmovisional se vincularía a ideas sobre el poder de connotaciones éticas e intencionales. Cordeu (1998) nos pone en guardia contra la tendencia de la etnología a privilegiar los estilos “activos” y sus visiones del poder asociadas, debido al sesgo implícito en el propio estilo cosmovisional dominante en el medio académico. Por otro lado indica que, si bien ambos estilos parecen coexistir en proporciones cambiantes en las diversas sociedades, el estilo “activo” es propio de sujetos como los shamanes, los *tesmóforos* míticos, los guerreros, y los grandes hombres (por oposición a los ascetas). En el caso guaycurú, la enorme relevancia de los shamanes (*pi'xonaq*) en la construcción cosmológica posiblemente explique lo que observamos como una preeminencia de concepciones dinamistas del poder. Teniendo la precaución de observar la importancia de la reciprocidad en las ideas guaycurúes, y tomando nota de que los aspectos “especulativos” tienden a quedar en segundo plano, debemos hacer notar que en lo que atañe a la estructura del cosmos mocoví parecen dominar preocupaciones referidas a un *poder* (*quesaxanaxa*) entendido como un dinamismo, fecundo y generador, que vincula desigualmente a diversos tipos de seres.

En este marco daremos algunas precisiones de este aspecto “dinámico” de las concepciones mocovíes del poder, y la forma en que éste configura la textura del cosmos. Eliade utilizó el término *kratofanía* para referirse a las manifestaciones de

poder, pero este término está ligado a un concepto de poder en términos de soberanía⁸⁸, tal como lo indica su etimología griega. El caso mocoví parece más afín al carácter de “capacidad para” y agencia generativa, que puede vincularse al término griego *dúnamis*. Se trata del *poder* como capacidad de acción, como potencialidad, como fuerza que tiene alguien o algo, que lo hace capaz de ser, generador, fecundo, rico, abundante^{89, 90}. Podría entonces hablarse de “*dinafanías*” más que de *kratofanías*. Evitaremos el uso del término *mana* debido a que éste agrega a lo mencionado el matiz específico de tratarse de una suerte de “fuerza impersonal” que no está ligada a un objeto o ser, aunque puede ser transmitida por uno. En el caso mocoví, si bien el poder o *quesaxanaxa* puede pasar de un ser a otro, no parece existir independiente de un “soporte”, y está siempre “teñido” del ser que es su fuente. Por ello, si bien toda actividad que requiere algún talento necesita que su realizador tenga poder, no se trata de cualquier poder, sino del poder específico para esa tarea. Y ese poder se obtiene de un ser o seres específicos, asociados a la tarea, habilidad, o ámbito en cuestión. De todos modos, coincidimos con Eliade (1972: 42-46) en que la polaridad parece ser entre existente-no existente, más que personal-impersonal.

Como señala Sahlins:

“Muchos pueblos habían llegado mucho tiempo antes a la conclusión de que el poder no es inherente a la humanidad. Sólo puede proceder de alguna otra parte que no es ni la comunidad ni las relaciones del género humano.” (1988: 85)

Esto parece muy aplicable al caso mocoví, en él tenemos la convicción de que toda habilidad y potencia vital se origina en última instancia más allá del mundo humano. Esto vale para los *pi'xonaq*, o incluso para el buen hachero o el jugador de fútbol habilidoso. Y de hecho esta idea no se ve perturbada por la conciencia de causas humanas mediatas. Así por ejemplo, una imagen de la virgen, una medalla o una estatuilla de un santo encontrado en el monte, es visto como fuente de poder aunque se sepa quien lo había dejado allí un tiempo antes. El hecho mismo de su hallazgo inesperado da cuenta de una elección, es una *dinofanía*.

Como hemos señalado, la noción elemental en la estructuración de la experiencia mocoví parece ser el “evento” o “acontecimiento”, particularmente aquellos

⁸⁸ Incluso con un matiz territorial.

⁸⁹ Así en el caso griego, Detienne (1997) cree que la oposición entre *dúnamis* y *kratos* refleja el contraste entre Dionisio y un “olímpico clásico” como Zeus.

⁹⁰ Evans-Pritchard (1993[1937]: 300) describe el *mbisimo* azande en términos de un “dinamismo”, de una capacidad de “hacer algo”.

eventos fundantes que son *encuentros* con un “otro” pleno de poder. Son los encuentros y las relaciones entre quienes participan en ellos los que dan textura al espacio-tiempo local.

Como lo señala Sahlins (1988: 14), un acontecimiento o evento se constituye como tal en cuanto que es un *suceso fenoménico interpretado*:

“[...] un acontecimiento no es sólo un suceso del mundo, es una *relación* entre cierto suceso y un sistema simbólico dado”(Sahlins 1988: 142-143)

Por ello, al observar las formas en que es organizada la experiencia mocoví del mundo, planteamos que su *cosmografía* es una verdadera *topología del poder*, una descripción cualitativa de las relaciones témporo-espaciales entre seres caracterizados esencialmente por su *quesaxanaxa*, su poder. Y esta descripción lleva implícita en sí misma una “interpretación del mundo” en clave dinofánica. Se trata pues de que la cosmografía mocoví genera una suerte de “mapas historiados”, que encierran la memoria, que siempre es exégesis, de eventos relevantes, centrados en “recursos”, “poderes” y “peligros”.

Como una primera reflexión necesaria para comprender la forma en que los mocovíes dan cuenta de esta realidad, discutiremos ahora las características particulares de la *mitopoiesis*, en especial aquellas que están vinculadas a la propia lengua. Veremos los esquemas organizativos implícitos en la estructura de la lengua y el discurso, para poder luego situar nuestro análisis del cosmos.

5.2 Mitopoiesis mocoví

Siguiendo a Peter Gow (2001) creemos que, para poder entender con mayor profundidad relatos míticos, no podemos dejar de lado el lugar que ocupan las narraciones en cuestión en el conjunto de los estilos discursivos del grupo estudiado, y las relaciones de estos registros con la ubicación del narrador y su auditorio dentro del espacio social.

La lengua mocoví, el *moqoit la'qaatqa*, es la lengua materna de nuestros interlocutores. A las comunidades mocovíes del Chaco puede aplicarse el mismo análisis sobre la “mezcla de lenguas” que Gualdieri y Citro han hecho para las comunidades mocovíes de Santa Fe (Gualdieri, Citro *et al.* 2006: 204-205). Se dan procesos que van desde préstamos de palabras o construcciones castellanas integradas al *moqoit la'qaatqa* en los hablantes monolingües (mujeres y hombres muy ancianos,

niños de menos de seis años de las comunidades más aisladas); construcciones y vocabulario *moqoit* en el castellano de los hablantes bilingües que poseen un conocimiento limitado del castellano, hasta alternancias de códigos concientes e inconscientes en hablantes plenamente bilingües.

Se trata de un tema complejo, pero nuestra experiencia de campo sugiere que las narraciones en castellano de los hablantes mocovíes con los que interactuamos están muy influidas por los hábitos lingüísticos y estilos discursivos propios del *moqoit la'qaatqa*. Por ello, y pese a que muchos de los relatos sobre la Laguna de la Virgen que recogimos fueron realizados en castellano, creemos que es oportuno analizar los aspectos gramaticales y estilísticos del *moqoit la'qaatqa* que influyen en la construcción de narraciones del estilo de las discutidas en este trabajo.

En el *moqoit* y otras lenguas guaycurúes existen formas explícitas e inferidas de dar cuenta del grado de verdad o confiabilidad que el hablante le atribuye a su enunciado (lo que se conoce como “evidencialidad”). Las formas inferidas de evidencialidad apelan al uso de las raíces deícticas y están entrelazadas con sus diversos sentidos metafóricos y su valor al distinguir los modos “realis” e “irrealis”. Así el uso de la raíz *ca*, constituye un indicador de que la información ha llegado indirectamente al hablante, a través de terceros. Esto se refuerza con la combinación de la raíz *ca* con un verbo de “decir” en tercera persona indeterminada, y aún más si aparecen adverbios de pasado como *nallaaqo'*, “en aquel tiempo antiguo”, *na'le* o *co'na'*, “en aquel tiempo”, *queso* o *quesom*, “antes”, que constituyen incluso un recurso de estilo, por el cual se caracteriza el género discursivo del que se trata (Messineo 2003: 166-168).

Las formas explícitas de evidencialidad remiten al uso del sufijo *-o'* (en general añadido a bases verbales), que es un marca de información obtenida de oídas, con la cual, a diferencia de lo que ocurre al usar deícticos, se solicita al oyente que evalúe si la evidencia justifica la veracidad de lo dicho (Messineo 2003: 169-171). Ha sido pensado por otros autores como una marca de “modo narrativo” (Gualdieri 1998: 289). También actúan en este sentido palabras como *naxan* “es, se dice que”.

Lengua, historia y evidencialidad

En el capítulo 3 hemos presentado la forma en que los mocovíes periodizan la historia, pero ahora queremos llamar la atención sobre la vinculación que tiene la central cuestión de la evidencialidad en dicha clasificación del tiempo.

Como referimos, la principal división en el pasado que trazan es aquella que separa el “tiempo de los antiguos” del “tiempo de los nuevos”. Y hemos mencionado el carácter móvil de la frontera entre estos dos grandes tiempos, cualitativamente diversos. Ahora estamos en condiciones de sugerir que buena parte de la clave de dicha división está en las relaciones que el hablante actual tiene con estos diferentes períodos.

Como mencionamos en el capítulo 3, en el trabajo de campo observamos que en el uso diario, la mayor profundidad de parentesco que los individuos reconocen es la que media entre abuelos y nietos (cuatro generaciones). Los términos de parentesco en mocoví sólo tienen términos independientes para esta profundidad⁹¹. En las conversaciones es también ésta la profundidad de los recuerdos directos del hablante y de la distinción de personajes por nombres y rasgos personales definidos⁹². Aquellos que se alejan hacia el pasado más allá del nivel de los propios abuelos, son “antiguos” o abuelos en el sentido extendido del término (*so 'auaxaic leta'allipi*), seres que viven con las “antiguas costumbres” y que no conocen las comidas del blanco.

Repetimos lo que entonces decíamos: los abuelos en sentido estricto son la bisagra entre esos dos grandes dominios: el del “presente” en un sentido de aquello que es próximo a la propia experiencia temporo-espacial; y el del pasado lejano de los tiempos de la configuración del mundo, de las “historias de animales”. Este período liminal, de contornos imprecisos, se va corriendo a medida que pasan las generaciones, quedando siempre en el borde de la máxima profundidad de parentesco efectivo, de experiencia más o menos directa.

Podemos notar que es justamente la cuestión de la experiencia directa o no de los hechos de los que se habla, lo que se está jugando en el límite entre estos dos tiempos. En su frontera, aún quedan testigos directos dentro de la comunidad de aquello de lo que se está hablando. Pero si nos movemos hacia el pasado, ya sólo se puede decir lo que los abuelos en sentido estricto oyeron relatar, las “historias de los antiguos”

Tipos de discurso

Entre los guaycurúes se dan diversos estilos de habla y géneros discursivos. Para el caso de las lenguas guaycurúes del Chaco argentino no son muchos los estudios sobre

⁹¹ Así por ejemplo, bisabuelos, tatarabuelos y choznos se designan (cuando se los menciona, cosa muy rara en el discurso espontáneo) con el término usado para abuelos (*lapi'*: su abuelo). Algo similar ocurre con la designación de bisnietos, tataranietos, etc. para los que se usa el término para nieto (*laual*: su nieto).

⁹² En forma análoga a lo mencionado por Gow (2001:88-89) para los Piro de la amazonía

esta temática. Klein (1986) abordó los estilos del discurso toba, clasificándolos en: formal, semi-formal e informal. Messineo³ (2003: 182) emprendió el análisis de los géneros discursivos tobas, mencionando una tipología provisional de los mismos:

- conversación informal (*naqtaGayaGak*)
- consejos (*nqataGako'*)
- narración (que tendría como subgéneros las “narraciones míticas”, los “cuentos humorísticos del zorro”, las “historias de vida” y las “crónicas de sucesos históricos”, y el “relato shamánico”).
- otros géneros rituales más complejos (porque en ellos cobran una gran importancia otros elementos como el baile, la dramatización, el canto y la música) como las rogativas (*natamennaGako'*), las bendiciones (*n'ačikiaGako'*), la prédica religiosa y el canto shamánico

La autora sugiere que dentro del género narrativo, los límites de los subgéneros son extremadamente flexibles y permeables. Señala que entre los toba no encuentra nombres vernáculos para estos subgéneros, excepto para el caso de los relatos “míticos” que son denominados:

“*l'aqtaGanaGako so lta'alpi* (“las palabras de nuestros mayores (lit. padres), *togešek l'aqtaGanaGako' na qompi* (“las antiguas palabras de los tobas”) o *l'aqtaGanaGako so qadkedoGonekpi* (“las palabras de nuestros ancianos”)” (Messineo 2003: 200)

A pesar de lo cual sostiene que su emergencia continúa en las prácticas comunicativas tobas certifica su vigencia. Como un posible criterio de organización de estos subgéneros del relato, sugiere:

“Una posible taxonomía de géneros narrativos podría basarse en las categorías nativas relacionadas con lo que los tobas consideran *togešek* “relativo a los antiguos” y *dalaGayk* “lo nuevo” y que permiten ubicar los sucesos narrados o bien en el *pasado remoto* (y por lo tanto, en una dimensión temporo-espacial relativa al mito) o bien en el *pasado reciente* y en el *presente*. A esta segunda dimensión pertenecerían los relatos sobre las guerras interétnicas, la conquista y colonización del

Chaco, la fundación de colonias e iglesias indígenas, la historias de caciques, así como también los relatos de experiencias personales, y otros sucesos relacionados con la historia más reciente.” (Messineo 2003: 209)

Creemos que el caso mocoví puede aportar algunos matices al cuadro sugerido por Messineo. En cuanto al conjunto de géneros discursivos, creemos que en la categoría de discursos asociados a complejas actividades extra lingüísticas se podrían agregar a los mencionados por Messineo los subgéneros de la “arenga de los líderes” y las largas relaciones de hazañas guerreras de los ancestros, que Paucke señala entre los mocovíes del siglo XVIII.

Para nuestros fines, es especialmente importante el género discursivo que Messineo llama “narrativo”, y que en *moqoit* se conoce como *la'qaataxanaxac* (lit.: su mensaje que da). La taxonomía provisional que Messineo propone para los subgéneros del registro “narrativo” se conecta con lo que hemos mencionado al referirnos a las concepciones mocovíes de la historia. Pero el énfasis en ubicar a las realidades que llama “míticas” en el pasado lejano, no da cuenta de dos características que nos parecen fundamentales. La primera de ellas es que si bien los acontecimientos fundantes de la humanidad provocaron un brusco giro en las relaciones entre hombres y poderosos, éstos siguen siendo componentes activos del mundo tanto en la narración de hechos vinculados al proceso de colonización del Chaco, como a las experiencias personales de la gente actual, sin necesidad de que se trate de *pi'xonaq*. La segunda es que los relatos que registramos en el campo parecen sugerir que la manifestación de un poderoso genera a su alrededor un marco espacio-temporal que tiene las características del espacio-tiempo originario. De todos modos la gran división entre cosas o historias de los nuevos (en *moqoit*: *dalaxaic*), y de los antiguos (en *moqoit*: *leto* o *ñaaauapec*, “viejo, de antes, antiguo”) es fundamental y se manifiesta permanentemente como un criterio espontáneo de clasificación vernácula.

En lo referido a las “historias de los nuevos”, en el caso mocoví están integradas, por una parte, por los relatos de la propia vida, o como se suele expresar, de “mis andanzas”: *ñamaxataken*. En estos relatos el sujeto cuenta su propia vida como un movimiento, un camino, con puntos nodales. Buena parte de lo que Messineo denomina:

“los relatos sobre las guerras interétnicas, la conquista y colonización del Chaco, la fundación de colonias e iglesias indígenas, fa historias de caciques [...] y otros sucesos relacionados con la historia más reciente” (Messineo 2003: 200); creemos que también se presenta en la forma de relatos de “andanzas”. En este caso se trata del relato de las andanzas de los ascendientes del hablante, hasta el nivel de los propios abuelos, “nuestras andanzas de antes”, *ka ñemaxasoxoq*, o también *na'qaataxac*: “su historia, su fama, lo que cuentan de él”. Todas estas narraciones se caracterizan por la mención de nombres personales, muchas veces fechas y topónimos específicos.

Aquellos relatos que remiten a acontecimientos que los hablantes entienden que son previos a la generación de sus abuelos⁹³, caracterizados por menciones más genéricas, una toponimia menos detallada, y la ausencia de nombres personales con vinculaciones de parentesco concretamente trazables con los mocovíes presentes, creemos que ya forman parte de lo “relativo a los antiguos” en sentido extenso, o *ñaauapec*.

Este segundo gran grupo de subgéneros tiene por protagonistas a los antiguos o abuelos. Comprende lo que podría denominarse, siguiendo a Gow (2001: 81): “el lenguaje de los antiguos”, “las historias sobre los antiguos” y “las historias de los antiguos”.

En el caso mocoví, el “lenguaje de los antiguos” está formado por referencias breves al “verdadero mocoví” que supuestamente hablaban los antiguos y al que los hablantes suelen asignar los términos desconocidos pero en los que encuentran un cierto aire de familia (ya sea por su sonoridad o por su sentido o contexto de uso). Algunas palabras sueltas como “*Larrimina*”, el nombre que algunos de los más ancianos con los que trabajamos asignaban a la Sol en el contexto de la oración de la mañana, son clasificados como “verdadero mocoví”.

Las “historias sobre los antiguos” son, como lo apunta Gow (2001: 81) para los Piro, observaciones acerca de la forma en que los antiguos vivían o hacían las cosas, formuladas en su mayor parte, en el transcurso de las actividades cotidianas, por los ancianos. Son en general breves y generales.

⁹³ Como ya hemos mencionado, los límites entre estos dos tiempos son difusos y los abuelos en sentido estricto suelen constituir una bisagra que según la naturaleza de los hechos narrados, el auditorio y el contexto del acto discursivo, se sitúan más acá o más allá de los tiempos antiguos.

Por último, las “historias de los antiguos” corresponden a aquellas narraciones de las que se asegura que era “lo que contaban los antiguos”. Justino, un anciano fallecido en 2002 a los 80 años, diría que en *moqoit* se denomina *lo'leentaxanaxaic* al acto de contar “las historias de los antiguos”, y *lo'leentaxan* a las historias en sí. Literalmente estos términos significan “su recuerdo, lo recordado”. En general se trata de relatos acerca de los orígenes del mundo, las especies animales y vegetales, o las instituciones humanas. Derivados de estos relatos se hallan los “cuentos” que narran las mismas historias pero en una forma simplificada y muchas veces con finales cómicos. Su finalidad es el entretenimiento (Terán 1995b: 21-25).

Como lo sugiere Gow para los Piro, en el caso mocoví se da una progresión dentro de estos diversos tipos de historias “relativas a los antiguos”, de modo que las “historias de los antiguos” describen los hechos y seres más alejados de la experiencia del narrador. De todos modos es necesario aquí ser prudentes y no exagerar los contrastes, ya que, como lo comentáramos a raíz de la taxonomía de Messineo, la experiencia de los narradores actuales está también poblada por encuentros con seres poderosos, y en el caso de los *pi'xonaq* o shamanes con mucha más razón. Se trata más bien de una diferencia de grado más que una diferencia de tipo.

Como destacáramos en el capítulo 2, la noción de camino es fundamental como metáfora y estructura organizadora de la experiencia mocoví. De hecho las lenguas *guaycurúes* son muy ricas y específicas en sus modos de definir trayectorias (Messineo 2003). Como discutiremos en el capítulo siguiente, la estructura de camino (*nayic*) sirve para organizar, no sólo el espacio terrestre⁹⁴, sino también el espacio celeste.

En términos vitales ya sentamos que la idea de “andanzas” o vida como movimiento es central. El uso de series ordenadas en base a criterios relacionados con el mayor o menor poder ha sido documentado por Terán (1996: 55; s/f 47-50) y por nuestro trabajo de campo relativo a objetos de poder (Giménez Benítez, López *et al.* 2004). El *camino* es un recorrido que une el espacio de lo conocido y familiar, el espacio de lo humano por excelencia y las relaciones de parentesco, con lo no familiar, potente y potencialmente peligroso y simultáneamente fecundo. Este recorrido está jalonado por hitos que toman en general la forma de momentos decisivos en los cuales se produce el *encuentro* con lo ajeno y donde es necesario establecer “*pactos*”. En este sentido creemos que los géneros de relatos que incluimos se constituyen en “*caminos*”

⁹⁴ En el capítulo 2 hemos observado la relevancia de las sendas que conectan el espacio “manso” de la habitación humana con lo “arisco” del monte en el que se encuentran los recursos para la vida.

que permiten establecer una conexión con lo "otro", potencialmente peligroso, pero también fuente imprescindible de recursos para la vida. En este caso es traída al presente la existencia de esos "otros", que constituyen en sentido amplio "los abuelos", que es progresivamente más ajena a la propia experiencia. Gow hablará en un sentido similar de que las narraciones míticas, entendidas como las "historias de los abuelos", permiten establecer un puente entre el presente y lo conocido y el pasado extraño. Nosotros, como ya lo señalamos, pensamos que en el caso mocoví esto se extiende a los demás géneros de relatos, y que en particular la idea de camino a recorrer es especialmente fecunda para pensar estas narraciones. Es este carácter de puente lo que vuelve a estos relatos interesantes para la audiencia y los narradores (Gow 2001: 90-91).

Otro criterio que permite diferenciar distintos tipos de relatos entre los mocovíes, es el que tiene que ver con el contexto en el que éstos pueden ser narrados y las personas involucradas en su puesta en escena. Los textos de Paucke y Dobrizhoffer nos ponen en guardia sobre la existencia de contextos específicos para cierto tipo de discursos. Así Dobrizhoffer nos informa que entre los abipones son las festividades de alojá el momento adecuado para las largas canciones que cuentan las hazañas guerreras de los antepasados de un linaje, variante particular de las andanzas de los parientes que ya hemos mencionado. Se trata en general de hombres, y especialmente de guerreros envalentonados por la alojá y se superponen unos a otros en la emisión de sus respectivos discursos (cantados) con lo que aparece una connotación agonística (Dobrizhoffer 1967-69[1783]: 440-441). Dobrizhoffer y también Paucke hablan de las festividades por la reaparición de las *pléyades* (en Junio) y la importancia en ese contexto de permanecer toda la noche despierto. Es interesante en este sentido la mención que hace Eliade de que el tiempo propicio para el relato mítico, tiempo fuerte y sagrado, es en muchas culturas el otoño o invierno, y las horas de la noche (Eliade 1994[1963]: 16). En la actualidad los mocovíes repetidamente mencionan que muchas historias sólo podían contarse si uno permanecía toda la noche despierto. Según Justino, las *lo'leentaxan*, las "historias de los antiguos", sólo se contaban si el oyente se "animaba a quedarse hasta amanecer", porque en caso de no lograrlo tendría una vida corta. En general los comentarios aluden a otro contexto de transmisión diferente del de las grandes fiestas. Se trata de un abuelo relatando a sus nietos o hijos, por la noche. Como algunos de nuestros interlocutores cuentan, pocos jóvenes tenían la paciencia, el interés y la fortaleza necesaria para hacerlo. Muchas veces requería la preparación de una comida o bebida especial para estimular al narrador. Los relatos en cuestión parecen

involucrar tanto versiones extensas de los relatos “del tiempo de los animales” enlazados unos con otros, y también lo que hemos llamado relatos sobre “las andanzas de los abuelos”. En todo caso el requisito era permanecer despierto hasta el amanecer, y el lugar del relato era el hogar del anciano, muchas veces el mismo de su nieto. En este punto coincidimos una vez más con Gow, quien señala la relación abuelo-nieto, el ámbito doméstico y las horas de la noche como característicos de las narraciones “sobre” y “de los antiguos”. Por ello, incluso desde el propio acto de enunciación, estos relatos conectan lo conocido y cercano a la experiencia con lo más distante.

Aquí entramos en el terreno de la relación entre estos relatos y la edad del narrador. Gow (2001: 84-85) señala para los Piro algo que consideramos aplicable también a los mocovíes: las historias de y sobre los abuelos son relatadas, en su forma más plena, por los ancianos. Las personas de edad media narran versiones simplificadas y que apelan a la autoridad de otro (un pariente más anciano). Los jóvenes en general no narran estas historias. Con el aumento de la edad, el relator se vuelve más libre y rico en su narración, en parte porque no hay otros referentes vivos que puedan contradecirlo o limitarlo en su acción creativa a la hora de conectar historias o dar detalles. La única autoridad a la que apelan los ancianos es a la de los “antiguos”. Por cierto, los líderes son en alguna medida, ancianos “prematuros” y adquieren una autoridad mayor para su edad que aquellos que no detentan su posición, a la hora de narrar, ya que la habilidad general de “hablar bien” es parte de los requisitos del liderazgo.

Cuerpo y técnicas narrativas

Los relatos mocovíes corresponden, aún hoy, a una cultura narrativa predominantemente oral, pero que desde hace tiempo está sometida a una sociedad envolvente en la que tiene gran importancia la escritura. A pesar de la creciente presencia de la escritura e incluso de su valor como “objeto poderoso” (en la que tanto los documentos estatales como la traducción de la Biblia al *moqoit* han sido fundamentales), la estructura de los relatos responde fuertemente a los patrones típicos de una cultura oral.

Como lo señala Ong, la memoria oral tiene un componente somático muy importante. Son evidentes sus vínculos con la respiración, la gesticulación, e incluso la simetría bilateral cuerpo (Ong 1996: 41). Como en muchos grupos chaqueños (Braunstein 1992, 1995a, 1995b, 1995c; Reca y Braunstein 1987), antiguamente los

juegos de hilos de utilizaron abundantemente entre los mocovíes para acompañar narraciones. Aunque en la actualidad son juegos para niños, se conserva la idea de que muchos de estos juegos pertenecían al ámbito shamánico. El propio nombre mocoví de esta práctica, *noxoyqatanaxat*, remite a la idea de “atrapar enlazando”, con la idea de “lazo o tejido mágico”. Muchos de estos motivos eran de carácter astronómico, y existían series de configuraciones que se realizaban una a continuación de la otra, y que forman una unidad de sentido; se las llama “progresantes”. La palabra oral siempre aparece “encarnada”, contextualizada. Es siempre una palabra que alguien concreto dirige a un auditorio específico (Ong 1996: 71). Por ello la narración oral es el resultado de la compleja interacción entre el narrador y sus oyentes, en un contexto definido. Como lo dice Ong (1996: 143) citando el estudio sobre la composición de los aedos griegos de Barkley Peabody: “El canto es el recuerdo [público] de las canciones cantadas”.

Una característica saliente de esta somaticidad de la palabra oral es su vínculo con la redundancia y la repetición, como procedimientos para auxiliar a la memoria (Ong 1996: 46-47). Lo cual se vincula a procedimientos compositivos no basados en la idea de una trama lineal climática, ni en el orden cronológico⁹⁵, sino en una *estructura episódica*. La idea de comenzar en medio de la acción y utilizar una estructura de cajas anidadas, empleando técnicas retrospectivas, es muy característica de las narraciones orales (Ong 1996: 140-141). Entre los mocovíes podemos reconocer fácilmente estos procedimientos. En particular hemos observado la técnica de comenzar un relato dando una versión sintética del mismo, y luego volver a repetir el mismo relato, con diferentes grados de detalle, enfatizando ciertas fases de la acción, o mirando con mayor o menor detalle. En una “trayectoria espiral”, se “pasa” y “vuelve a pasar” sobre el mismo episodio, “acercándose” y “alejándose”, como si se aplicara un zoom.

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

Muchos de los relatos que hemos estado analizando, muchas de las “historias de los antiguos” hablan de un mundo que en principio parece poder caracterizarse como formado por tres “planos” y un enorme árbol como conector.

⁹⁵ Ambos son procedimientos complejos de aplicar en relatos de cierta extensión si no se cuenta con un soporte escrito.

5.3 Un mundo en tres pisos

Los testimonios de los misioneros y cronistas (del Techo 1673; Guevara 1969[1764]; Lozano 1941[1733]; Paucke 1942-44[1749-1767]) nos presentan un mundo *mocoví* formado por un “plano” o mejor “capa” o “piso” central que habitan los *mocovíes* o *'laua*, la tierra; y un “plano”, “capa” o “piso” superior *piguim*, el cielo. El trabajo etnográfico posterior (Giménez Benítez, López *et al.* 2002; Lehmann-Nitsche 1924-25b, 1927; Miller 1975; Terán 1995b, 1996, 1998a, 1998 -b) sugiere que ya en el período precolombino se trataba de tres “planos” o “capas”, debido a la existencia de un plano inferior, que se encuentra por debajo de la tierra (*pa'aañi 'laua*: la tierra que está abajo), que el sol ilumina cuando en la tierra es de noche. Los tres planos son ámbitos habitados

Esta estructura en tres capas tiene todavía hoy mucha vigencia. Forma el esquema general sobre la forma del mundo para la mayoría de los adultos y en buena parte de los jóvenes. Pero debe evitarse una demasiado rápida cristalización de su sentido. En primer lugar, si bien en muchas ocasiones la forma de hablar de estas “capas” sugiere que son pensadas como planos, en el sentido geométrico del término, no siempre es el caso. Incluso más de una vez se ha dado el caso de que alguno de nuestros interlocutores afirmara, ante alguna afirmación criolla sobre la forma esférica de la Tierra, que eso es justamente lo que decían los antiguos. De hecho, creemos que lo que parece verdaderamente nuclear a este arreglo es la idea de un orden vertical de las capas, y no su precisa geometría. Es como si la representación de planos superpuestos fuera sólo un modelo o metáfora cuya función fuera destacar el carácter de su ordenamiento y no describir la “forma” de dichas capas. En este sentido debe tenerse cuidado con las representaciones en forma de dibujos y esquemas (Miller 1975), aún cuando son dibujadas por los propios *mocovíes*. Como el estudio reciente de mapas y diagramas de la antigüedad clásica ha mostrado (Netz y Noel 2007), estos dispositivos comunicacionales son construcciones cuyas convenciones y funciones en modo alguno son “universales”. Si bien esta afirmación sería una obviedad en el campo del discurso, en el de las representaciones gráficas es algo que debe explicitarse. Por ello no necesariamente un dibujo que muestra “planos” pretende decir que esa es la “geometría” de las distintas partes del mundo; en el caso presente creemos que muchas veces sólo da

cuenta del orden de estas “capas”. La enorme flexibilidad desde el punto de vista geométrico de las imágenes y metáforas mocovíes, y el hecho de centrarse en aspectos que pueden parecerse no centrales de los universos semánticos que son puestos en contacto en dichas metáforas, debe ponernos en guardia. Veremos cómo los mocovíes van complejizando el modelo usado para describir el mundo en función de los aspectos que se desean comunicar. Los “diagramas cósmicos”, las “cosmografías” mocovíes⁹⁶ son verdaderos “modelos” del mundo en el sentido estricto (Palma 2004), no supuestas “fotografías” ingenuas del mismo.

Ya en las versiones de los cronistas, estas tres capas del mundo no están aisladas, sino que se encuentran interconectadas. De hecho, su conexión fluida es una de las características centrales del tiempo de los orígenes.

5.4 El árbol del mundo

Los cronistas comentan insistentemente el hecho de que para los mocovíes existía un gigantesco árbol, que conecta estas capas del mundo entre sí. Muchas versiones dan cuenta de que en el interior del árbol fluye un río. Así por ejemplo, el testimonio del jesuita J. Guevara (1969[1764]) nos acerca lo siguiente:

“Los mocobís fingían un árbol, que en su idioma llamaban *nalliagdigua*, de altura tan desmedida que llegaba desde la tierra al cielo. Por él, de rama en rama ganando siempre mayor elevación subían las almas a pescar en un río y lagunas muy grandes que abundaban de pescado regaladísimo” (Cáp. XIV: 559)

Este árbol habría sido derribado por una mujer transformada en carpincho (en otras versiones en un insecto que taladra la madera), debido a una falta de solidaridad, dando lugar a una gran inundación debido al agua que contenía el tronco. Con este hecho el tiempo paradisiaco de los orígenes del mundo toca su fin. Guevara menciona también, que las flores del árbol, que serían las estrellas, son las “almas” de los mocovíes que ascienden después de la muerte al cielo por el árbol.

Los trabajos de Lehman-Nitsche sobre la astronomía mocoví (1924-25b; 1927) sugieren la persistencia a principios del siglo XX de la conexión entre la Vía Láctea y el árbol del mundo que menciona Guevara en el siglo XVIII. Lehman-Nitsche identifica este árbol con el mistol (*nahalá*) o con el ombú (*naccalmah*), por motivos lingüísticos. Terán (Wilbert y Simmoneau 1988: 17-18; 20) aporta relatos sobre un ombú bajo el

⁹⁶ Y algo similar puede decirse en muchas otras sociedades.

cual tenía su refugio el *Mañic*, el dueño de los ñandúes. Por comparación con otras versiones del relato, este árbol podría ser el árbol del mundo. Otro relato recogido por Terán (1998 -b: 260) señala al ombú (*malgayk*, según Terán) como el árbol de *Na'yaapec*, el dueño del monte.

En la actualidad, una primera impresión sugiere que este rol estructural del árbol del mundo no forma parte de los conceptos conscientemente utilizados por los mocovíes. Pero luego de mucho tiempo de trabajo de campo, charlando sobre el conocimiento astronómico aportado por los manuales escolares, algunos jóvenes maestros bilingües comenzaron a comentarnos que sus abuelos les hablaban de este *Nalliagdigua*. Su descripción era más dramática y vívida que la referencia de Guevara. Daba cuenta de que este árbol cortado por aquella antigua falta de solidaridad, y que antes unía el mundo de los hombres con el cielo, desde aquel lejano tiempo estaba creciendo nuevamente. Cuando el árbol toque nuevamente la tierra seres del cielo "de otros planetas" podrán llegar a la tierra, dando lugar a una nueva era, cuyas características intrigan a los narradores. Como vemos, para ellos el árbol del mundo es una realidad muy presente que intentan integrar con los conocimientos que les aporta el sistema escolar criollo.

Numerosos elementos parecen indicar esta conexión. Por un lado, el carácter fluvial al ser considerada fuente de riqueza, la asimila al relato del árbol original, en cuyo interior hay agua. Por otro lado, las versiones recogidas por Guevara indican que trepando por el árbol cósmico, los antiguos mocovíes pescaban en un río que parece ser la Vía Láctea (Guevara 1969[1764]: 559). [Figura 10]

Por otra parte, la idea de lo vertical tiene gran importancia entre los mocovíes actuales, como podemos verlo en el uso del término *lashi* para designar a una autoridad o jefe (lit. "su jefe"), término que también se usa para "su poste vertical, parante o asta". De modo similar, el término *lashiilec*, se utiliza en las traducciones de la Biblia al *moqoit* llevadas a cabo por los menonitas, para designar a los ídolos de madera (lit. "su ídolo") (Buckwalter 1995).

5.5 Dueños y Poderosos

El mundo tal como se lo representan los mocovíes, está gobernado por diversas entidades a las que en castellano suelen dar el nombre de *poderosos*. Son entidades

plenas de potencia, reiteradamente asociados con la abundancia y la fecundidad: suelen habitar en el monte, en las lagunas y aguadas, o bajo tierra; y también muchos están vinculados a la lluvia. Sus moradas son brillantes, "de oro" (por ejemplo uno de estos seres, el *Toro leta'a* tiene cuernos de "oro"). Por otra parte, se trata de seres voraces que pueden tomar vidas humanas. También se comportan como "dueños" de ciertas regiones, ámbitos o especies, a los que protegen de una explotación desmedida y sobre los que pueden conceder acceso o denegararlo. Sus características excesivas (entre las que se incluye la multiplicidad de formas) parecen ser consecuencia de su superabundancia de ser. Tal como lo menciona Eduardo Viveiros de Castro (1978) para los *yawalapíti* de la región amazónica, los "dueños" de las especies animales son como un arquetipo "excesivamente pleno" de dichas especies. Siendo su carácter salvaje una manifestación de esta plenitud y fecundidad exagerada (Harris 1987). Se manifiestan de diversas maneras, lo cual es una muestra más de su poder y plenitud: ya sea como un ejemplar peculiar de la especie en cuestión, como un ser serpentiforme o con aspecto humano (muchas veces bajo la apariencia de un *gringo*). En este sentido se observa una significativa conexión entre dueños y entes "anómalos". Como lo señalan Dasso y Barúa (2001: 40-44) para los wichí, características fuera de lo común de un objeto, una animal o una planta⁹⁷ son indicadores de la presencia de un poder⁹⁸. En este sentido es que probablemente deban interpretarse las recurrentes imágenes de *gringos* como manifestaciones antropomorfas de los poderosos, ya que éstos son seres humanos "fuera de lo común" o "anómalos".

Los conceptos de "excesivo" y "originario" se entienden como sinónimos, utilizándose la idea de exceso casi como una metáfora de lo mítico (Viveiros de Castro 1978). Debido a su naturaleza salvaje y peligrosa, para tratar con estos poderosos se debe tener cierta cuota de poder y conocimiento que permita establecer un pacto (Van Den Berg 1989). Ahora analizaremos algunos de los poderosos más relevantes mencionan nuestros interlocutores.

El *Toro leta'a* y el *Nanaicalo*

⁹⁷ Una vaina de algarroba doble, un fruto encontrado en un lugar insólito o fuera de época, un color o tamaño poco habitual en un animal.

⁹⁸ Como ocurre en el mundo andino con los *illas* o ejemplares anómalos –especialmente dobles- de frutos, tubérculos, e incluso minerales, y que son pensados como generadores de la fecundidad de ese género de bienes (Harris y Bouysse-Cassagne 1992:235-236)

En los diversos relatos actuales, dos poderosos tienen un rol central. Muchas veces sus caracteres se mezclan y el mismo relator puede alternar uno y otro nombre (como vemos en el relato de Justino).

El *Toro leta'a* parece ser de carácter más local, y en general sólo es mencionado por mocovíes que han vivido en la zona de Cacique Catán y que están relativamente próximos a la zona de la Laguna de la Virgen. Su nombre significa literalmente “padre de los toros” o “toro ‘grande’”⁹⁹. Se trata del tipo de nombres típicos de los dueños de una especie animal o de un espacio. De modo que este ser es el dueño de los toros. Su manifestación más común es bajo la forma de un toro con “guampas de oro” y cuerpo muchas veces serpentiforme. En muchos casos se lo describe como un “búfalo”¹⁰⁰ con cuernos de oro (*'oro*). En Colonia Cacique Catán, en el sector de Santa Rosa existe un bajo en un campo, apenas perceptible para el ojo no entrenado, al que se conoce como “Laguna del Toro” y donde se dice que vive también el *Toro leta'a*. Justino Lalecorí decía sobre este poderoso:

“¡Después salió el toro [del agua]! Justo en el medio de en la laguna. Parece un búfalo que le dicen. Se asoma la guampa, con oro.
[...]

El *Nanaicalo* es un poderoso mucho más extendido. Su nombre lo relaciona con las serpientes (*nanaic*). De hecho se lo identifica como el dueño de las mismas, *nanaic leta'a*, y en algunas versiones de los relatos que lo involucran (Wilbert y Simmoneau 1988: 237) se lo llama por este nombre. Está muy relacionado con el agua y muchas veces se lo califica como dueño de este ámbito (Wilbert y Simmoneau 1988: 235). Justino Lalecorí, nos describía así al *Nanaicalo*, en su aparición en la Laguna de la Virgen: “Salió ese, tiene como una reja en el lomo, que se yo...*Nanaicalo* se llama [...]”. Esta referencia a un ser con “una reja en el lomo”, remite a las “crestas” de los dibujos de dinosaurios que se pueden ver en las revistas. En cierta ocasión otro interlocutor nos mostró el dibujo de un dinosaurio terópodo como ilustración del aspecto de este poderoso, con el comentario: “dinosaurio... ¡ese hay mucho!”. Luego de que Justino concluyera su relato, la conversación entre los presentes giró en torno a diversas apariciones del *Nanaicalo*. Lo que se dijo es bastante ilustrativo de dos grupos

⁹⁹ En el sentido de “super toro”.

¹⁰⁰ En la provincia del Chaco se han introducido búfalos indios tanto para la ganadería como para la caza deportiva.

de opiniones en torno a la apariencia serpentiforme de este ser. Mientras un grupo de anécdotas lo identifican como una serpiente enorme (o un “dinosaurio”), que devora hombres y puede sepultar pueblos enteros; otro conjunto de anécdotas lo vinculan con la boa lampalagua¹⁰¹ y consecuentemente comentan sorprendidos que el *Nanaicalo* “[...] no es grande, había sido. Medio, más o menos dos metros, por ahí...de largo”. Como la lampalagua, el *Nanaicalo* “vive en las grietas [...] en el lugar más tranquilo, donde no hay tanta gente, desierto”.¹⁰²

En las historias vinculadas a la Laguna de la Virgen, el *Nanaicalo* en general toma el aspecto de gran serpiente que vive en el fondo de la laguna o la usa como “ojo” o ventana por la que controla el lugar. Se desplazaría por una serie de galerías subterráneas que conectarían estos sitios.

En general tanto del *Nanaicalo* como del *Toro leta'a*, se dice que habitan cuevas subterráneas, cubiertas de oro, o más precisamente muy brillantes: “*Rechaañi lauo*, adentro de su casa es muy brillante”, nos diría Francisco Gómez. Este brillo es una manifestación visible del poder del ser que allí habita, al igual que el brillo de las estrellas muestra que se trata de seres poderosos.

Algunas de estas descripciones muestran al *Nanaicalo* volando por los aires llevando a sus espaldas a algún *pi'xonaq* que es capaz de convocarla para traer la lluvia.

Marcos Gómez, a quien se le atribuye haber visto y poder hacer ver el *Nanaicalo*, nos relataba dos encuentros con este poderoso en las cercanías de la Laguna de la Virgen. En uno, su apariencia inicial se caracterizaba por una cabeza como de caballo, sin cuello, con un cuerpo similar al de una cámara de camión inflada y enroscada en una seis vueltas, formando un gran rollo. Posteriormente pasó a tener una apariencia humana:

“Como si fuera uno recién salido de la oficina, viste...Bien blanco...como...como una persona rubia [...] con corbata y traje... Y tiene una... como una bandera cruzada [...] La ropa medio como...vestimenta General San Martín. [...] Una persona, y hablaba la idioma”

¹⁰¹ *Boa constrictor Philippi* .

¹⁰² De hecho esta boa se conoce también como “boa de las vizcacheras” por su costumbre de ocupar las madrigueras subterráneas de las mismas. Se dice también que cuando sale de sus cuevas y se queda quieta anuncia lluvias (lo que se conecta con los vínculos acuáticos del *Nanaicalo*) . Es interesante que el nombre *mocovi* del escuerzo grande es *nanaic late'e*: madre de las serpientes (Martínez-Crovetto 1995: 34).

El rasgo de hablar, y especialmente hacerlo en lengua *moqoit*, parece definitorio de su carácter de persona. El aspecto de “blanco” y similar a “San Martín”¹⁰³ que toma remite a la idea de un humano “fuera de lo habitual” que mencionamos al comenzar el capítulo.

La manifestación típica de la proximidad del *Nanaicalo* y especialmente de su disgusto es el viento. Se trata de un viento fuerte que se levanta repentinamente, tras una rápida concentración de nubes. Con ese viento vuelan caracoles (*naqalligo*¹⁰⁴) y tierra. Otros testimonios acerca de manifestaciones del *Nanaicalo* incluyen refucilos sin lluvia, especialmente en isletas de monte solitarias.

Marcelo comenta que los mocovíes que se congregaban junto a la Laguna de la Virgen para la fiesta patronal molestaban al *Nanaicalo*:

“Por que era muy brava esa laguna...y había un bicho ahí... Por esos tiempos cuando recién empezó, a la fiesta de la Virgen...cuando ya empezaban a comer la gente, a las doce para almorzar,..se venía la tormenta...Ahí mismo, no más, en la laguna se levantaba una nube y ya llovía ahí nomás, rápido....Se juntaba cantidad ¡que! La gente estaba ahí parada...Agua y viento...Pero en ese lugarcito no más”

Este relato podría sugerir una relación entre el ruido y el exceso de comida y el enfurecimiento del *Nanaicalo*. Lévi-Strauss (1996[1964]: 300; 306) señala la correspondencia entre el abuso del ruido y una ofensa al ámbito celeste y el abuso de la comida con una ofensa (en el caso toba) al ámbito acuático (tanto lo celeste como lo acuático están asociados al *Nanaicalo*).

La versión de Alfredo, sobrino de Justino, sugiere que lo que molestó al *Nanaicalo* fue que una mujer durante su menstruación, fue un domingo a lavar ropa a la laguna. El *Nanaicalo*, según su relato, no soporta el olor menstrual, lo enoja. Podría haberlos sepultado a todos, a toda la toldería, pero el *pi'xonaq* lo amansó, convenciéndolo de que había sido un error involuntario, debido al desconocimiento de la mujer. Pedro Balquinta, testigo presencial a los 17 o 18 años, refiere que lo que ocurrió es que se sumó a la celebración por la fiesta de la Virgen una mujer menstruante, desobedeciendo la tradicional prohibición de acercarse al agua en esas condiciones para no molestar al *Nanaicalo* que aborrece ese olor.

¹⁰³ Ya Cordeu señaló la incorporación de San Martín a las narrativas míticas tobas (Cordeu 1969-70: 150-159). Citro confirma algo similar en los mocovíes de Santa Fe (2006).

¹⁰⁴ Según Martínez-Croveto (1995:54-55). Para el diccionario de Buckwalter (1995) es el caparazón del caracol (relacionado con la idea de algo que rodea).

En otros contextos, se relata frecuentemente que el *Nanaicalo* es en general quien castiga a las mujeres que han transgredido la prohibición tradicional de acercarse al agua o al monte durante la menstruación (*ne'taaxai*¹⁰⁵), “por el olor “. Las referencias suelen sugerir que hoy las jóvenes descuidan la prohibición. Silvia Citro (Gualdieri, Citro *et al.* 2006: 53) menciona que para los mocovíes de Santa Fe el incumplimiento de las restricciones del desplazamiento durante la menstruación, era castigada por el *Nanaicalo* en la forma de tempestades, enfermedades o una menstruación constante¹⁰⁶. Esto último es interesante ya que Lévi-Strauss refiere que la menstruación¹⁰⁷ constante es un rasgo de la mujer que tiene por esposo a una serpiente, en un relato toba-pilagá recogido por Métraux (Lévi-Strauss 1996[1964]: 127). La serpiente en cuestión es una boa¹⁰⁸ que vive en un agujero en su choza. Al ser descubierta, los demás matan a la serpiente y a las seis pequeñas serpientes que da a luz la mujer; luego ésta se transforma en iguana. Muchos relatos recogidos entre los mocovíes muestran a la iguana (*chilcaic*) como un ser que pasa seis meses bajo tierra, y que es anunciadora de las primeras lluvias que dejan atrás la temporada seca, hacia fines de Agosto. Testimonios relevados en la zona por Terán y por nosotros mismos, y por Citro en Santa Fe, dan cuenta de que se dice que el animal sale de su cueva ante la primera gota que cae en su mano o ante el ruido del primer trueno de la gran tormenta que inicia ese tiempo (Citro, González *et al.* 2006: 33; Terán 1998 -b: 246). Este tiempo daba lugar a importantes festejos asociados al advenimiento del buen tiempo (Paucke 1942-44[1749-1767]: 197-198), que luego fueron transformados por los misioneros en los festejos de Santa Rosa, el 30 de Agosto (Citro, González *et al.* 2006: 32-36). Es interesante notar que la grasa de iguana se utiliza como remedio para numerosas dolencias¹⁰⁹ (Terán 1998 -b: 247-248) y que su carne se consume bajo severos tabúes, algunos de ellos vinculados al estado menstrual de la esposa del cazador (Terán 1998 -b: 248). Otro relato de la zona de Colonia Cacique Catán aportado por Terán (Terán 1998 -b: 260) menciona a la iguana como una de las posibles manifestaciones del dueño del monte *Na'yaapec*, en especial cuando se

¹⁰⁵ Según Citro (2006: 54): *neta'ari*.

¹⁰⁶ Según la misma autora, las transgresiones a la prohibición de comer carne durante la menstruación son castigadas por *Nesoxi*, una pequeña mujer canibal que se aparece en el monte. Esta “se mete en el cuerpo” de las que transgreden el tabú. Relatos similares han sido recogidos por otros etnógrafos (Wilbert y Simonneau 1998:245-247; 249-250).

¹⁰⁷ Y la risa constante.

¹⁰⁸ El texto de Métraux habla de una pitón, pero éste es el nombre de la especie asiática de constrictoras.

¹⁰⁹ Entre ellas: heridas (como los hongos “excremento de estrella”) y mordeduras de escuerzos (*nanaic latee*: madre de las serpientes).

la ve cerca del ombú, que es señalado como el árbol de *Na'yaapec*, donde el animal se mete entre las raíces y entra a la cueva que hay bajo ellas.

También se suele vincular el *Nanaicalo* a pueblos sepultados en la orilla de lagunas o cursos de agua, por el derrumbe de las orillas. Accidentes geográficos como los meandros cegados de antiguos cauces de los ríos se suelen explicar de este modo. Gualdieri y Citro (Gualdieri, Citro *et al.* 2006: 54) refiere un caso particular que involucra a una *pi'xonaxa* que por venganza incita al *Nanaicalo* a sepultar el sitio de Cayastá, arrojando al agua un hilo embadurnado con su sangre menstrual¹¹⁰.

De hecho el riesgo de ser sepultados fue, según Justino, lo que movió a un cura criollo a convocar a los *pi'xonaq* mocovíes para “amansar” al *Nanaicalo* que habitaba la Laguna de la Virgen:

“[...] cantaba el *pi'xonaq*, muy mucho *pi'xonaq* antes, dice que hay,...los antiguos. Hay muchos poderosos, *'ñaxaic* [fuerte] quiere decir que siendo,...*'ñaxaic* que es como que *quesaxanaxaic* [poderoso] [...]

Si no, le iban, le iban a tapar con tierra la ollita [la laguna], si no fuera por los mocoví, la gente, los aborígen, la iban a tapar [...] Le iban a tapar el cura, en ese mismo año, ...iba a haber una vuelta, cuando, ...pero resulta que estaban todos aborígen. Mucho *pi'xonaq*,... ahí se salvaron la gente criolla [...]

Esta es una característica consistentemente atribuida por diversos grupos sudamericanos al arco iris, el cual es una serpiente para muchos de ellos (Lévi-Strauss 1996[1964]: 255). De hecho, el *Nanaicalo* es (Gualdieri, Citro *et al.* 2006: 54-55) la versión mocoví de un extendido motivo guaycurú de la serpiente arco iris (*Moxonalo'* para tobas y pilagá) (Gualdieri, Citro *et al.* 2006: 55). Levi-Strauss (1996[1964]: 244-245) notó que existe una relación de oposición entre arco iris y Vía Láctea, equivalente a la existente entre muerte y vida. Él sugiere que el arco iris es una especie de inversión de la Vía Láctea, justamente basándose en las afirmaciones de Lehmann-Nitsche para el Chaco y Guyana; de hecho comenta que en la cuenca amazónica las observaciones de Tastevin, identifican la serpiente arco iris con las manchas oscuras de la Vía Láctea.

Si bien en el caso mocoví no encontramos una identificación directa entre el *Nanaicalo* y las manchas de la Vía Láctea, sí la hay entre el *mañic* y esas manchas. Las características del *Mañic*¹¹¹ (serpentiforme, habita en cuevas subterráneas, es llamado el padre de las serpientes, devora personas) lo vinculan estrechamente al *Nanaicalo*. Por

¹¹⁰ Dos casos similares en (Wilbert y Simmoneau 1998: 230 y 237).

¹¹¹ Analizaremos este poderoso en el próximo capítulo.

ello creemos que puede relacionarse al *Nanaicalo* con las manchas oscuras de la Vía Láctea, que como veremos en el próximo capítulo, se vincula al árbol del mundo, y en particular con el árbol del mundo como contenedor original de todos los alimentos.

En este sentido deben ser pensados los relatos que recogiera Terán (Wilbert y Simmoneau 1988: 17-18; 20) acerca del *Mañic* que tiene su morada subterránea bajo las raíces de un ombú, desde donde sale para devorar a los hombres. En este relato, los mocovíes destruyen este árbol (muy blando) por completo. En esta versión el "alma" (probablemente el *lqui'i*, es decir su "forma" y también su imagen) del *Mañic* (mas precisamente de su esqueleto) luego de su muerte se transforma en las zonas blancas de la Vía Láctea. Por contraste, el árbol destruido de esta versión debe corresponder al árbol del mundo por el que sube al cielo el *Mañic* en otras versiones del relato¹¹².

Es importante que aquellas de las serpientes, "hijas" del *Mañic*, que logran escapar a la destrucción del árbol y del *Mañic* a manos de los mocovíes, sean el origen de las serpientes actuales, y con ellas del veneno. Dado que en la conceptualización mocoví, los *antiguos* solo enfermaban por las mordeduras de serpiente, esto equivale a la introducción de la enfermedad y de la muerte en el mundo. Esto conecta nuevamente al *Nanaicalo* como "serpiente-arco iris" y al *Mañic* con el origen de las enfermedades, la muerte y el veneno, conexión resaltada por Levi-Strauss (1996[1964]: 258-259, 276) para los grupos sudamericanos.

Los relatos sobre diversas intervenciones del *Nanaicalo* sepultando pueblos por transgresiones al tabú menstrual y otros rasgos de este ser, parecen tener un esquema ejemplar en el importante relato de los hermanos perdidos. Este conocido relato (Wilbert y Simmoneau 1988: 31) cuenta que dos hermanitos (niño y niña) son abandonados en el monte. Caminan perdidos, hasta que una paloma (*coviguiñic*, palomita), a cambio de que no la cacen, les advierte que más adelante hay una poderosa, la "dueña del monte", *Na'yaapega*. La paloma les cuenta que la dueña del monte les pedirá ayuda para encender el fuego, pero que su intención es comerlos. Les recomienda ayudarla a encender una gran hoguera, pero que cuando ella les pida que soplen, en lugar de hacerlo le digan que lo haga ella y la arrojen a las llamas en ese momento. Siguen adelante y todo sucede como la paloma se los había predicho. Hacen lo que ella les aconsejó, y antes de que la poderosa se queme totalmente le cortan los pechos y de ellos brotan dos perros. Estos perros luego participarán en la cacería del *Mañic*. Los

¹¹² En el próximo capítulo retomaremos estos relatos.

Hermanitos aparecen identificados con υ y λ *Scorpii*. En algunas versiones que recogimos, las estrellas ζ_1 y ζ_2 *Scorpii* representan a las dos palomitas (*coviguiñic*) que advirtieron a los hermanitos.

Luego de esta aventura inicial, los hermanitos se quedan junto a los perros, que crecen enormemente en pocos momentos, de modo que cada hermano puede cabalgar en uno de ellos. Llegan a las cercanías de un poblado, y el hermano decide ir a investigar, dejando a su hermana y a ambos perros en el monte. El jefe del poblado (en algunas versiones el dueño del monte: *Na'yaapec*) lo invita a participar de una competencia por la mano de su hija. La prueba consiste en hacer salir de la laguna junto al poblado al *Nanaicalo* y obtener de él un relámpago. El *pi'xonaq* del lugar hace la prueba, con *pa'a* (tabaco silvestre) y cantos llama al poderoso que emerge de la laguna. Abre la boca y de debajo de su lengua sale un relámpago blanco. El muchacho repite el procedimiento y en este caso obtiene un relámpago multicolor¹¹³. Le corta la lengua, que es de oro, y se hace con ella un cinturón. El jefe le entrega a regañadientes a su hija. Comen y por la noche lo hacen dormir en una choza cuyo catre está lleno de hojas metálicas que matan al joven. Arrojan su cadáver al monte. Tiempo después su hermana y los perros, preocupados, salen a buscarlo y lo encuentran. El perro lo revive lamiendo su cadáver. Por la noche deciden vengarse. Empapan un ovillo de hilo con la sangre menstrual de la joven y rodean con él al pueblo. Luego arrojan el resto del ovillo al agua. El *Nanaicalo*, enfurecido, sepulta el poblado.

5.6 *Abuelos y pi'xonaq: viajeros cósmicos*

En capítulos previos ya hemos caracterizado a los *abuelos* o *antiguos*. Aquí retomaremos las notas esenciales, a fin de describir la forma en que éstos, caracterizados por su poder, son el prototipo del *pi'xonaq*, humano potente capaz de viajar por el cosmos y pactar con los poderosos no-humanos que le dan forma.

Recordemos entonces que los *abuelos* son personas de ambos sexos, que viven en una época en la que la vida se rige por las antiguas costumbres. De entre las características de esta vida resalta el hecho de que sólo se consumen alimentos *naturaleza*, alimentos que se obtienen del monte, y que son conceptualizados como más sanos que los actuales (*qonoq quesoa liya ñaxari*: nuestros alimentos de antes). Debido

¹¹³ Lo cual es un vínculo más entre el *Nanaicalo* y la serpiente arcoiris.

a esta dieta, los *antiguos* no tienen problemas de salud, excepto las mordeduras de serpientes, que son los grandes antagonistas “naturales” y “míticos” de los *abuelos*, como hemos visto. Es una época en la que los mocovíes son *ariscos*, *po'toro*, vale decir: desconfiados de todos los no mocovíes, huraños para con ellos. Otra de las características de los *abuelos* es que en sus tiempos muchos eran *pi'xonaq* poderosos. Algunos capaces de atraer la lluvia, otros de curar las mordeduras de serpientes y otros de sanar diferentes tipos de enfermedades. Estos antiguos poderosos fumaban *pa'a* (tabaco silvestre) y cantaban para llevar a cabo la mayor parte de sus despliegues de poder.

Existe un gran paralelismo entre las características de los *abuelos* y las de los *poderosos*. En ambos casos hay una plenitud de vida y poder que se manifiesta en forma excesiva. Los *abuelos* son, a una escala reducida, los equivalentes humanos de los *poderosos*, y como tales representan una suerte de arquetipo de lo humano. Es por ello que son capaces de pactar con las entidades que estructuran el cosmos y así garantizar su supervivencia.

[...] estos antepasados aparecen a la vez más grandes y más pequeños que sus descendientes [...] Más grandes porque tenían la capacidad de comunicarse directamente con los dioses y recibir sus dones. Más pequeños porque en ese entonces no sabían hacer nada de lo que hacen los hombres de hoy en día” (Godelier 1997).

Los shamanes, denominados *pi'xonaq* (hombres) y *pi'xonaxa* (mujeres), poseen una importante cuota de poder, que les permite establecer pactos con los poderosos para obtener de ellos las cosas necesarias para la comunidad. Por otra parte, tienen la capacidad de ver la verdadera naturaleza del mundo y, así por ejemplo, pueden acceder al *Árbol del Mundo* y por él a los otros planos. Esta mayor cantidad de “poder” que el común de los hombres, los vincula con los *antiguos*. Y del mismo modo, las prácticas de los *pi'xonaq* son pensadas como cosas propias del modo de vivir de los *antiguos*, aunque tienen mucha más vigencia actualmente de lo que parece en una inspección superficial. En este sentido el *pi'xonaq* se constituye hoy en una suerte de paradigma del mocoví verdadero o antiguo, que vive según las tradiciones y por ello está pleno de potencia. Existe una fuerte analogía entre la figura de los poderosos (de quienes de hecho los *pi'xonaq* obtienen sus cantos de poder) y los propios *pi'xonaq*, quienes son una suerte de poderosos entre los hombres. De hecho el ideal del dirigente o cacique mocoví, implica que sea *pi'xonaq* o tenga al menos alguna de sus habilidades (lo mismo

vale para otros dirigentes mocovíes en el contexto actual, como los pastores). Es frecuente escuchar que en el pasado la mayor parte de los líderes lo eran.

Como los poderosos, los *pi'xonaq* poseen una cierta ambivalencia. Su poder está vinculado a un exceso de potencia, una participación en el modo de ser de los poderosos, por ello aunque necesarios, pueden ser muy peligrosos.

El *pi'xonaq* realiza sus despliegues de poder mediante el canto y el baile. También fumando tabaco silvestre. Una de sus principales tareas es asegurar la lluvia y con ello la provisión de agua. También se los considera expertos de la salud, especialmente capacitados para curar las dolencias propias de la vida en el monte, de las cuales la mordida de las serpientes es la más importante. De todos modos, el resto de las enfermedades son concebidas en general como ataques que se concretan mediante la invasión del cuerpo por medio de objetos o seres vivos. Así, hoy día se hablará de que “el cáncer ese, es un escorpión ahí dentro”. El *pi'xonaq*, como los shamanes de muchos otros grupos, extrae estos cuerpos extraños mediante la succión.

El pacto por el cual el *pi'xonaq* obtiene su poder puede resultar oneroso, ya que si el *pi'xonaq* se debilita, el poderoso puede exigirle vidas humanas. Según muchos, un *pi'xonaq* no dudará en entregar a su propia familia. También se mencionan frecuentes duelos entre *pi'xonaq* rivales. Incluso una especie de “justas shamánicas deportivas”, en las que los *pi'xonaq* compiten para ver “quién aguanta más”, tratando de dañarse mutuamente. Al final de la competencia entre todos los participantes curan a los heridos.

Aunque “oficialmente” los “brujos” o *viiquixai* son especialistas diferentes a los *pi'xonaq* -los primeros serían los responsables de los “daños” y los segundos los especialistas en “curarlos”- en la práctica que la categoría se aplique a un individuo en particular depende de la relación que tenga con quien está hablando de él. Es decir, un *viiquixai* es un *pi'xonaq* con quien el que habla está en conflicto, y consecuentemente, del que teme un daño. Por ello, los mismos individuos pueden ser clasificados en las dos categorías por diferentes interlocutores. Como en muchos otros grupos, ningún shamán se declara “brujo” y siempre puede indicar a otros que practican el “daño” y que suelen estar entre aquellos con los que está en conflicto.

Las relaciones entre el shamanismo *mocoví* y las confesiones cristianas que se han hecho presentes en el área son complejas. En el caso del catolicismo, si bien desde los primeros misioneros se combatió el shamanismo, o más precisamente a los shamanes, tratando de dejar al descubierto “sus engaños”, por otra parte puede verse la aceptación de muchas prácticas de carácter shamánico, incluso en el contexto de la

liturgia, como en las descripciones de Paucke de las fiestas patronales de San Javier. Sea por no advertir su carácter, por no poder combatirlas o por creer que tolerarlas era estratégicamente lo mejor, en general la presencia católica si bien oficialmente se ha opuesto al shamanismo, no lo ha perseguido demasiado sistemáticamente en las prácticas concretas. La falta de co-residencia que ha caracterizado la presencia católica en las comunidades en la segunda mitad del siglo XX, ha facilitado este hecho.

La situación es diferente con las iglesias protestantes. Por una parte, han sido doctrinalmente muy reacias no solo al shamanismo sino también a otras prácticas frecuentemente asociadas al mismo¹¹⁴, como la bebida y las fiestas¹¹⁵. La mayor co-residencia que las ha caracterizado en comparación al catolicismo, a partir de los años '70, ha hecho más importante este rechazo. Hay por cierto una mayor insistencia en la modificación de los hábitos cotidianos, a punto tal que si alguien no bebe se le preguntará si es "creyente", es decir si es evangélico. Pero por otra parte la estructura de la liturgia en estos cultos evangélicos, con el énfasis en los cantos y las alabanzas, y las experiencias extáticas relacionadas con el Espíritu Santo, genera importantes puntos de contacto con las prácticas de los *pi'xonaq*. Ello, unido a una estructura organizativa en la que los fieles mocovíes tienen una participación mucho más directa, hay muchos pastores mocovíes, y en muchas comunidades son ellos quienes organizan el culto, ha permitido una experiencia ritual (sobre todo por la influencia pentecostal) más cercana a la experiencia shamánica. Además, la estructura organizativa mencionada, que genera importantes posibilidades de fisión de iglesias y fundación de nuevos cultos, permite que el espacio de la iglesia se adapte mejor a la sociabilidad indígena y juegue un importante rol en la creación y consolidación de liderazgos. De hecho, en general los diferentes "cultos" corresponden a grupos de parientes, que responden al pastor como líder. Las fisiones permiten expresar en el terreno ritual las disputas internas, y dar cauce a procesos de formación de nuevos líderes.

En las comunidades estudiadas, no se manifiesta abiertamente ningún *pi'xonaq*. Aunque desde asentamientos vecinos se afirme que existen, y que se reúnen para "mostrarse su poder" e iniciar nuevos *pi'xonaq*. Encuentros con seres como el *Nanaicalo*, especialmente si son repetidos, pueden hacer surgir los comentarios sobre que determinada persona sería *pi'xonaq*. En este sentido, si la persona en cuestión está

¹¹⁴ Últimamente se ha notado un intento doctrinal por recuperar las tradiciones y las formas religiosas del pasado y pensarlas como un substrato válido para la fe evangélica (Horst *et alia* 2006).

¹¹⁵ Esto varía según las iglesias.

emparentada con algún *pi'xonaq* importante del pasado, los rumores se refuerzan. En un caso de este tipo sobre el que escuchamos en Santa Rosa¹¹⁶, pudimos corroborar el interés en el tema incluso por parte de jóvenes de otras comunidades. En ese caso incluso existía el rumor de que a los criollos les mostraba el Nanaicalo a cambio de dinero, pero que a los aborígenes se los mostraba gratis. Esta habilidad de relacionarse con el *Nanaicalo*, le es reconocida aún por aquellos que están disputando con él posiciones de liderazgo.

Alfredo Salteño en la comunidad de Colonia Juan Larrea, es pastor evangélico, pero está fuertemente interesado en los *pi'xonaq*. Relata que a él le ofrecieron iniciarse como *pi'xonaq*, pero que lo rechazó por su creencia evangélica. Tal vez justamente por ello, suele conversar sobre los *pi'xonaq* con frecuencia. Asume su existencia y poderes, pero al menos oficialmente, respeta la idea, extendida entre los evangélicos, de que si uno "pacta con Dios", no puede hacerlo con los poderosos con los que pactan los *pi'xonaq*. Otros miembros de la comunidad evangélica (como Pedro Balquinta) relatan historias similares. El tema de si "el camino del *pi'xonaq*" y el del "creyente" son compatibles, se discute una y otra vez, lo cual muestra que es un punto sensible. La solución a la que quienes comentan estos temas suelen llegar, es que se trata de dos caminos posibles pero incompatibles. A pesar del uso de una terminología "demoníaca" para hablar del camino de los *pi'xonaq*, y del relato de los riesgos de esos pactos, no parece haber una "demonización" real de las prácticas shamánicas, que por otro lado se estiman como reales y no como engaños o trucos. De hecho, aunque los creyentes evangélicos no tienen permitido ser *pi'xonaq*, ante una enfermedad es muy común que recurran a *pi'xonaq* o "médicos"¹¹⁷ de diversas comunidades mocovíes o tobas.

Pactos y entrega

Como sugerimos antes, un concepto central en las relaciones de los *pi'xonaq* con los poderosos no-humanos es el concepto de *nañan*, "entrega", que muchas veces los *mocovíes* traducen al castellano como "pacto". Se trata del establecimiento de una relación entre partes, caracterizada por la asimetría de poder entre estas. La asimetría

¹¹⁶ Caso que se inscribe en el contexto de disputas por el liderazgo.

¹¹⁷ Además de los *pi'xonaq* existen otros especialistas en la salud como parteras y "médicos naturaleza". Es muy recordado Juan Salteño, famoso por ser consultado también por los criollos.

debe ser tal, que la acción violenta del menos poderoso no le permitiría resolver la situación¹¹⁸.

“[...] ellos mismos hicieron pacto con el dios, entonces...a ese dios, ya lo tiene identificado a tal persona. [Esa persona] se compromete a que le va a servir a ese dios, a otra cosa no se va a dedicar. Entonces [si se quiere calmar a ese dios] tenés que buscarle a ese, fulano, mengano, que venga para que... lo domine a este [dios], lo amanse [...] por que ya hubo...pacto, con ese dios. [Entonces] se va y...se calma. [...] Pacto, *nañaañiguit*, *nañan*, quiere decir se entrega, se rinde. Ya entonces para siempre.” (Sixto)

Según Buckwalter (1995) *nañan* significa literalmente “se entrega” o “lo da”, *nañaañiguit* sería “se entrega a...”, y *nañaanaxac* “su rendimiento, su devoción, su dedicación”.

Como vemos, por parte del extremo de mayor poder de la relación, el *pacto* implica “entregarse” esencialmente en el sentido de “amansarse”, o “rendirse”, es decir deponer su actitud hostil. De parte del menos poderoso, es “entregarse” en el sentido de entregar su servicio y su dedicación a ese poderoso. Parece incluso haber un matiz de exclusividad, que en parte puede deberse a las disquisiciones que sobre este tema se han suscitado en el ámbito evangélico¹¹⁹. Por otra parte, hay importantes paralelismos entre el proceso de “amansar” a un poderoso, y el de “calmarse o enfriarse” a sí mismo, suerte de ideal de conducta, centrado en el control exterior de las emociones.

De modo que el *pacto* funciona como un mecanismo para regular las relaciones entre dos polos entre los que hay una importante diferencia de poder, de modo de eliminar la interacción violenta, pero permitir el flujo de abundancia desde el más poderoso al menos poderoso. Pero, por otra parte, no todas las relaciones asimétricas se resuelven mediante pactos:

“[el acuerdo por la cosecha con los patrones criollos] Es un convenio. No es un pacto. No, no es, no es eterno. No es ni para siempre. Si es por seis meses, un año, hasta ahí. El pacto ya [es] hasta morir.” (Sixto)

La continuidad del vínculo en el tiempo es importante para diferenciar al *pacto* de otro tipo de “acuerdos”. Esta continuidad implica que entre los dos extremos de la relación se crea un vínculo que los configura y define. Es por eso que quien sea el

¹¹⁸ Como lo muestra por un lado la historia de la caza del *Mañic*, y por otro la de los movimientos de resistencia militar a la colonización del Chaco, los *pactos* se realizan o no según la conveniencia estratégica.

¹¹⁹ De hecho Sixto es pastor.

“patrón” de un *pi'xonaq* es definitorio del tipo de poderes que éste obtendrá, de las enfermedades que podrá curar, y del “estilo” de sus actividades shamánicas.

“Cada uno su patrón. Está el *Nanaicalo*, y hay otros...está las víboras, ya está los tigres, por que hay tigres que están abajo de...de esta tierra y tiran abajo [...] Después está el...cascabel, *nelonaq*. Puede ser también la rana, *huaxa'yaqse*. O puede ser el *gugú* que le dicen, un pájaro es. También...está esa lechuza,... *quichosa*. Escorpión también *pa'lotoxoic*. Está el carau, *choqoro*... Distinto poder. Todos son poderes, viste.” (Alfredo)

La relación con los poderosos dueños de las especies, del monte, etc., es a la que refiere en primer término la idea de *pacto*, en especial si implica el vínculo entre un *pi'xonaq* y su “patrón”. No obstante, el concepto abarca también otras relaciones asimétricas que impliquen esta idea de un vínculo (y un cambio de estado asociado) permanente. En este sentido se piensa muchas veces la relación entre los *antiguos*, los criollos, y los *nuevos*. El *pacto* al que hubo que llegar con los criollos es el que es hoy visto como la bisagra que implicó el cambio de estado entre *antiguos* y *nuevos*. En ese sentido debe pensarse la idea de que los *antiguos* (“los indómitos”) no se “*entregan*”.

“Bueno, los indómitos nunca se entregan, antiguamente. Ellos van un lugar, y viven solamente de la caza...En,... en una laguna de ellos, un alimento parece. Yo...para que sea civilizado, el blanco tiene que ir a buscar mediante misa, mediante curas. Y ahí el canal para ellos poder [...] Y ahí ya están. [...] Y, bueno, siempre ha habido personas que, de parte de alguien, para convencernos a nosotros, me incluyo yo como aborígen. Entonces,... se hace tal cosa, si por pequeña fiesta, o pequeña ayuda, entonces es como, como a cambio de...Entonces ahí perdemos la oportunidad de que ya, hicimos ese pacto, de no, otra vez complicar la asunto, ya quedaría para siempre para los blancos digamos. O sea que nosotros ya quedamos,...ya nos dominan. O sea ahí, con esa religión que nos, nos traspasan...A ese tenemos que aceptar....” (Sexto)

Si el pacto se vuelve necesario, es porque los poderosos son excesivos, anómalos, están fuera de la sociabilidad humana ordinaria. Como ya hemos señalado, son inesperados y desconocidos, como los extranjeros. Es por ello que el pacto actúa como la forma de tender un puente a este mundo “no humano”, peligroso pero fecundo y por tanto necesario.

A los ayudantes o auxiliares shamánicos se los denomina en el castellano regional *compañeros*. El término mocoví correspondiente, *lauaneç*, es traducido muchas veces como “el que conversa con”. Esto muestra el rol central del intercambio verbal entre el *pi'xonaq* y el poderoso:

“Lo antiguos conversaban con los bichos...Conversaban con él... Se juntaron esos, *pi'xonaq*, para amañar ese bicho.” (Marcelo)

Objetos de Poder

“Donde van las tropas de indios, ahí cae, el Señor tira esos santos: San Ramón, San Roque, todos los crucifijos esos, *nqolaq*. La gente se va, se va, encuentra algo, lo alza, ya lo tiene, es el poder” (Marcos)

Existe un conjunto amplio de objetos portadores de poder a los que se les da el nombre genérico de "santitos" (*nqolaq*¹²⁰). Estos "santitos" pueden ser cruces, estatuillas de santos cristianos u otro tipo de objetos. Hemos recogido testimonios que afirman que antiguamente había quienes se introducían estos objetos debajo de la piel de su pecho, protegiéndose así de las balas. Algunos informantes señalan que el famoso cacique Pedro Lasote poseía un cuerno como "santito". Se trata de objetos que encuentran en el campo, aquellos que están destinados a ello por un poderoso. Esto es así aún cuando se trate de estatuillas o imágenes manufacturadas. El hecho de "encontrarlas" en el campo las desliga de un origen humano. No se las concibe como fabricadas por mano del hombre, sino que se trata de objetos mandados por los poderosos. En algunas ocasiones se hace referencia al poder presente en estos objetos con el término cristiano "bendito"¹²¹.

Los *nqolaq* son lo que en términos de Godelier (1998) podríamos llamar objetos sagrados. Este autor establece una distinción entre objetos preciosos y sagrados. Los primeros se pueden intercambiar y poseen un valor imaginario ligado al hecho de que son considerados equivalentes a seres humanos y pueden por ello intercambiarse por la vida. Los objetos sagrados, en cambio, no se venden, sino que se guardan, ya que representan dones de los espíritus a los antepasados. Los objetos sagrados se conservarían porque son un elemento esencial de la identidad social y su fuente de poder:

“[...] un objeto sagrado es un objeto material que representa lo irrepresentable [...] testigo de la legitimidad del orden cósmico y social [...] Un objeto sagrado es importante, no es bello como lo son los objetos de valor que se intercambian, es más que hermoso, es sublime. Porque pone a la humanidad en presencia de las potencias que ordenan al mundo más allá de lo visible. Los objetos sagrados no son símbolos

¹²⁰ El diccionario del Pastor Buckwalter (1995) traduce este término como "ídolo".

¹²¹ En forma muy similar a lo que apunta Rasnake entre los aymara de Bolivia con sus bastones de mando. (Rasnake 1988).

para los que los manejan y los exhiben, son la presencia real de las potencias que son la fuente de los poderes que encierran.

[...]El objeto sagrado se presenta entonces, como la síntesis material de los componentes imaginarios y simbólicos de las relaciones que organizan a las sociedades reales.” (Godelier 1997)

Godelier ve en estos objetos un testimonio extremo de la opacidad necesaria para la producción y reproducción de las sociedades. Estos objetos fundantes del orden social son a su vez construcciones humanas pero ese hecho no debe "transparentarse" para que puedan servir de cimiento del orden social.

Otro tipo de objetos son también considerados *nqolaq*: los meteoritos metálicos de la dispersión meteórica de Campo del Cielo. Estas masas meteóricas, cuyos pequeños fragmentos pueden encontrarse con relativa facilidad por toda la zona, son en general consideradas *nqolaq*. Forman parte de un grupo especial de *nqolaq* "pétreos", junto con las "piedras del trueno". En ambos casos se trata de "piedras" de las que se piensa que provienen del cielo.

Las piedras del trueno (*soxonaxa naqa*)¹²² tienen un origen que se vincula al ámbito celeste, son objetos con la apariencia de piedras, están cargados de poder y están relacionados al agua (no sólo por su vínculo con el trueno, que supuestamente las produce, sino porque su manipulación atrae la lluvia). Las piedras del trueno, son perjudiciales si el que las manipula no es un *pi'xonaq*. Incluso, son difíciles de reconocer para quien no lo sea. Sólo los *pi'xonaq* pueden hacer uso del poder que encierran estos objetos¹²³. En cuanto a los meteoritos metálicos, especialmente abundantes en el área que nos interesa, estos deben ser pensados, ante todo en el marco de las ideas referidas a los fenómenos meteóricos en general.

Los trabajos previos más importantes que hacen referencia al rol de los meteoritos ente los mocovíes son los artículos publicados por Lehmann-Nitsche (1924-25b, 1927) que están dedicados a la astronomía de este grupo. En ellos se hace una breve mención, según la cual cuando una estrella fugaz pasa de norte a sur es indicio de un viento fuerte del norte; y si deja un largo resplandor anuncia desgracia.

¹²² Es interesante la comparación de la relación entre las piedras del rayo y los fragmentos meteóricos, con la existente entre las dos fuentes de la riqueza mineral para los *aymara*: el *ylla*: monedas coloniales atesoradas, "dinero del inka", o piedras en las que cayó un rayo; que se guardan en secreto, no se venden y son semillas del dinero y por otro lado el metal de las *chullpas*, los "tesoros o tapados" que es fuente no tanto del dinero acuñado sino de la riqueza de las vetas minerales (Harris 1987).

¹²³ Si bien Buckwalter (1995) afirma que éstos son objetos de poder (según él proporcionan fuerza en el manejo del hacha), no hace referencia a la restricción antes mencionada.

Nuestros interlocutores al hablar sobre los fenómenos meteóricos, sostienen muchas de las ideas que la literatura menciona para diversos grupos dentro de la región chaqueña. Así, los meteoritos son entendidos como estrellas que caen del cielo (*huaqajñi najñi*), su aparición anuncia lluvias o sequías importantes y en el caso de ser fenómenos especialmente notables, la muerte de algún *pi'xonaq*. Por otra parte, tal como ocurre para los *chiriguanos* (Lehmann-Nitsche 1924-25a), los mocovíes llaman *huaqajñi la'tec* (excremento de estrellas) a una variedad de pequeños hongos que son relacionados con los meteoritos.

La información más significativa y rica que hemos recogido no se refiere al meteoro, sino a los fragmentos meteóricos metálicos (los meteoritos), su naturaleza y propiedades. La idea recurrente es la de que estos fragmentos son la "suerte del paisano". Al impactar en la tierra se hunden y van volviendo a la superficie lentamente, para que aquel a quien están destinados, acabe encontrándolos¹²⁴. La posesión de uno de estos fragmentos confiere "suerte". Este término no debe pensarse en el sentido de "azar". El término *mocoví* correspondiente es *nqouagaxat*. La traducción literal del mismo es "su bendición material recibida". Está relacionado con términos como: *qouagaxanqachaqaic*, "bondadoso, dadivoso"; *nqouagaxa*, "su favor, bendición o privilegio recibido"; *nqouagaxain*, "ora"; *lqouagaxa*, "ofrenda". Se trata del beneficio que un poderoso otorga a una persona que ha sido elegida para recibirlo, que está destinada a esa bendición. Se dice que el meteorito al caer queda enterrado, y que tras "siete años" de ir subiendo lentamente desde las profundidades, llega a la superficie justo a tiempo para encontrarse con quien debía encontrarlo. El recibir este objeto, y el poder que contiene, es signo de la elección con la que esa persona se ve favorecida. La bendición específica que estos objetos encarnan es su capacidad de "engendrar" riqueza por el simple contacto (Mauss 1979 [1905])¹²⁵. Estos objetos no se venden, no se pueden robar, ni dar en préstamo, ya que representan dones hechos por los poderosos a seres humanos particulares, y transferir el objeto, la materialidad de este don, no transfiere sus virtudes fecundantes.

¹²⁴ Entre los *aymara*, los minerales llamativos grandes y especiales actúan como semillas (*llallawa*) que generan los minerales preciosos. Harris señala que existe gran relación entre la fecundidad de las cosechas, los rebaños y del dinero. (Harris 1987).

Gordillo (1999) menciona la idea de los "tapados" o tesoros que en ciertas noches se hacen visibles por una luz amarilla entre los tobas que trabajaban en los ingenios de Salta. Entre los *aymara*, es frecuente la mención de tesoros que suben a la superficie. Para apoderarse de ellos hay que sacrificar un ser humano. Según Harris, estos tesoros están relacionados con el orden prehispánico y natural (Harris 1987).

¹²⁵ Según Mauss, riqueza, honor, prestigio y autoridad son distintas manifestaciones de una misma realidad

La capacidad productora de riqueza de los fragmentos meteóricos es una manifestación del poder que los mismos confieren, como intermediarios de los "poderosos", a los humanos que los encuentran. Son comparados con el "oro", en el sentido de representar el brillo característico de las moradas y aspecto físico de los poderosos, y simultáneamente las riquezas fabulosas cuyo modelo, hoy día, son los bienes de los criollos.

Otra de las manifestaciones de este poder radica en las virtudes curativas asociadas a los meteoritos. Así por ejemplo, los hongos asociados a los meteoritos se utilizan para cicatrizar heridas. Esta última relación parece fundarse en el polvillo ocre que recubre a los hongos (el cual recuerda el óxido de las masas meteóricas metálicas¹²⁶). De hecho lo que se utiliza como cicatrizante es ese polvillo. Por otra parte, el tocar o frotar los fragmentos meteóricos transmite fuerza y resistencia.

La medalla Milagrosa

Marcos Gómez fue nombrado cacique en la Laguna de la Virgen, el 27 de Diciembre de 1992, tras una controvertida elección de la que participaron "350" aborígenes, organizada por el cura a cargo del Santuario, el Padre Mariano Kierniarski. Muerto Catán en el año 1974, el cacicazgo permaneció vacante por 18 años. Marcos es xprobablemente el último que ha pretendido llevar el título de cacique entre los *mocovíes*. Según su propio relato, cuando salía de su casa para ser investido cacique en el santuario, ataviado con plumas, encontró en el suelo un *nqolaq* muy especial. Se trataba de una imagen plateada, una medalla de la Virgen¹²⁷. Ésta, según cuenta Marcos, era algo enviado del cielo, un *nqolaq*, que Santos Gómez, su abuelo paterno, "encontró". Es un poder, una protección. De Santos pasó al padre de Marcos, Cirilo. Cuando murió, la medalla desapareció. Marcos se la encontró en el suelo, sobre el camino, cuando salía de su casa rumbo a la Laguna. Luego de la ceremonia, la clavó en una esquina del rancho. Cuando tiró abajo ese rancho por las reformas que estaba haciendo, quedó ahí, y se perdió entre los escombros. Alguien le sugirió que buscara entre ellos. Marcos dio sólo dos paladas y saco la medalla. Entonces, dice Marcos: "ahí creí". La medalla salió

¹²⁶ En *mocoví*, el término *iterañi* designa al óxido y también el hecho de enmohecerse. El término *ite* significa: se pudre, se descompone o envejece. Esto podría explicar el nombre de dichos hongos: *huaqajñi la'tec* (excremento de estrellas).

¹²⁷ Esta imagen se conoce en el ámbito católico con el nombre de "Medalla Milagrosa", se ha transformado en una importante devoción popular.

sin la cadena que tenía, porque así era como se le había aparecido a su abuelo al bajar del cielo. Es una protección, por eso el va sin miedo. En el anverso de la medalla hay grabados dos corazones, Marcos les pide a ellos (a los que llama Qota'olec –Dios- y María) y no le pasa nada.

Lagunas y túneles

Como indicamos anteriormente, en la región el agua subterránea está contaminada con arsénico y las napas potables son muy profundas. No hay vertientes naturales, ni ríos cercanos. De modo que el agua accesible es la que se junta en los bajos del terreno cuando llueve. Estos bajos reciben diversos nombres según su tamaño. Los pequeños suelen llamarse “represas” y “pozos” en el castellano regional. La mayor parte de ellos se secan luego de un tiempo de la última lluvia. Hay pocas aguadas permanentes. Eso las vuelve muy importantes, y su rol fue aún mayor en el pasado. Las lagunas, son bajos, en general con agua permanente, de cierta extensión.

Esta importancia como fuente de agua es sólo parte de su relevancia desde la perspectiva mocoví. Las lagunas son verdaderas puertas a las concepciones nativas sobre la topología del mundo.

En primera instancia su relación con el agua las vincula a la abundancia de alimentos y recursos. Además el agua es concebida como uno de los ámbitos especialmente habitados por seres poderosos, que en alguna medida explican el poder fecundante del lugar. Muchos seres poderosos mencionados por los mocovíes están vinculados al agua, desde el *veraic* o negrito del agua, común en Santa Fe (Gualdieri, Citro *et al.* 2006: 161), pero del que no hemos recogido menciones en el Chaco, hasta el *Nanaicalo* y el *Toroleta* mencionados en el relato de Justino y sobre los que volveremos.

Por otro lado, las lagunas, bajos y pozos están también asociados con lo subterráneo. Nuestros interlocutores se refieren a la Laguna de la Virgen y otros pozos similares como “ojos”, *nqote*. Este término es una metáfora para describir a estos espejos de agua como “ventanas” a través de las cuales algunos poderosos, especialmente el *Nanaicalo*, la dueña de las serpientes, vigilan u observan el mundo de los hombres. Algunos jóvenes nos contaban que “en el lugar donde se ven refucilos sin nubes ni lluvia es un ojo de la serpiente, del *Nanicalo*. Por él ve la serpiente, aunque esté lejos. Ella usa distintos ojos para ver. Cuando avanza la ciudad ella cambia de miraderos”.

Otros relatos vinculan a los “ojos” con una serie de galerías subterráneas por las cuales se desplazan los poderosos (especialmente el *Nanaicalo*), permitiéndoles esto llegar rápidamente de un lugar a otro. De este modo las lagunas son puertas de entrada a una serie interconectada de galerías y túneles que corren bajo la tierra, y que las conecta unas con otras.

Por otra parte, la relación que existe entre las lagunas y la lluvia, conecta a estos espacios acuáticos con lo celeste, que es visto como un espacio habitado por seres poderosos y, por ello, cargado de fecundidad y abundancia. Una de las principales ocupaciones del *pi'xonaq* y uno de sus más importantes poderes, es convocar la lluvia, cantando, danzando y fumando.

Árbol shamánico

Este árbol del mundo que conecta las diferentes capas y permitía en el tiempo originario ir de la capa media a la celeste, plena de abundancia, es hoy invisible para el común de la gente. Luego de que este árbol se rompió, son sólo los *pi'xonaq*, quienes pueden verlo y acceder por él al resto de las capas del mundo.

Uno de nuestros entrevistados, evangélico pero intensamente interesado por el shamanismo, nos relató la importancia de este árbol. Según él, los *pi'xonaq*, para iniciarse como tales, se acuestan junto a un árbol (un ombú) en el monte, que es la casa de los poderosos, junto al cual pasan largo tiempo. Van apareciendo distintos animales, que son poderosos, con los que hay que enfrentarse, para lo cual se requiere mucho coraje. Dentro o debajo del árbol hay una laguna grande y bajo ella “sótanos” con oro, símbolo de la abundancia y, por su resplandor, del poder que ésta tiene asociado. Ya hemos observado que el motivo de las moradas subterráneas y “de oro” de los seres subterráneos está muy presente.

Este árbol de iniciación shamánica es el equivalente mocoví al *nawe'`epaq* (árbol negro) de los tobas, descrito por Wright (1997). Éste surge también de una laguna, que está llena de yacarés y pirañas. Ascenderlo es la prueba iniciática característica del *pi'xonaq*. Hablando sobre *pi'xonaq* con jóvenes *mocovíes* de un barrio urbano, nos comentaban que cuando se juntan los *pi'xonaq* y *pi'xonaxa*, de noche, ascienden a enormes árboles caminando “de espaldas”. Se trata de personas de edad que no podrían trepar a un árbol en una situación corriente.

Según Wright, este árbol, al que se accede en el universo onírico, es la sede de “competencias shamánicas” en las que se busca aumentar el poder (*haloik*). El carácter onírico del árbol o de la experiencia shamánica del mismo es confirmado en el caso *mocoví* por el primer relato del que hablábamos, en el que se habla de “acostarse [a dormir]” bajo un árbol. El segundo comentario aludía a situaciones que muchas veces son ciertamente “competencias shamánicas”, demostraciones de poder que los *pi'xonaq* se hacen unos a otros.

El color negro del árbol shamánico toba, hace referencia a su potencia no-humana y asociada a la muerte. La fuente del poder del árbol estaría en los seres no-humanos, poderosos, que transitan su interior. En su copa el *pi'xonaq* o candidato a serlo puede encontrarse con seres del plano celeste, en cuyo caso adquiere la capacidad de desplazarse al supra y al inframundo. Con esto vemos que el árbol shamánico es también el árbol camino o nexo entre las capas del mundo. De hecho aunque “desde fuera” se lo ve como un árbol (se habla de un árbol hecho “de viento”), para quien asciende por él se trata de un camino. En esta perspectiva cobra otras resonancias la idea *mocoví*, ya mencionada, del *navic*, de la vida en general como camino, jalonado por hitos que son pactos que se van haciendo con las potencias. Estas ideas también sugieren un posible sentido asociado a la iniciación shamánica en el conocido relato *mocoví* de los hermanitos perdidos en el monte, quienes se suben a un árbol y más tarde se encuentran con una poderosa del monte, a la que derrotan y de la que nacen los perros con los que será cazado el fiandú mítico (lucha que se desarrolla con “armas” típicamente shamánicas).

En el caso del *nawe' epaq toba*, Wright (1997) menciona que muchas veces se lo describe como “hecho de viento”. Interlocutores *mocovíes* nos han hablado de que los remolinos de viento son la forma visible en la que se presentan una suerte de “túneles” o “caminos” que enlazan diferentes partes del mundo. Los *pi'xonaq* pueden “sentir” cuando están ante estos remolinos aunque no levanten tierra, y sean por ello invisibles. Son el equivalente superficial de los túneles que por debajo de la tierra se dice que enlazan las lagunas. Se refiere que a través de ellos los antiguos podían desplazarse rápidamente de un lugar a otro. Pero, es más interesante aún que Juan Carlos ..., joven maestro *mocoví*, interpreta que el árbol del mundo en sí, es un remolino “...”, porque está en el cielo-espacio exterior donde no hay polvo que lo haga evidente, se comunica a la tierra con “los planetas”. El propio movimiento de los planetas en torno al Sol, que refiere la astronomía académica, es pensado por Juan

Carlos como este “remolino”, que es el árbol del mundo. Así tenemos una confirmación más del cuidado que debe tenerse con una interpretación demasiado “literal” de imágenes como las del árbol del mundo, que las entiendan como “fotografías ingenuas” y no como lo que son: modelos de ciertos aspectos del mundo. Juan Carlos Martínez sugiere que el uso de la imagen del árbol está vinculada al hecho de que se trataba de un ser visible, cercano a la experiencia cotidiana de los antiguos, y que servía para expresar la idea de conexión. En este sentido este maestro se pregunta sobre las cosas que podría sugerir a la ciencia este modelo del mundo

El árbol shamánico toba se abre en Luna llena y en ese momento los muertos pueden visitar a los vivos (el árbol como puente). Esta idea, permite repensar el texto de Guevara sobre las almas que suben por el árbol del mundo a pescar. Dado que los muertos son seres poderosos, son parte de los entes que circulan por el árbol y constituyen la fuente de su poder.

Una versión que nos relatara Juan Carlos Martínez sobre el fin de la “era paradisiaca”, da cuenta de que aquellos seres que vivían en el *piguim*, bajaban a la tierra libremente por el árbol. Cuando este fue cortado, algunos de estos seres quedaron en la Tierra, y al alimentarse de alimentos terrestres, adquirieron “cuerpo”, y al hacerlo sus ojos se volvieron “humanos” y ya no pudieron ver el árbol, ni volver al *piguim*. Otros de estos seres quedaron en el cielo, y desde allí bajan a tomar un cuerpo cuando nace un niño. Al morir alguien en la tierra, su ser del *piguim*, liberado del cuerpo, vuelve a ver el árbol y puede retornar al cielo. El término que describiría a estos seres sin cuerpo “terrestre” es *lqi'i*¹²⁸, aunque explícitamente enfatizó que no se trataba de algo “religioso” o “espiritual” sino de el “ser de la vida”. Antes de que los primeros de estos seres quedaran atrapados en la Tierra, todos veían el árbol, porque “todos estaban muertos”. Según Juan Carlos, el *pi'xonaq* no ve por sí mismo estas realidades, sino que utiliza a sus auxiliares como “ojos”, él habla con los “espíritus de allá” que pueden ver.

Todo sugiere que tanto para tobas como para mocovíes hoy día el rol de conector, entre los planos, del árbol del mundo sólo puede experimentarse en el plano onírico o en el encuentro con lo poderoso, ya sea por la acción shamánica o por la manifestación de un poderoso, que reinaugura en un espacio-tiempo concentrado el modo de ser de los orígenes, es decir, deja al descubierto la estructura ontológicamente significativa del cosmos.

¹²⁸ Suele ser traducido como “alma, imagen, fantasma”.

El árbol del mundo es una imagen de los fundamentos ontológicos del mundo y las relaciones que lo gobiernan, especialmente la gestión del poder, la abundancia que le está asociada y la idea de conexión entre las diversas capas del mundo.

5.7 'Laua: el cielo en el suelo

Sol y Luna también, según los mocovíes, siguen sus caminos. Estos *navic*, o caminos, y sus hitos, juegan un importante rol en la determinación de marcas espacio-temporales en el "plano" terrestre del cosmos mocoví.

Entre los mocovíes Sol es un personaje femenino, y Luna masculino. El nombre recogido en nuestro trabajo de campo para la Sol es *Ra'aasa* (*Gdazoa* para Guevara (1969[1764])), y para el Luna, *Shiraigo* (*Cidiago* para (1969[1764])). Según el testimonio de Guevara, *Gdazoa*, el nombre de la Sol, significaría "compañera". Algunos testimonios tobas posteriores (Lehmann-Nitsche 1923) sugieren que la Sol es compañera de el Luna, pero el texto de Guevara no lo aclara y nuestros interlocutores mocovíes no lo expresan así. De hecho, menciones de Guevara (Lehmann-Nitsche 1927) y de nuestros propios entrevistados, sugieren que el Luna tiene por "amigas" o "compañeras" a las estrellas que a veces aparecen cerca de ella (anunciando luego su apartamiento una viudez en el pueblo). En el próximo capítulo analizaremos otros detalles de estos personajes, pero ahora nos centraremos en la forma en que configuran el espacio terrestre.

La idea de camino, es un concepto estructurante en el pensamiento mocoví, que actúa como en otros pueblos americanos como eje articulador de experiencias vitales, desde la propia biografía hasta la estructura del cosmos.

En este sentido debemos destacar que un detenido análisis de los términos utilizados para designar los "puntos cardinales", sugiere que es el "camino del Luna" el que sirve de patrón para determinarlos¹²⁹.

Se ha supuesto que el sistema cardinal mocoví se basa en el movimiento diurno del Sol, el movimiento del mismo determinaría los puntos cardinales Este y Oeste, y de ellos derivarían Norte y Sur. Pero el término para Este (*lqodoigue*) parece tener conexión con el término *lqodoc* que significa su fin, su destino, su muerte o su término. Mientras que el término para Oeste (*lauashigim*) tiene la terminación direccional (-

¹²⁹ Aunque algo más adelante discutiremos la idea de "puntos" cardinales en el caso mocoví.

shiguim) que significa elevarse. Esta estructura, dado lo preciso que es el idioma *mocoví* para indicar direcciones y posiciones en el espacio (Gualdieri 1998), nos obliga a descartar el movimiento diurno solar como fundamento de su sistema cardinal.

En otros grupos chaqueños como los wichí, se han encontrado sistemas de “orientación” en el “plano” terrestre basados en un eje conformado por el río Bermejo. Se trata de sistemas centrados en la posición del hablante, en los que se da cuenta de si los otros están abajo (río abajo) o arriba (río arriba) respecto a quien comunica la información (Braunstein 2006). Creemos que la existencia de sistemas basados en accidentes topográficos como éste, no invalidan la coexistencia de una dimensión astronómica, como lo muestra el trabajo de Álvaro Baquero con los Guahibo de la Orinoquia (Baquero 1989). De hecho, la particular orientación del curso del río Bermejo, es muy consecuente con uno de los ejes intercardinales que mencionaremos. El hábitat originario de los mocovíes, en las márgenes del Bermejo, hace posible que en sus orígenes su sistema de direcciones de referencia tuviera un vínculo con este curso de agua, pero no creemos que ello equivalga a descartar otras dimensiones. A partir del siglo XVIII el hábitat central mocoví se desplazó mucho más al sur, imposibilitando el contacto con el río Bermejo, y diluyendo su rol en el sistema de direcciones.

Más allá de esta posible incidencia del curso del río Bermejo en etapas tempranas de la conformación del sistema de direcciones de referencia, nuestro trabajo de campo nos ha llevado a pensar que el principio rector del sistema cardinal mocoví son las posiciones del Luna. Desde el punto de vista espacial las posiciones del Luna a lo largo de su ciclo mensual, forman un “camino” que corre de Oeste a Este. Esto es así debido a que al comienzo del ciclo de sus fases (primera visibilidad del creciente lunar), el Luna, al atardecer, se encuentra en el horizonte Oeste, mientras que hacia la plenitud del ciclo (Luna llena), al atardecer, lo observamos en el horizonte Este. El conjunto de estas posiciones es asociado al ciclo vital de un ser vivo:

Chicqochingui Shiraigo - noquiuetara'ic - looc Shiraigo - lodegaxat Shiraigo / qo'xoic / ime Shiraigo - Lauaic Shiraigo

Francisco comentaba estas “fases lunares” de la siguiente manera:

Ahí nació Luna – va aumentando- ya grandecito Luna- ya se completó Luna / se va completando / se terminó, se llena - empieza [recomienza el ciclo]

Algunos de los términos usados en esta serie según el diccionario de Buckwalter (1995) serían:

chicqochi'ñi: sale de tal lugar; *noquiquetec* se agranda, *noquiic* aumenta; *looc* medio grande; *lodegaxat* muy grande; *qo'xoic* viejo; *ime*: termina, muere; *qaica*: no está [cosa masculina]; *lauaic*: débil

En toda la serie parecen mezclarse caprichosamente referencias espaciales (oeste-este, "ahí nació"), referencias al tamaño ("aumentando", "grandecita"), a la edad ("viejo"), y a la vitalidad ("débil"). Creemos que es posible recuperar la lógica de la serie, pensándola como una serie de "poder", dónde los diversos aspectos mencionados son sólo indicadores del mismo. Esto se ve reforzado porque una situación similar puede observarse en las secuencias de edad, parentesco y generación que se hallan vinculadas a la secuencia de fases lunares, no sólo como símil metafórico, sino también por los vínculos comunes con la idea de fecundidad y abundancia. No se trata de una serie simplemente creciente en poder, sino que el poder crece hasta un máximo y luego decrece. Las series de poder y de parentesco o generación son un concepto muy utilizado por los mocovíes para estructurar la experiencia.

La estructura simbólica del ciclo lunar y sus asociaciones con Este y Oeste se adecuan correctamente a los significados de los términos mocovíes. Además, nuestros interlocutores al referirse a las fases de primera visibilidad del creciente lunar y del plenilunio, siempre las asocian a las posiciones del Luna en el horizonte al atardecer. De este modo Este y Oeste quedan vinculados al camino vital del Luna.

[Figura 12]

El término para Norte (*rapiguim*), está asociado al vocablo que designa al cielo (*piguim*) y por ello tiene claras connotaciones de elevación. Es yendo hacia el norte como se accede al cielo. Lehmann-Nitsche indica que para mocovíes (Lehmann-Nitsche 1924-25b) y tobas (Lehmann-Nitsche 1924-25c) el norte era una zona privilegiada, de la cual vendría "el verano y el calor", y por ello los muertos serían enterrados con la cabeza mirando hacia esa zona¹³⁰.

¹³⁰ Durante nuestro trabajo no hemos podido corroborar esto. Por el contrario, la práctica actual en el cementerio aborigen de Colonia Cacique Catán, es enterrar con la cabeza hacia el este (cosa observable y por otra parte manifestada por nuestros interlocutores). Pedro Balquinta, uno de los más

El término para Sur ('guiñi), se utiliza para referirse a algo que se derrumba o se cae. Podría parecer singular que en un pueblo del hemisferio sur, con el polo sur celeste elevado, fuera el término para norte el asociado al cielo y el término para sur el relacionado con caer. Pero creemos que en el caso del cosmos mocoví no hay que prestar atención a la posición del polo celeste, que para los mocovíes carece de relevancia. Como ya mencionamos el concepto relevante para los mocovíes es el de *camino*, como estructura organizadora de la experiencia. Y pensando en estos términos los *caminos* diarios de Sol, Luna y demás asterismos, los elevan en la bóveda celeste a medida que se mueven hacia el Norte y el camino de descenso implica un acercarse hacia el Sur.

[Figura 13]

Los mocovíes de estas comunidades hablan frecuentemente de la idea de que la Sol, al ponerse descende al inframundo, que es concebido como una región similar a la nuestra (Lehmann-Nitsche 1924-25c), lo cual hace probable que el punto de mayor "profundidad" de dicho camino sea percibido como orientado hacia el Sur. De este modo vemos que la mirada mocoví sobre Norte y Sur es coherente con una observación de los seres celestes como seres que tienen un camino vital que recorren de determinada manera, y Norte y Sur se constituyen en "polos" de un movimiento de acceso al supramundo o al inframundo respectivamente.

Por otra parte, el momento de mayor plenitud-poder del Luna (Luna llena) coincide con el momento en que al atardecer se observa a este astro en el horizonte Este, que es el horizonte por el cual reaparecen los astros importantes luego de su "desaparición" durante el ciclo diario (caso del Sol) o durante el ciclo anual (caso de las Pléyades), ciclos que, como referiremos en el capítulo siguiente, están vinculados a una renovación de la abundancia y el poder fecundante.

En este punto creemos conveniente ahondar en las concepciones mocovíes acerca de la estructura del "plano" terrestre. Nuestras propias ideas pueden llevarnos a pensar el sistema mocoví en términos de unas "direcciones cardinales" alternativas. Pero en este caso no parece tratarse de unos ejes norte-sur y este-oeste, concebidos como direcciones lineales, como rectas perpendiculares que se cortan y apuntan a

ancianos de la zona, asegura que los antiguos enterraban con la cabeza mirando al Este, para que la Sol alumbrara al muerto.

lugares precisos del horizonte. Los testimonios de los mocovíes de estas comunidades son coherentes con la idea de norte, sur, este y oeste concebidos como porciones del horizonte, "lados" del "cuadrado" que configura el plano terrestre. Así pues, las que tienen características de rectas direccionadas son las que unen las esquinas de este "cuadrado", vale decir las direcciones que nosotros solemos considerar intermedias: NE, SE, NO, SO. Esta idea de la importancia de un esquema cuadrangular del plano terrestre con sus diagonales como direcciones importantes es consistente con lo observado en otros pueblos americanos. La terminología mocoví para estas esquinas y sus respectivas direcciones es muy coherente con esta imagen. Cada vértice tiene dos nombres, cada uno de ellos lo presenta como el extremo de uno de los dos lados que se encuentran en dicha esquina. De este modo tenemos:

- *lqodoica'gue* es noreste y sureste, es decir alguna de las "esquinas" del lado este del mundo.
- *lauashiguima'gue* es noroeste o suroeste, es decir alguna de las "esquinas" del lado oeste del mundo.
- *guiñague* es sureste o suroeste, vale decir de alguna de las "esquinas" del lado sur del mundo.
- *rapiguima'gue* es noreste o noroeste, es decir alguna de las "esquinas" del lado norte del mundo.

Esta idea de las "diagonales" vuelve a reflejarse en el hecho de que la terminología para los vientos (*nonot*) los nombra con los términos señalados para las esquinas de las que provienen:

- *lqodoica'gue*: viento noreste o sureste.
- *lauashiguima'gue*: viento noroeste o suroeste.
- *guiñague*: viento del sureste o el suroeste.
- *rapiguima'gue* significa "hacia el norte".

Estas "esquinas" del mundo, están por otra parte vinculadas a los puntos extremos que la Sol alcanza sobre el horizonte a lo largo de su movimiento anual. Así, durante el solsticio de Junio (en fechas cercanas al 21 de ese mes) la Sol sale en una posición que está al norte del este, y se pone en una posición al norte del oeste. A

medida que transcurren los días, el punto de salida se acerca al Este y el de puesta al Oeste. El día del equinoccio de Septiembre (hacia el 21 de ese mes) la Sol sale por el Este y se pone por el Oeste. Con el transcurso del tiempo el punto de salida se desplaza hacia el sur del este, y el de puesta hacia el sur del oeste. Alcanzan una nueva posición extrema para el solsticio de Diciembre (para el 21 de ese mes). Luego de esto, las posiciones de salida y puesta comienzan a desplazarse hacia el norte, para volver a coincidir exactamente con el Este y el Oeste el día del equinoccio de Marzo (para el 21 de dicho mes). En los días siguientes los puntos de salida y puesta siguen desplazándose hacia el norte, hasta alcanzar nuevamente sus posiciones más meridionales en el solsticio de Junio. Este movimiento de vaivén de los puntos de salida y puesta de la Sol, es reconocido por los mocovíes, y sus extremos norte y sur (los solsticios) identificados en el tiempo y en el espacio. Es especialmente importante el extremo norte, que corresponde al momento del año en el que el recorrido diurno del sol es más pequeño, y por tanto la jornada de luz es más corta. Es como si la Sol se estuviera yendo hacia el inframundo, bajando hacia el sur. En el solsticio de Junio, ese irse de la Sol se interrumpe, y esta comienza a retornar al mundo de los hombres, “subiendo” hacia el Norte. De hecho el solsticio de Junio es conocido por los mocovíes como *dapilra'aasa* (*Ra'aasa*: la Sol), es decir “la vuelta de la Sol”.

[Figura 14]

Este patrón de “diagonales” es reforzado por los movimientos de la Vía Láctea. Durante una noche dada la Vía Láctea va cambiando de posición en el cielo, describiendo un patrón en forma de “x” cuyos extremos tocan el horizonte en posiciones próximas a las de salida y puesta del sol en los solsticios. El mismo patrón se repite si se observa la posición de la Vía Láctea a la misma hora durante el curso de un año.

Estas ideas acerca de la estructura del “plano” terrestre se encuentran vigentes entre nuestros interlocutores y constituyen el substrato sobre el cual es incorporado y reinterpretado el sistema occidental de organización del espacio con el que se hallan en interacción. Se trata de concepciones vivas, que se adaptan dinámicamente a esta situación. De hecho ellos utilizan el vocabulario castellano referente a las orientaciones espaciales con soltura. No obstante, la supervivencia de las lógicas tradicionales, muestra que más allá de los cambios en las formas externas, las estructuras de fondo poseen la suficiente plasticidad y vitalidad para adaptarse y reinterpretar los nuevos elementos.

5.8 Síntesis

En este capítulo trabajamos la idea de que el cosmos mocoví puede ser descrito como una *topología del poder*. Es decir, una geometría cualitativa que describe espacios deformables, que son “mapas” o “cartografías” de la distribución del poder, o *quesaxanaxa*. Un espacio como campo social, campo cuya “geometría”, esta modelada en buena parte por los capitales y trayectorias de quienes lo habitan, humanos y no-humanos.

Exploramos, siguiendo las ideas de Cordeu, las diferencias en estilos cosmovisionales que se asocian a diversas concepciones del poder. Establecimos para el caso mocoví, la relevancia de una concepción *dinafánica*, asociada a los aspectos dinámicos, fecundantes, a las capacidades de acción que encierra el concepto mocoví de *quesaxanaxa*. En este sentido los *encuentros*, son verdaderas unidades constitutivas del cosmos.

La discusión sobre lengua y evidencialidad estableció la radical relevancia del tipo de experiencia que se tiene de los hechos, diferenciando entre experiencias directas e indirectas. Abordamos los diversos generos discursivos mocovíes y su conexión con la evidencialidad. Nos ocupamos especialmente de las “*historias de y sobre los antiguos*”, y discutimos el rol de la edad, en el contexto de producción de estos discursos. También mencionamos las técnicas corporales y los vínculos con la corporalidad del discurso oral.

En nuestro recorrido por esta *topología del poder*, primero abordamos la imagen de un mundo de tres *pisos*, y la complejizamos, al precisar el carácter flexible de la “disposición” de estos “*pisos*”, introduciendo el concepto de “*capas*”.

El árbol del mundo, conexión entre estas tres *capas*, reveló tras el análisis su carácter de verdadero “modelo”. Además, mostramos que este universo está profusamente interconectado por una enmarañada red de túneles, de los cuales el árbol del mundo es sólo el más importante. Asociados a bajos y lagunas, a remolinos de tierra, a remolinos de agua, y aún completamente invisibles y sólo perceptibles por los *pi'xonaq*, estos túneles generan un universo poroso y muy dinámico.

Por último, analizamos la estructura del plano terrestre, y particularmente la forma en que los fenómenos astronómicos son utilizados para conformar sus sistema de direcciones de referencia.

Capítulo 6

Las riquezas del cielo

“Sostengo que el sentimiento religioso cósmico es la motivación más fuerte y noble para la investigación científica”

Albert Einstein
Ideas y Opiniones (1954)

“Hay un camino en lo alto, visible en los cielos transparentes, llamado la Vía Láctea, que resplandece con brillo propio. Los dioses van por ella a la morada del gran Tonante y su residencia real. [...] Allí los famosos y poderosos habitantes del cielo han sentado sus reales.”

Ovidio
Metamorfosis (siglo I)

Este capítulo se centra en el espacio celeste, o *piguim*. Siguiendo con lo planteado en el capítulo anterior, procuramos situarlo en el contexto de una verdadera *topología del poder*; simultáneamente buscamos mostrar el rol crucial que juega el cielo en las ideas mocovíes sobre la misma.

Comenzamos explorando los vínculos del cielo con la abundancia, la riqueza y la fecundidad, asociados al carácter preponderantemente femenino de sus habitantes.

Discutimos elementos imprescindibles de astronomía a ojo desnudo que son necesarios para el tratamiento del contenido del capítulo, especialmente los referidos a los movimientos de las estrellas, sol y luna. En ese sentido se discuten los conceptos de solsticios y equinoccios, salidas y puestas heliacales.

A continuación nos ocupamos de caracterizar a los asterismos mocovíes centrales y sus vínculos con el concepto de abundancia. En especial se aborda el rol central de la Vía Láctea.

Exploramos los asterismos asociados al aspecto celeste del árbol del mundo, y sus vínculos con la Vía Láctea para luego analizar con detalle algunos de los personajes centrales de entre las habitantes femeninas del cielo, como la madre del algarrobo, la mujer estrella, la Sol.

Estudiamos el sistema calendárico mocoví, discutiendo la forma en que los ciclos astronómicos son “construidos” y coordinados con otros ciclos naturales y los tiempos sociales propios, utilizando el concepto de sincronización. Analizamos el ciclo diario y el rol de sol y las estrellas en determinar sus particiones. Luego discutimos la forma en que las fases lunares ayudan a construir un ciclo “mensual”, y el rol del sol y las Pléyades en la construcción del ciclo anual.

En este contexto, analizamos en detalle el rol de las Pléyades en la astronomía nativa, y en especial el destacado lugar que los períodos de visibilidad e invisibilidad de estas estrellas juegan en el ciclo anual. En especial observaremos cómo un manejo borroso de los límites de estos fenómenos permite coordinar solsticios y visibilidad de las Pléyades, asociando ambos fenómenos a una renovación de la abundancia al comienzo del ciclo anual. Discutiremos para ello las variaciones debidas a diversos factores de las fechas de visibilidad de las Pléyades en el espacio y tiempos de presencia mocoví.

Por último, analizamos la estructura de los cataclismos cósmicos que aparecen en los relatos mocovíes, que actúan como válvulas de ajuste en las concepciones nativas de la historia. Vemos que no se trata de cosas sólo vinculadas al pasado lejano, sino que estas ideas son utilizadas para interpretar eventos de la historia reciente, y proyectar el futuro próximo, constituyéndose en el horizonte de posibilidades de la lucha por la autonomía.

6.1 Lo celeste en el cosmos mocoví

Como puede verse en el texto de Guevara (1969[1764]), y también en las referencias de Lehmann-Nitsche (1924-25b, 1927) y las de nuestro trabajo de campo, el cielo es un espacio muy importante para los mocovíes.

Como discutimos en el capítulo anterior, la palabra para cielo, *piguim*, y el término para norte, *rapiguim*, están conectados; y además el término que designa al sur (*'guiñi*) significa también “se derrumba” o “se cae”. De este modo el eje norte sur queda asociado a la idea de verticalidad. El *piguim*, el cielo, no es un ámbito infinitamente distante, sino relativamente cercano, al cual se podía acceder, al menos en el tiempo de los orígenes. Se trata de una región helada, asociada a la idea de un resplandor frío. El “dueño” de la región celeste es *Qota'a*, figura que fue elegida por los misioneros para

representar al dios cristiano. Los *mocovíes* poseían y aún poseen un gran conocimiento práctico del cielo nocturno. Utilizaban la posición de la Vía Láctea, las Nubes de Magallanes y las estrellas para orientarse y calcular el paso del tiempo durante la noche. También conocían la época del año en que se daba el orto helíaco¹³¹ de muchas estrellas, lo cual formaba parte de un sistema de signos, que incluían señales de la vegetación, la fauna, y eventos climáticos, con el que se definían las partes del ciclo anual. Como mencionamos en el capítulo anterior, el jesuita Guevara, señala, que según los *mocovíes*, el cielo es la morada de las almas (*lqui'i*):

“Los *mocovíes* fingían un árbol, que en su idioma llamaban *nalliagdigua*, de altura tan desmedida que llegaba desde la tierra al cielo. Por él, de rama en rama ganando siempre mayor elevación subían las almas a pescar en un río y lagunas muy grandes que abundaban de pescado regaladísimo.” (Guevara 1969[1764]: cap. XIV, 59)

Esta afirmación es sostenida hoy día por distintos interlocutores con los que hemos trabajado. La influencia del cristianismo en esta relación entre *piguim* y los muertos no es clara. Es cierto que el texto de Guevara destaca el hecho, y hasta es posible que lo hiciera con la intención de mostrar elementos de la “verdadera fe” que estaban presentes en los *mocovíes* antes de la llegada de los europeos. Pero no parece que se haya estimulado el rol del árbol del mundo en esta idea de las almas subiendo al cielo. En el capítulo anterior discutimos detalles acerca de la relación de los “espíritus”, el árbol del mundo y *piguim*.

Tanto para los *mocovíes* del siglo XVIII, como para los de la actualidad, los habitantes del plano celeste son seres poderosos, cuyo brillo es una manifestación visible de esta potencia. Según nos contara Marcos, “la gente del cielo baja cuando hay peligro, y buscan agua para el aborigen”. Es “gente rica” y que se distingue de los *mocovíes* por su poder. Como todo poderoso puede presentarse en múltiples formas, incluyendo formas humanas. Los habitantes de la tierra les temen, debido a su carácter excesivo, propio de su gran poder.

El nombre en *mocoví* para estrella es *huaqajñi*. Las estrellas son concebidas, según los testimonios etnográficos, como seres que suelen manifestarse en forma humana. Son mayoritariamente mujeres, lo cual, debido a la relación que los *mocovíes* establecen entre lo femenino y la fecundidad, vincula a las estrellas con la abundancia.

¹³¹ El orto helíaco es la primera aparición del astro en el horizonte Este, justo antes de la salida del Sol.

En este sentido cabe recordar el conocido motivo guaycurú de la llegada de las mujeres a la tierra desde el plano celeste. En nuestro trabajo de campo no hemos recogido versiones de este relato, ni ninguna referencia a un origen diferente de hombres y mujeres. En el capítulo anterior hemos discutido algunos relatos que conectan a los primeros seres humanos con *piguim*, pero no se trata del motivo recién mencionado.

Los vínculos con estas mujeres del cielo, hermosas y dadoras de abundantes alimentos y manufacturas, pero extrañas y peligrosas, son objeto de varios relatos. El más conocido en la región chaqueña, es el de la mujer estrella (Blixen 1991). De este relato si hay abundantes menciones entre la gente de las comunidades estudiadas.

6.2 El cielo a ojo desnudo

Al discutir la forma en que los mocovíes conceptualizan el espacio celeste, e incluso cuando hablamos de la forma en que fenómenos astronómicos son utilizados para estructurar el espacio terrestre, es necesario abordar algunos conceptos astronómicos clave. Fenómenos astronómicos como el solsticio y la “aparición” de ciertas estrellas, como las Pléyades, surgen persistentemente en el contexto de campo. Para comprender lo que implican debemos discutir la forma en la que estrellas, sol y luna y planetas se mueven para un observador situado en la Tierra.

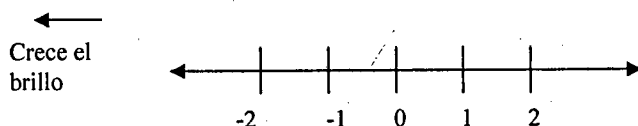
La bóveda celeste

La astronomía académica, al hablar del cielo desde la perspectiva de un observador situado en la Tierra, utiliza para describirlo la imagen de una enorme bóveda transparente, en la que estarían “pintadas” las estrellas. Esta “bóveda” sería la mitad superior de una esfera transparente (la *esfera celeste*), que estaría “cortada” por el disco imaginario formado por la Tierra. Al borde de contacto entre esfera celeste y el disco de la Tierra se lo llama *horizonte*. El punto más alto de la bóveda celeste, se conoce con el nombre de *zenit*, y su opuesto (el punto más “bajo” de la bóveda celeste) se conoce como *nadir*.

Magnitud aparente

En lo que sigue asumiremos que nuestro observador contempla el cielo sin utilizar instrumentos ópticos para aumentar su capacidad de visión (telescopios, binoculares, radiotelescopios, etc.). Este tipo de observaciones se conocen como *observaciones a ojo desnudo*. Para un observador en estas condiciones, una de las primeras cosas evidentes, es que no todas las estrellas brillan con la misma intensidad, ni tienen el mismo color.

La sensación de la intensidad con que parece brillar una estrella, tal como es vista desde la Tierra, se conoce en la astronomía académica con el nombre de *magnitud estelar aparente*. La escala de magnitudes estelares, que heredamos de la astronomía griega, tiene un valor de referencia (la magnitud 1) que los griegos asignaron a Sirio, una de las estrellas más brillantes del firmamento. A medida que nos movemos hacia estrellas más débiles, su magnitud aumenta, de modo que las estrellas de magnitud 2 son menos brillantes que las de magnitud 1. Por otra parte, como existen astros que, vistos desde la Tierra, son más brillantes que la estrella Sirio, a ellos se les asignan magnitudes negativas. En ese caso, cuanto “más negativa” es la magnitud, tanto más brilla el astro.



En el cielo nocturno pueden verse simultáneamente unas 10 estrellas de primera magnitud.

Magnitud aparente límite (MALE)

Dadas unas ciertas condiciones de observación, se conoce con el nombre de Magnitud Aparente Límite (MALE) a la magnitud de la estrella de menor brillo que es posible ver a ojo desnudo. Este valor varía debido a diversos factores. Uno de los más importantes es la contaminación atmosférica. Las partículas en suspensión en la atmósfera refractan la luz de las estrellas y reducen notablemente el número de estrellas

visibles. Este efecto se incrementa en combinación con la contaminación lumínica, es decir el exceso de iluminación artificial de las ciudades.

En un cielo excepcional la MALE puede ser de magnitud 8 (caso en el cual podemos ver en el cielo unas 3000 estrellas); en un cielo oscuro estamos hablando de magnitud 7 (en ese caso son visibles en el cielo unas 1000 estrellas); y en el cielo de una ciudad se trata de magnitud 4 o menor (200 estrellas o menos)¹³².

Este es un punto muy relevante para nuestro trabajo, debido a que la percepción del cielo nocturno varía mucho si uno puede ver 3000 estrellas o menos de 100. Muchos de los investigadores que trabajamos en estas temáticas vivimos y formamos nuestros hábitos en ciudades con cielos muy pobres en estrellas, cielos que hay que esforzarse por ver, tapados por los edificios, u opacados por las luminarias públicas. Pero muchas sociedades están en contacto con cielos más ricos en estrellas, y especialmente en zonas de brillo difuso, debido a atmósferas menos contaminadas y a la ausencia de iluminación artificial nocturna. Los cielos, en estos contextos se imponen, debido al enorme brillo de las estrellas en una noche profundamente oscura. En especial es de destacar que esta oscuridad resalta las zonas de brillo difuso que conforman la Vía Láctea, y gracias a ellas por contraste se observan las manchas oscuras dentro de la Vía Láctea que tienen un rol de primer orden en muchas astronomías. En el caso mocoví esto es especialmente importante, ya que uno de los principales rasgos del cielo que allí se observan es una enorme serie de manchas oscuras de la Vía Láctea¹³³, muy evidentes en los cielos rurales del Chaco, pero imposibles de captar en pueblos o ciudades.

Movimiento diurno

Si el observador presta atención a la bóveda celeste a lo largo del día, verá que la altura del sol en el cielo va variando. Si observa el cielo durante la noche, el efecto será más notable, puesto que todas las estrellas parecen seguir el mismo patrón de movimiento. Ello sugiere la sensación de que la bóveda celeste gira en torno a un eje, que la atraviesa por dos puntos, a los que se llama *polos celestes*. Para un observador en el hemisferio sur, el *polo celeste sur* se encuentra elevado por encima del horizonte (y el norte es invisible por estar debajo del mismo). De hecho, la altura a la que se eleva dicho polo respecto al horizonte es equivalente a la latitud del observador. Por ello, para

¹³² En el caso de las grandes ciudades puede ser mucho menos aún.

¹³³ Que configuran el *Mañic*, o dueño de los ñandúes.

un observador en el Chaco, el polo celeste sur esta elevado unos 26° por encima del horizonte. Las estrellas, el sol, la luna, y los planetas repetirán este movimiento de este a oeste, que se llama *movimiento diurno*.

[Figura 14]

Para una dada latitud, hay estrellas que, por su cercanía al polo celeste elevado, nunca salen ni se ponen, ya que el arco de su giro no las lleva jamás por debajo del horizonte. Se las conoce como *estrellas circumpolares*. Otras estrellas jamás son visibles desde dicha latitud, ya que están demasiado próximas al polo celeste opuesto, y el movimiento diurno jamás las lleva por encima del horizonte de esos lugares. El resto de las estrellas, al igual que el sol y la luna, saldrán por algún punto de la zona oriental del horizonte, se elevarán hasta alcanzar una altura máxima, para luego ponerse en algún punto del horizonte occidental.

Movimiento anual del sol

Además del movimiento diurno mencionado (reflejo de la rotación terrestre) el sol tiene otro movimiento, que lo diferencia del resto de las estrellas. Se lo llama *movimiento anual*, y es el reflejo del hecho de que la Tierra orbita alrededor del sol. Este movimiento hace que el sol se desplace en sentido inverso al movimiento diurno (es decir lo lleva de Oeste a Este), respecto a las estrellas. El efecto global es que, además de salir y ponerse todos los días, el sol se va retrasando respecto a las estrellas, a razón aproximadamente de 1° por día. Por esa razón si en un cierto momento del año el sol salía junto a un cierto grupo de estrellas (que debido a ello no podían verse), lentamente va saliendo cada vez más tarde que las mismas, con lo cual las estrellas que antes eran invisibles por estar sobre el horizonte junto con el sol (de día), ahora se hacen visibles. Al cabo de un año el sol volverá a salir junto al mismo grupo de estrellas. El movimiento anual hace que el sol recorra el fondo de estrellas a lo largo de una curva llamada *eclíptica*, inclinada unos 23° respecto al ecuador celeste, que es la proyección en el cielo del ecuador de la tierra. Esta curva es el reflejo de la órbita de la Tierra en torno al sol. Las estrellas que el sol atraviesa a lo largo de este recorrido, o que están cercanas, han sido muy relevantes en numerosas culturas; nuestras propias constelaciones zodiacales son grupos de estrellas de estas características.

La luna y los planetas se desplazan por zonas del cielo muy próximas a la eclíptica¹³⁴. Aunque debido a las velocidades relativas de la Tierra y estos cuerpos, desde nuestro planeta estos se mueven a lo largo del tiempo en trayectorias que pueden presentar “lazos” o “bucles”. No hay menciones en los cronistas o las etnografías previas, ni hemos recogido en nuestro trabajo de campo, nombres para otros planetas a excepción de Venus, que será tratado más adelante en este capítulo. Pero hay evidencias de que los mocovíes prestan atención a los peculiares movimientos de estos astros. Se habla de “estrella que se mueve” o *latantec*, destacando un movimiento diferente al del conjunto de las estrellas.

Solsticios y equinoccios

El movimiento anual genera que, a diferencia de lo que le ocurre a las estrellas, el sol no salga todos los días del año por el mismo punto del horizonte, lo mismo ocurre con la luna. De hecho el sol sale exactamente por el punto cardinal Este tan sólo dos días al año, durante los *equinoccios*. El resto del año su punto de salida se va moviendo lentamente. Si tomamos como punto de partida el *equinoccio de Marzo* y observamos desde nuestro hemisferio, veremos que el punto de salida se desplaza primero hacia el norte, hasta llegar a una posición extrema (*solsticio de Junio*). Luego retorna, para coincidir nuevamente con el Este en el *equinoccio de Septiembre*. Finalmente comienza a desplazarse hacia el sur hasta otra posición extrema (*solsticio de Diciembre*), para retornar nuevamente al Este en el *equinoccio de Marzo*. Solsticios y equinoccios han tenido gran importancia, por sus vínculos con las estaciones, la cantidad de horas de luz del día, y las posiciones del sol sobre el horizonte. En especial los solsticios son particularmente fáciles de señalar, porque en sus proximidades la velocidad con la que el sol cambia su posición de salida cada día, es menor. Por otra parte están vinculados a la mayor (en nuestro hemisferio solsticio de Diciembre) y la menor (en nuestro hemisferio solsticio de Junio) duración de la jornada diurna, hecho relacionado con el mayor o menor tamaño del arco de círculo que en cada uno de esos días el sol describe en su camino por encima del horizonte.

¹³⁴ Ello se debe a que la mayoría de los planetas del sistema solar (incluyendo a la Tierra y a todos los planetas fácilmente identificables a ojo desnudo) se mueven entorno al sol en planos muy similares. Por ello la eclíptica, que es el reflejo visto desde la Tierra de su órbita alrededor del sol, es aproximadamente la curva en torno a la cual se desplazan la luna y los planetas.

[Figura 16]

Salida y puesta helíacas de un astro

Como ya indicáramos, hay períodos de invisibilidad y períodos de visibilidad de los distintos grupos de estrellas, debidos al movimiento anual del sol. El último día en que una estrella es visible, en el horizonte occidental, poniéndose poco después del sol, se conoce como “*Ocaso heliaco*” o “*Puesta heliaca*”. Como el sol va retrocediendo debido al movimiento anual, al día siguiente la estrella y el sol se pondrán juntos, y la estrella no será visible durante algún tiempo, puesto que estará sobre el horizonte durante el lapso en que también lo está el sol. Luego de un tiempo, la estrella comienza a salir antes que el sol, y llega un momento, que varía según el brillo de la estrella en cuestión (su magnitud), en que la distancia por debajo del horizonte a la que se encuentra el sol (*arcus visionis*¹³⁵) y la altura de la estrella sobre el horizonte (*altura crítica*) son lo suficientemente grandes como para que la estrella vuelva a ser visible. El primer día que la estrella vuelve a hacerse visible, al salir poco antes que el sol, en el horizonte oriental, se conoce como “*Orto heliaco*” o “*Salida heliaca*”. A partir de ese día la estrella es visible durante cada noche por un período cada vez más prolongado, antes del amanecer.

[Figura 17 y 18]

Muchas culturas estudiadas prestan atención a la salida y/o puesta heliaca de diversos grupos de estrellas. De hecho es un tipo de observaciones que, como lo señalara Anthony Aveni (1981), son particularmente propias de las astronomías de sociedades que ocupan *latitudes intermedias*, es decir ubicadas entre los círculos polares (23° 27' Norte y Sur) y los trópicos (66° 33' Norte y Sur)¹³⁶. Hay diversos principios que pueden estar por detrás de la selección de unas estrellas u otras para ser observadas en estas condiciones. Hay un grupo estelar que ha merecido una gran atención por varias razones: se trata del grupo conocido en la astronomía académica como las Pléyades. De entre las múltiples razones que lo hacen tan interesante, una muy

¹³⁵ Esta definición de *arcus visionis* es la de Ptolomeo y la usada por el software utilizado en esta tesis (siguiendo a Karl Schoch), Bradley Schaefer y otros usan una definición en la que el *arcus visionis* es la suma de la altura crítica y la distancia entre el sol y el horizonte (Robinson 2007: 21)

¹³⁶ En latitudes intertropicales, para las cuales existen dos días al año en los cuales el sol pasa justo por sobre la cabeza del observador – punto llamado zenit-, es muy importante la observación de los pasajes cenitales de diversos astros.

importante es el hecho de encontrarse próximo a la eclíptica (la zona del cielo recorrida por el sol), no sólo eso, sino que está ubicado en una zona del cielo próxima, aunque no exactamente coincidente, con aquella en la que se encuentra el sol durante el solsticio de Junio¹³⁷. Ello significa que este grupo de estrellas tiene su orto heliaco en fechas cercanas al solsticio de Junio. En ese sentido, se halla en relación de oposición con otras estrellas frecuentemente mencionadas, las vinculadas a la región correspondiente a la constelación europea de Escorpio. Estas están próximas a las posiciones del sol durante el solsticio de Diciembre¹³⁸. Ello provoca que estos grupos de estrellas estén en una relación de oposición en cuanto a su posición en el cielo. De modo que cuando uno de estos grupos sale, el otro se pone; o cuando uno está sobre el horizonte en su posición más alta durante una noche, el otro está bajo el horizonte en su posición más baja.

6.3 Nubes, lluvia y otros aires

Piguim, la capa superior del cosmos, comienza poco más allá de la copa de los árboles. Es por ello, que los fenómenos que nosotros llamaríamos atmosféricos son parte integrante de este territorio. Asimismo este hecho genera estrechas relaciones entre el mundo “estelar” y fenómenos de vital importancia como nubes, lluvia y vientos.

Si bien no hay registros entre los mocovíes de un cielo dividido en un cierto número específico de capas, como sí ocurre entre algunos guaycurúes (Idoyaga Molina 1989), está claro que la región ocupada por nubes y vientos tiene sus especificidades.

El viento (nonot) está calificado en primera instancia por su lugar de procedencia, como hemos visto en el capítulo anterior. Un importante viento que no mencionamos anteriormente es el viento “del norte” (*huaquiaxaic*). Según el diccionario de Buckwalter (1995) se trataría de un viento “del norte”, pero en nuestro trabajo de campo hemos recogido muchas referencias a que se trata de un viento “cruzado”, es decir de las “esquinas” noreste o noroeste. Vemos aquí la importancia de las diferencias en las direcciones de referencia entre blancos y mocovíes. El nombre de este peculiar viento es el término asociado para designar al “peludo” (*Chaetophractus villosus*). La asociación parece deberse a una comparación entre el ruido que hace este animal al

¹³⁷ Una declinación de unos 24° sur (el sol en el solsticio de Junio tiene una declinación de unos 23° 27')

¹³⁸ La estrella más brillante de Escorpio, Antares, tiene una declinación de unos 26° N, y el sol en el solsticio de Diciembre tiene una declinación de unos 23° 27' N.

cavar su madriguera, y el producido por este viento, del que se dice también que arrastra mucho polvo.

Una particular manifestación ventosa es el *la'taxanaxa*, torbellino o tornado. Se trata tanto de tornados en el sentido que da al término la meteorología académica, como de los más modestos pero no menos sugestivos torbellinos de polvo que suelen denominarse también “demonios de polvo”. La gente, como ya hemos visto, los asocian a túneles que comunican diferentes partes del cosmos. Se trataría de la manifestación visible de las bocas o entradas de dichos túneles. Poderosos, particularmente los asociados al agua como el *Nanaicalo*, suelen generar despliegues de poder que incluyen torbellinos de este estilo, e incluso variantes del mismo similares a una tromba marina, que se ocasionarían cuando uno de estos seres se alza desde, por ejemplo, el interior de una laguna. En ese caso el viento lleva agua e incluso caracoles.

Ya hemos discutido la importancia que tenía, en el contexto de la escasez de agua en esta zona del Chaco, la capacidad de los *pi'xonaq* para provocar la lluvia (*yaxat*). Esta capacidad implica tratos con alguno de los poderosos asociados al agua, como el *nanaicalo*, o el Toro leta'a. La comunicación con los mismos implica el consumo de tabaco (*koro* o *pa'a*), la danza y los cantos.

Los truenos (*soxonaxa*) y rayos (*nqai'legaxa*) son también manifestaciones potentes. Según Buckwalter, el término *Soxonaxa* designa al poderoso de forma animal que produce el trueno, un motivo muy común en la región chaqueña (Cordeu 2000). Por otra parte, en el capítulo anterior hemos mencionado el rol de las “piedras del trueno” (*soxonaxa naqa'*) en la producción de lluvia.

Un relato que nos fue referido en diversas oportunidades, dice que en el viento hay tres seres antropomorfos desnudos, los *shiguac*. Estos huyen del rayo, que los persigue, y para esconderse se introducen en el interior de los árboles. Sería esa la razón de que los rayos caigan preferencialmente sobre estos. Los hombres deben evitar salir desnudos durante una tormenta, justamente para no ser confundidos.

Un relato que tiene vínculos con el anterior, es el del rayo y el mosquito. En este se cuenta que el mosquito había pintado su casa de un vivo color rojo (obtenido de la sangre humana). El rayo, deseoso de pintar también su morada, interroga al mosquito sobre la fuente del pigmento. Éste, temeroso de que el rayo acabara con su fuente de alimento, lo engañó diciéndole que obtenía el color rojo de los frutos del quebracho colorado. De esta forma se explicaría los mocovíes, la supuesta predilección que los rayos tienen por caer en este tipo de árboles.

En cuanto al arco iris, Lehmann-Nitsche (1924-25d) apunta que para los vilelas se trataría de una enorme serpiente (originalmente un aborigen), y que para los *tobas* señalarlo trae la muerte (Lehmann-Nitsche 1924-25c). Los mocovíes con los que hemos trabajado, relatan que el arco iris recibe el nombre de *qoñi'gue*. Sería producido por el jefe (*cotró*) de las hormigas (*chinaq*), identificado con lo que nosotros llamaríamos la "reina de la colonia". Como en las versiones recogidas por otros autores, señalarlo traería la pérdida del dedo. Según lo comentado en el capítulo anterior, Lévi-Strauss (1996[1964]: 244-245) notó que existe una relación de oposición entre arco iris y Vía Láctea, equivalente a la existente entre muerte y vida, que podría estar detrás del temor a señalar al arco iris y simultáneamente el uso frecuente de la observación de las posiciones de la Vía Láctea para determinar el tiempo, y para orientarse.

Buenaventura Terán (1998a: 251-252) ha señalado la existencia de una serie de relatos referidos al clima y el tiempo en vinculación con los orígenes del mundo. Según estos, el clima original era uniforme, siempre frío y con heladas (como el clima que se asigna a la región celeste). Los animales del polo asociado al agua y el frío (el pato sirirí, la nutria y el yacaré), liderados por la gallareta estaban conformes con ello. Pero otro grupo de animales (el matabo, la culebra verde, el jote de cabeza negra, el águila y el jote de cabeza colorada), vinculados al calor y liderados por *Qaqare*, el carancho, pidió al dueño del cielo *Qota'a* que interviniera y modificara la situación. Ello habría llevado al clima actual que oscila entre el frío del invierno y el verano caluroso. Por otra parte habría dos tipos de nubes, las que corren muy rápido y son arreadas por el "peludo", y las que van más lentas y pastorea la culebra verde.

6.4 Asterismos mocovíes

Muchos asterismos¹³⁹ que los mocovíes identifican en el cielo están también vinculados a esta la idea de la abundancia que reinaría en *piguim*, la capa celeste del mundo (Giménez Benítez, López *et al.* 2002). Describiremos los principales asterismos

¹³⁹ Se llama asterismo a un rasgo o conjunto de rasgos que algún grupo humano identifica en el cielo. Pude tratarse de estrellas, grupos de estrellas, manchas brillantes, manchas oscuras, o combinaciones de estos u otros rasgos. Lo que solemos denominar constelaciones es un tipo particular de asterismos.

que los mocovíes de las comunidades estudiadas reconocen en el cielo, resaltando el vínculo que establecen entre ellos y los conceptos de abundancia y fecundidad¹⁴⁰:

Sol y Luna

Respecto al Sol y la Luna, tal como ya lo afirmaba el Padre Guevara (1969[1764]), para los mocovíes el primer astro era mujer y el segundo hombre. Los nombres recogidos para el Sol son *Ra'aasa* (*gdazoa* para Guevara), y para la Luna *Shiraigo* (*cidiago* para Guevara).

Respecto a los eclipses de Sol, es para nuestros informantes conocido el que el Luna obscurece al Sol, *napál chiguiñi* (*napalaxa* es oscuridad (Buckwalter 1995)). El término *napál chiguiñi* también se utiliza con el significado de anochece. Por otro lado, la palabra *napal* designa al muerto, y la partícula *-pal* está asociada a la idea de borrar (Buckwalter 1995). El evento se describe como un choque, nuestros informantes nos dan para ello, los términos *nachiguit*, *nashta* y *valata*. La palabra *naqachiguit* significa "se reúne con otro", mientras que el término *natot* sería "le ataca" (Buckwalter 1995). En estas ocasiones los antiguos mocovíes golpeaban objetos y a los perros, y cantaban para que cesara el eclipse¹⁴¹. Sobre los eclipses de Luna, recogimos el testimonio de que un "diablo" (*naiapek*) intenta devorarla, consistente con ideas similares en otros grupos similares, y en las etnografías mocovíes previas (Lehmann-Nitsche 1924-25b).

En otra sección de este capítulo, referiremos el rol asignado al sol por los mocovíes, quienes parecen haberla considerado como "nuestra madre". El caso de la Luna es especialmente interesante. De forma análoga a lo encontrado por Idoyaga Molina entre pilagás (Idoyaga Molina 2008), y Cecilia Gómez (2006) entre toba-pilagás, el Luna es asociado por los mocovíes con el ciclo menstrual femenino. En especial, la menarca de las jóvenes es comprendida como la consecuencia de su desfloramiento por el Luna. En vista de las complejas implicaciones de los fluidos corporales en las concepciones guaycurúes del cuerpo, y en especial el rol de la sangre en el proceso de gestación (Tola 2004, 2007, 2007-2008, 2008), este rol de iniciador a la vida adulta del Luna es de gran importancia. Durante el período de reclusión tradicionalmente asociado a la menarca, se le enseñaban a la joven las tareas vinculadas

¹⁴⁰ Dejaremos para la última sección del capítulo el análisis de un asterismo de especial importancia, las Pléyades.

¹⁴¹ Al igual que otros pueblos de América y el mundo.

al tejido¹⁴². Hoy día la práctica es poco frecuente en su forma sistemática, y en general las ancianas se quejan de lo poco concientes que son las jóvenes actuales de su importancia. Pero, pese a ello, subsisten en lo cotidiano las prevenciones sobre el contacto de la mujer menstruante con el agua, y las restricciones impuestas a su dieta.

Ya hemos señalado la forma en que *Nanaicalo*, dueño de los espejos de agua, suele reaccionar violentamente ante la violación del espacio de pozos y lagunas por una mujer menstruante.

Las Nubes de Magallanes

Las Nubes de Magallanes se ven como dos extensas manchas blanquecinas en el cielo nocturno del Hemisferio Sur. Son dos galaxias irregulares satélites de nuestra propia galaxia. En cielos oscuros son fácilmente reconocibles, y por su cercanía al polo sur celeste son circumpolares en la latitud del sur del Chaco

Son varias las interpretaciones que sobre este asterismo se han recogido entre los mocovíes.

- Como pozos de Agua: En esta versión (la más difundida), se identifican con dos pozos para sacar agua (*Temal*). Según muchos de los mocovíes con los que hemos trabajados, en el tiempo de los antiguos ocurrió una gran sequía, no llovía, y los pozos no tenían agua. Entonces un aborigen se acercó a los *Temal* y allí obtuvo agua.
- Como Pisaderos de algarroba: en esta interpretación las Nubes de Magallanes serían un pisadero de algarrobas, y su color blanquecino se debería a la "harina" de algarroba. Es una versión que también hemos escuchado durante nuestro trabajo de campo.
- Como ollas: serían unas enormes ollas donde comieron los aborígenes. Se trata de una versión de la que hemos obtenido pocos testimonios.
- Como camélidos: Según Lehmann-Nitsche (1924-25b) la Nube Mayor sería un guanaco, cuyo nombre en *mocoví* sería *ilo*, (pero según los diccionarios recientes

¹⁴² Para la primera mitad del siglo XX esta enseñanza estaba ya más ligada a aprender a "remendar" ropa criolla que a confeccionar algún tipo de tejido tradicional.

(Buckwalter 1995) *ilo* designa a un animal doméstico en general, y el término para guanaco es *naueenec*) y la Nube Menor sería una vicuña, *kagretá* en *mocoví*, según este autor (según Buckwalter: *nauaanaxanaxa*).

[Figura 19]

Los Cercos:

Con el término cerco (*qo'parit* en *moqoit*) se designa un corral circular de palo a pique. Según Lehmann-Nitsche (1924-25a), quien se refiere a asterismos similares entre los chiriguano, estos cercos representarían terreno desmontado y cercado para el cultivo de roza. Este autor no identifica constelaciones relacionadas con este concepto entre los mocovíes u otras etnias guaycurúes¹⁴³. Nosotros hemos podido encontrar dos entre los mocovíes. Así por ejemplo, el "Corral del Mataco": *qo'parit natogonai*, que parece corresponder a nuestra constelación de Corona Borealis. El *natogonai* (mataco o armadillo) es el "primer millonario", alusión al hecho de que poseía un cercado con hacienda. Ésta sería fruto de su trabajo como "médico". [Figura 21]

Por otra parte (Laucachy 1974) habla de la presencia entre los mocovíes del Suroeste chaqueño de cercos de palo a pique alrededor de los trojes utilizados para conservar las parvas de algarroba para la época de escasez. Es interesante que la mención sea, para el área de nuestro estudio, en el período de principios del siglo XX.

Las aves del cielo

El robo del fuego:

Existe un relato sobre la forma en que los humanos obtuvieron por primera vez el fuego, cuyo protagonista es un ave rapaz-carroñera que varía según las versiones. En algunas ocasiones se trata del carancho (*Qaqare*), en otras del jote de cabeza colorada (*Pohe*) y aún en un tercer grupo puede tratarse del jote de cabeza negra (*Ratecsan*). En ambos casos, el protagonista es hoy identificado en el cielo en la forma de una brillante estrella roja. La mayoría de las veces se lo vincula con la estrella Antares, en la constelación de Escorpio. Pero también suelen ser identificado con otra brillante

¹⁴³ Pero sí entre los chiriguano: un "cerco del zorro" y un "cerco del tapir" (Lehmann-Nitsche 1924-25 a).

estrella roja: Aldebarán en la constelación de Tauro. De hecho creemos que lo importante es que se trata de una estrella roja muy brillante, y que según la hora de la noche y la época del año se selecciona la que sea visible.

Qaqare, el Carancho es, en la mayor parte de las versiones mocovíes, el protagonista del importante relato del robo del fuego. En éste el *Qaqare*, por medio de un engaño, roba a la "jefa del monte" unos tizones encendidos, sale volando y al escapar golpea los tizones entre sí y va incendiando el monte, hasta que se queda sin fuego. Los *mocovíes* recogiendo brazas del incendio consiguen el fuego y por ello comen carne cocida, y los animales carne cruda.

Según indica Lehmann-Nitsche (1924-25d), los vilelas de la reducción de Quitilipi (donde están muy mezclados con mocovíes) tienen una estrella o constelación del carancho, *yajtaléi*, que él sugiere que podría ser el águila de los *tobas*, *yanegraló*, a la cual cree identificar con la estrella α Eridani.

Pohe o *Pirai*, es el nombre mocoví del jote de cabeza colorada¹⁴⁴. Se trata de un ave carroñera que también puede alimentarse de pequeñas presas vivas y de la que los mocovíes dicen que planea de día y come sólo víboras. Además de ocupar en algunas versiones el rol de protagonista del robo del fuego, según otros relatos el *Pohe* sería el primero de los exploradores enviados por *Qota'a* luego del diluvio que es uno de los cataclismos que han destruido al mundo en los relatos mocovíes, y del que hablaremos a continuación.¹⁴⁵

[Figura 20]

El Cuervo y el diluvio

El término *ratecsan* designa al "cuervo" o jote negro (*Coragyps atratus*). Para algunos de nuestros informantes, sería el *Ratecsan* (y no el *Qaqare* ni el *Pohe*) el protagonista de la historia del robo del fuego, lo cual es mencionado también por Lehman-Nitsche (1927)¹⁴⁶. Pero es más frecuente que se lo asocie a la historia del

¹⁴⁴ *Cathartes aura*.

¹⁴⁵ Sobre este diluvio, debido al cual acaba el mundo anterior al actual, hay versiones en las que el protagonista es *Qota'a* bajo la forma de un perro flaco y enfermo que visita a los hombres (en una versión toba el héroe cultural *Azin* es el protagonista (Wilbert y Simmoneau 1988), quienes lo desprecian, atrayéndose su ira).

¹⁴⁶ Lehmann-Nitsche (1927) también lo menciona.

diluvio¹⁴⁷.

La mariposa (*Pare*):

Este asterismo en forma de rombo, nos muestra a una mariposa, y esta formado principalmente por las estrellas κ y δ de Vela, y ϵ y ι de Carina. Se trata de una de las “falsas cruces del sur” de la astronomía occidental.

[Figura 22]

El algarrobo viejo

Marcos, y especialmente su hermano Francisco, nos relataron en repetidas oportunidades un relato referido al “algarrobo viejo, antiguo o grande” (*Mapiqo'xoic*) relacionado con la abundancia de bienes. La historia es mencionada como “La historia de la seña”. En ella se cuenta que los *mocovíes* van retirando los bienes que aparecen (marcados con “señas” que indican qué se puede tomar) junto al árbol en cuestión y los reparten equitativamente. Esta situación paradisíaca se interrumpe cuando se llevan más de lo debido. Aquí transcribimos una de las versiones más completas:

“Porque dice: más antes, le dieron la riqueza a los hermanos aborígenes. Bueno, tal día, dice, dos hermanos anduvieron en el monte. Encontraron una tela, que está ahí...y se ve la seña. Dice: Bueno, esa seña, tiene que cortar, por día, y reparte todos los hermanos...[...] Bueno, la tela,...al otro día dice que se fueron los dos hermanos, encontraron otra vez ese completo. Pero siempre la marca tiene, tiene que llevar [sólo] un pedazo...al otro día dice que va, dice que llegaron otra vez. Y le dieron, porque son muchos,...y la gente pedía: ‘por qué no bajamos todo y con ese se tapamo?’, ‘¡Pero, no!’, dice uno que esta haciendo fuerza [para] que no la toquen. El siguiente día dice que ya es dinero,...pero los antiguos no conocen lo que es la plata. Llegó esa plata, bueno: la plata de este lado, la plata de este [otro] lado, y siempre la raya. Y esa raya [significa] que tienen que sacar [lo que está] de este lado. Tienen que repartir cuantos son...Ahora nunca falta que uno habla: ‘¿Qué es? ¿Un papel ese? [por el dinero en billetes]’, ‘¡Pero, no!...Y ahora vamos, que mañana vamos a ver otras cosas’. [...] Y el siguiente día, va: un corral de este lado, un corral de este [otro] lado...un animal, pero todos son mansos. Ya ellos contentos, quieren sacar todos. ‘¡Pero no, hermanos! Vamos a esperar al siguiente

¹⁴⁷ Ver la sección final de este capítulo.

día. El siguiente día, otra vez, dice que encontraron sombreritos, de este lado y de este [otro] lado, sombreritos. Y todos como calculado,...y como... si el Señor está manejando ese ¿cómo no va a saber la [cantidad] de gente [que es]? Y todo completito [hay para todos]. Y el siguiente día, dice que van, esta es la armas. Pero son puñales o esta bayonetas [...] todo ese, de este lado, y de este [otro] lado. Ya tienen armas, por ahí ya es contento. Pero una semana entera, cinco días, a los nueve días, dice que le rompieron toda la señal de arriba. Uno porque dice que quiere llevar las cosas, y otro, y otro...ahí nomás se terminó....Ahhh! y después, antes de eso, antes de que se terminen los nueve días...la ropa, después el dinero, después los animales, después sombreros...¡Ah! Y después el siguiente ¿quinto o sexto era? Después mercadería de este lado, de este [otro] lado, todo completo, todo dice que medido para los hermanos...ese me contaban los mayores, ...nada que yo estoy mintiendo...dicen que es cierto ese. Por eso yo les cuento a los hijos mayores, les cuento, pero dicen que estoy mintiendo, porque ellos no conocen. Pero yo les digo la verdad...Y después, siguiente día la mercadería,...y tercero dice que una olla...no, no, el otro es la olla, y el nueve día dice que es la cuchara, de este lado, de este [otro] lado...todo completo...Mirá, si le llevaría medido ese [si no hubieran tomado más de lo que estaba permitido], ...iba a ser oro después.” (Marcos Gómez, Cacique Catán)

En este relato reaparece la idea del árbol como fuente de una abundancia gratuita. Pero en este caso la abundancia ya no es de peces o agua, sino de los bienes que se obtienen del blanco: ollas, telas, herramientas. Esta historia está vinculada a un asterismo muy interesante, debido a que está formado por una combinación de estrellas (ξ_1 , α , π , ρ_1 y υ Sagitarii, que forman la copa, y unas muy débiles estrellas que delinear el tronco) y manchas oscuras de la Vía Láctea (que forman las raíces) [Figura 19]. Este relato vuelve a situar, como los relatos sobre el árbol del mundo, la imagen de un árbol en relación a la abundancia primigenia de bienes. Pero lo interesante del relato de “La Señal”, es el hecho de que los bienes en cuestión son bienes manufacturados por los blancos. De modo que el motivo de la pérdida de la abundancia original parece ahora volcado a dotar de sentido a las relaciones de desigualdad entre blancos y aborígenes.

Por otra parte, este árbol está vinculado con la Virgen de la Laguna. Francisco y Marcos muchas veces describen al *Mapiqo'xoic* como el árbol donde descansó dios (*Qota'a*, el “dueño del cielo”, nombre usado también para el dios cristiano) cuando estaba repartiendo bienes a los mocovíes. Allí habría descansado también la Virgen y es donde habría nacido Jesús:

“Este nomás el segundo Dios. Ahí nació, en la Virgen de Mesón de Fierro ¿Sabés de ande nació el muchacho? De un algarrobo, un *mapic*... ¡Nació en Mesón de Fierro! Emmm...no se que año era, pero viste vos que él nació ahí...Jesucristo...Porque la Virgen esa estaba de ahí, Mesón de Fierro,..en laguna de Mesón de Fierro [...].Es donde descansó Dios cuando andaba para acá, en la tierra, ahí también descanza la Virgen María. Esa es milagrosa.” (Francisco)

La alusión a las andanzas de Dios (*Qota'a*) por la tierra, es conectada repetidamente por nuestros interlocutores no sólo con el reparto de bienes, sino también con el relato del diluvio que habría causado el fin del mundo en el pasado: *Qota'a* visita la tierra en forma de un perro sarnoso, al que todos rechazan excepto una pareja. El perro les habla y les revela quién es y que pronto destruirá el mundo con un gran diluvio. La pareja en cuestión es la única en salvarse construyendo una canoa con el tronco hueco de un palo borracho. Esta historia que nos relataron muchos mocovíes, fue recogida también por Terán y Tomasini (Wilbert y Simmoneau 1988: 94-99). Indicios de la misma se encuentran en un escrito anónimo de los jesuitas del siglo XVIII (probablemente del padre Manuel Canelas) citado por Lehman-Nitsche (1927: 147).

[Figura 23]

El Palo Borracho:

Se trata de otro árbol ubicado en el cielo. Muy cercano a la ubicación del *Mapiqo'xoic*, el algarrobo viejo, el Palo borracho esta conformado por cuatro estrellas, ζ, τ, σ y φ Sagitarii, unidas por líneas imaginarias formando un cuadrilátero. En el primer examen esta configuración sorprende, en particular por su cercanía a un asterismo arboreo tan próximo como el algarrobo viejo, y que parece organizado con un principio que nos resulta muy “naturalista”. Pero el examen de representaciones de otros grupos chaqueños, pirograbadas en calabaza (Gómez 2006), nos sugieren la posible clave que organiza la representación estelar del Palo borracho. Lo que esta siendo representado es el tronco de un palo borracho usado como batea para fermentar la algarroba, y en particular lo más importante: el orificio del tronco por donde se saca la bebida.

[Figura 24]

6.5 La Vía Láctea como eje estructurador

Un asterismo de central importancia que analizaremos en esta caracterización del cielo mocoví será la Vía Láctea. Visible en el cielo nocturno como una amplia banda de brillo difuso salpicada por manchas oscuras que atraviesa la bóveda celeste de parte a parte. La Vía Láctea es lo que podemos ver desde la Tierra de las grandes aglomeraciones de estrellas, gas y polvo de nuestra propia galaxia espiral. [Figura 25].

- Una versión recogida por Lehmann-Nitsche (1924-25b: 79) indica que las manchas blancas de la Vía Láctea serían directamente las *riquezas del cielo*.
- Lehmann-Nitsche identifica la Vía Láctea con el celestial "río de pescado regaladísimo" en el que según Guevara (Lehmann-Nitsche 1924-25b: 76) iban a pescar los mocovíes trepando por el Árbol del Cielo.
- La Vía Láctea sería el camino de un casal de ñandúes (el macho la mancha oscura sobre la Vía Láctea llamada en Europa Saco de Carbón, y la hembra una mancha próxima cerca de la estrella α scorpíi), que tiene su nidada (*elkové*) en las Pléyades cuyas abundantes crías sirven de alimento a los mocovíes (Lehmann-Nitsche 1924-25b: 78-79).
- Sería el camino (*nayic*) o el árbol (Wilbert y Simmoneau 1988: 25) por el cual escapa al cielo el *Mañic*, el dueño de los ñandúes, en el relato de la "caza del *Mañic*". El *Mañic* en sí mismo es identificado en el cielo por dos asterismos distintos: a) El *Mañic* Estelar. En esta versión el *Mañic* es la Cruz del Sur, y *piogo*, los perros que lo persiguen sin alcanzarlo son α y β Centauri. b) El *Mañic* Lacteal. Corresponde a una serie de manchas oscuras a lo largo de una extensa zona de la Vía Láctea, y α y β Centauri son los perros que lo toman del cuello.¹⁴⁸ A continuación transcribimos una versión de este importante relato mocoví, conectado mediante los perros con el relato de los hermanitos perdidos:

[Figura 25-29]

¹⁴⁸ Pertenece a un grupo de asterismos muy característicos de América: los asterismos "negativos" o formados por manchas oscuras.

“[...] ese la cruz dice, ese *Mañik* ese el suri. Dice que ese *Mañik* muy bravo, dice que tiene una sombrilla, como ese, ese dice que lo sacaron abajo. Abajo tiene un sótano, vive él. Abajo la tierra este es criado abajo e la tierra es como una vibra, más grande, más poderosa. Dice que un día la abuelo dice que, bueno, cantaba, la idioma del cantaba, cantaba el abuelo dice, bueno y después se busca la persona más ágil que hay para luchar ese viste, cuando sale. Y ese el abuelo dice que cantaba toda la noche cantaba y después al siguiente día, bueno, bueno hijo, nieto, lo vamo a terminar el suri. Dice que todo el día dice que, dice que él salió, pero el abuelo dice que tenía un caballo, un caballo blanco dice. Iba pal norte y volvía y cuando venía cerca dice que iba corriendo el abuelo en caballo, pero es que es ligero el suri y el caballo de él que tiene poder también. Y el abuelo dice que es médico, dice que bueno, este, mañana, tres días dice que está luchando, corriendo así, hasta que se cansó el suri, ese que está en el cielo, se cansó dice, bueno, le silbó, bueno, paró y se ató la cola. Tenía el pañuelo el abuelito, viste y se ató la cola en el caballo y se bajó y después transformó en persona el suri, cuando se cansó, pero cansado viste. Y después a los tres días dice que bueno, mañana temprano, ya me dio la mano, parece que vamos a jundir mañana, pero dice que mañana, dijo el abuelo, bueno mañana ese el sótano que tiene, tiene hueco pero no se que parte va a salir el suri, no va a salir del hueco va a salir otra parte, dice que llevaba como diez doce compañeros, la colega del abuelo viste, y todos prepararon la horquetita, la horqueta viste, pero larga, puntando donde, donde tiene que salir. Apenas salga ese tiene que ahorcarlo, porque cuando sale aire dice, no le vamo matar. Y guay si cantaba el abuelo, cantaba, cantaba dice y salía la vibra dice, vibra yará, de toda clase salía dice. Y los otros le mataban viste, el resto de los preparados viste, para esperar el más grande, el suri. Y va dice que sale otro lado, va un hermano está allá dice, está medio con miedo viste. Va dice que lo sopló un poquito, pero los otros le cacharon tres horquillas, de los palos eran y lo cacharon y los otros que esta al frente lo mató, con el viento, lo mató. Después siguiente esa noche cuando lo mataron ese suri, dice que anoche llovía, llovía pero sin trueno sin nada, llueve nomás, silencio, no hay rayos ni refucilo, no hay.” (Marcos Gomez, , Colonia Cacique Catán)

En otras versiones de este relato se insiste en que el *Mañic*, acosado por los cazadores, sube al cielo por el árbol del mundo, perseguido por los perros. También hay variantes que ponen en evidencia que el abuelo muere debido al aliento venenoso del *Mañic*, antes de que éste escape al cielo. Suele afirmarse que el abuelo es *Lapilalaxachi*, las pléyades (asterismo central que discutiremos en la sección 6.8).

Como hemos señalado en el capítulo anterior, el árbol que une las “capas” del mundo mocoví está vinculado a la abundancia¹⁴⁹, ya sea como receptáculo o como vía. Por otro lado, hemos mostrado que la abundancia es justamente la característica central del espacio celeste. La abundancia asociada al árbol del mundo está en estrecha conexión con sus vínculos de este con el cielo.

Esta abundancia que se da en el cielo, está ligada a la plenitud y al poder de los seres que lo habitan, y se la asocia a los paradisiacos tiempos originarios, y al agua. Como ya mencionamos, en algunas versiones el árbol mismo porta agua en su interior y lleva la abundancia en forma de peces; en otras versiones da acceso a un río celestial abundante en peces; por otra parte, hemos visto que la Vía Láctea que parece ser una de las manifestaciones del árbol, se piensa también como un río.

El árbol del mundo es un *nyic* entre los distintos planos. No sólo es el camino de acceso al río de la abundancia, sino que en su conexión con la Vía Láctea este árbol es el camino por el cual el *Mañic* sube al cielo y por el que bajan los pichones de los que el es dueño para servir de alimento a los *mocovíes*. En este contexto podrían entenderse también los relatos recogidos en otros grupos *guaycurúes*, referidos a la cuerda que servía a las mujeres como puente para descolgarse de la tierra al cielo: a robar la comida de los hombres. Lo interesante es que aquí se ve por un lado que el movimiento de descenso implica una desaparición de la abundancia para el plano terrestre, compensada por la obtención final de las mujeres “bien” de origen celeste.

Si se observan los asterismos que hemos mencionado, y su disposición en el cielo [Figura 29], se verá que la mayor parte de ellos están dentro o en las cercanías de la Vía Láctea. En este sentido recuerdan las representaciones tobas del árbol del mundo (Wright 2008) que muestran en su interior diferentes poderosos con los que se encuentra el *pi'xonaq* en su ascenso. Del mismo modo, los asterismos que son el *lqui'i* de los poderosos celestes, están en o cerca de la Vía Láctea, camino o *nyic* que los “hilvana” y los organiza. Esta función estructurante de la Vía Láctea en el cielo nocturno mocoví, tiene su correlato con las secuencias de narrativas míticas. Estas sólo podían ser recitadas cabalmente de noche, y hemos corroborado como, en ese contexto, el relato siempre apela a los gestos y movimientos corporales que hacen de la representación celeste un apoyo material del relato. En este sentido, creemos que contar las historias de los antiguos, particularmente aquellas referidas a los poderosos del cielo, es

¹⁴⁹ En general expresada como abundancia de alimentos, pero en forma más extensa como abundancia de recursos

simultáneamente recorrer con el gesto y la mirada ese territorio, moviéndose a través del árbol del mundo, el camino de la Vía Láctea. Así, la narración mítica reproduce el viaje del *pi'xonaq* a través de este *Nayic* por excelencia.

La Vía Láctea parece actuar así como eje articulador del cosmos mocoví en un doble sentido. Por un lado como Árbol o Eje del Mundo y por otro como camino (*nayic*) que vincula una serie de episodios. Este camino estaría jalonado por hitos, que marcan encuentros y pactos y cuya representación astronómica estaría dada por los asterismos cercanos a la Vía Láctea.

6.6 Mujeres celestiales

Como señaláramos, los habitantes del espacio celeste son preponderantemente femeninos. Referiremos algunos seres femeninos específicos que habitan *piguim*.

La mujer estrella

Este relato es muy conocido en la región chaqueña. Las versiones chaqueñas más características pueden representarse por las variantes recogidas entre tobas y pilagás (Blixen 1991: 6), o entre tobas y chamacocos (Lévi-Strauss 1996[1964]: 185): Un hombre feo y despreciado, que vive con su abuela, se lamenta al cielo y una estrella (muchas veces identificada con el planeta Venus) se compadece y se casa con él. La estrella embellece al hombre. En general, durante un tiempo la existencia de esta esposa es un secreto. Finalmente su presencia se revela y las otras mujeres ponen a prueba sus capacidades como recolectora. Ella obtiene muchos frutos del monte aunque no es la época adecuada. Molesta por la actitud de las demás mujeres, la mujer estrella decide volver al cielo. El hombre la acompaña a pesar de que ella le dice que el cielo es muy diferente a la tierra. Los relatos dan cuenta de la naturaleza helada del cielo. Allí hasta el fuego es helado. La mujer previene al marido de tocarlo; pero el hombre con frío lo remueve, y el fuego explota matándolo (en algunos casos decide regresar y no muere).

Según Lehmann-Nitsche (1924-25c: 186), entre los tobas, Venus como lucero del alba es una mujer que subió al cielo escapando del incendio que destruyó al mundo, que muele en sus dos morteros (las Nubes de Magallanes) harina de algarroba y se calienta con un fogón celestial (las Pléyades).

Existen varias versiones mocovíes, que muchas veces asocian a la mujer estrella con el planeta Venus como lucero del álba (*Nete'ese*). La variante recogida por Tomasini (Wilbert y Simmoneau 1988: 43-46) es interesante por sus diferencias con la típica versión chaqueña. En esta versión mocoví, la mujer estrella baja del cielo porque ve un hombre que le agrada por ser muy bello. La mujer estrella, que también es bella y además muy fuerte, se le aparece de noche sin decirle quien es. Se casan, pero ella lo visita sólo de noche. Luego le revela su naturaleza y ambos suben al cielo. Una vez en el cielo, ella le dice que, aunque haga mucho frío por la noche, no toque los tizones. Él no le hace caso y la mujer estrella lo mata quemándolo¹⁵⁰. Es interesante que la persona que le contó el relato a Tomasini, haga hincapié en que este ser celestial "es capaz de hablar bien nuestro lenguaje".

En el trabajo de campo escuchamos muchos relatos vinculados a este personaje. Existe incluso una figura de juegos de hilo que la representa. Esencialmente repiten la idea de la muerte del protagonista en el mundo helado del cielo, pero suelen omitir el comienzo, por lo que es difícil decir si la mujer estrella se siente atraída por un joven bello, o compadecida por uno feo. Algunos se aplican a sí mismos el relato: no es extraño escuchar a algunos hombres de más de 50 años hablar de cómo fueron seducidos por la mujer estrella.

Una historia que nos en el campo habla de que la estrella de la mañana tenía al zorro por amigo y que éste la arroja al río para suplantar al marido de la estrella, el pájaro carpintero. Esta historia parece ser una variante de una historia recogida por Tomasini (Wilbert y Simmoneau 1988: 204-205). En ella, la mujer estrella es la hija de la Sol. De ambas versiones podríamos concluir que Venus matutina es la hija de la Sol. La estrella está embarazada del pájaro carpintero, pero el zorro la arroja al río y se viste con sus ropas para ir a ver al suegro de ella. Éste lo descubre enviando a una hormiga para que confirme si se trata de una mujer. La mujer y su hijo permanecen para siempre en el agua, sin poder volver a reunirse con el pájaro carpintero.

También recogimos otro relato, que cuenta como un hombre se casa con la hija del dueño del monte, esta chica era una estrella. Cuando el muchacho quiere volverse a la tierra con la mujer, son perseguidos. Ellos se van transformando en diversos seres y objetos para escapar. Primero los persigue el dueño del monte, y luego la esposa de éste,

¹⁵⁰ Otro motivo recogido por Tomasini (Wilbert y Simmoneau 1998:43) habla sobre Venus como estrella de la tarde (*Virse*). Está en relación de oposición con el motivo de Venus matutina: aquí se trata de una vieja viuda terrestre que como los hombres ya no quieren casarse con ella por temor a morir, decide irse al cielo.

la dueña de los chanchos salvajes, quien se transforma en uno de estos animales. Pese a todo, logran escapar. El mismo relato aparece recogido por Tomasini (Wilbert y Simmoneau 1988: 240-241). En esa versión una de las transformaciones convierte a la hija del dueño del monte en iglesia y al muchacho en una campana.

La mujer estrella es entonces una habitante del mundo celeste que eventualmente puede bajar a la tierra y relacionarse con los hombres (en especial con un hombre sólo). Su presencia puede ser fuente de abundancia de alimentos y bienes. Pero establecer una relación con ella es peligroso.

Nuestra madre, la Dueña del Verano

La figura de las "madres" es muy importante en las ideas mocovíes acerca de los poderosos. Como hemos visto, a los poderosos "masculinos" se los piensa como padres (*leta'a*), y a los femeninos como madres (*late'e*).

Entre las diversas "madres" de las que dan testimonio los relatos mocovíes recogidos en la etnografía del siglo XX, hay una que por estar ligada al ámbito celeste y a la maduración de los frutos del monte creemos que es especialmente importante para nuestro trabajo:

Lehmann-Nitsche menciona en su artículo sobre astronomía mocoví (Lehmann-Nitsche 1924-25b 77-79) que *Komniik'*, Teresa Miranda, una curandera mocoví residente en Quitilipi, le señaló que una mujer celeste, posiblemente la estrella central¹⁵¹, de las "Tres Marías"¹⁵², era llamada "nuestra madre" o "*iyatäe*". El nombre se debería a que cuando esta estrella aparece (orto heliaco), "viene el buen tiempo y comienza a criarse el pasto". Sería, según Lehmann-Nitsche, la "dueña del verano".

Según lo que indica este autor (Lehmann-Nitsche 1924-25c: 188-189), el conjunto de las Tres Marías serían "las tres viejas" para los *tobas*. Estas tres viejas, habitarían en una gran casa con "jardín", que Lehmann-Nitsche identifica con el rectángulo formado por las estrellas Saiph, Bellatrix, Rigel, y Betelgause de la constelación occidental de Orión. Según el mismo autor estas tres viejas serían viudas (dos de ellas hijas de la tercera). Las tres viejas custodiarían este "jardín" y un gran fuego en el cielo, matando a los intrusos. De hecho habrían matado a uno de los cazadores del *mañic* (Lehmann-Nitsche 1923: 281-282).

¹⁵¹ Es la estrella ϵ Orionis

¹⁵² Ese es el nombre con el que en la Argentina se llama popularmente a las tres estrellas del cinturón de Orión.

En el campo encontramos que el nombre con el que las personas entrevistadas identifican a las “Tres Marías” es *Nasalagani*. En cuanto a su significado, sólo indican que se trata de tres mujeres, y en algunos casos agregan que se trata de tres viudas.

La Madre del algarrobo

Como señala Terán (1998 -b: 243), generalmente los poderosos encargados de especies arbóreas suelen ser femeninos y los de las especies animales tienden a ser masculinos. De entre las especies arbóreas, ciertamente el algarrobo juega para los mocovíes un rol central, por la importancia de sus vainas en la dieta de los *antiguos* y por la facilidad con que estas se pueden acumular para las épocas de escasez. De hecho, ya hemos comentado la importancia que el “algarrobo viejo, antiguo o grande” (*Mapiqo'xoic*) tiene entre los mocovíes a la hora de hablar de la abundancia original de bienes.

Terán (1998: 242-245) da cuenta del importante rol que tenía la chicharra (*necoguec*) entre los mocovíes con los que trabajó en los años ochenta en el Pastoril, dentro del Sur Oeste Chaqueño; la chicharra es concebida como dueña de la madurez, en especial del algarrobo¹⁵³. Según Terán lo consideran un “animal sagrado”. Es especialmente interesante notar que Terán menciona que según los mocovíes, la chicharra pasa siete meses bajo tierra, y su vuelta anual es anuncio de la nueva maduración. Esto la acerca a la iguana, que como hemos visto pasa “seis meses” bajo tierra y cuya salida anuncia el comienzo del buen tiempo (a fines de Agosto). Como en su fase sobre la tierra la chicharra pasa mucho tiempo prendida del tronco de los árboles, los mocovíes entrevistados por Terán piensan que se mantiene de la savia del árbol. Dado la importancia de la savia como principio vital de las plantas, esto indica una cercanía muy particular entre el animal y el algarrobo.

Larrimina: la Sol como madre

La Sol es otra “poderosa” a la que llaman “nuestra madre” algunos mocovíes con los que hemos trabajado. Varios ancianos y ancianas y algunos hombres de mediana edad nos han hablado de que aún en los primeros años del siglo XX, al levantar a los niños de la familia por la mañana, se hacía una “oración” a la Sol. Dos de estos ancianos

¹⁵³ En Santa Fe, en la zona de San Javier, es mayormente asociada con la maduración de la sandía.

nos comentaban que era su abuela quien hacía esto. El término con el que en esa oración se mencionaba a la Sol no era *R'aasa* (el término usual para designarla), sino un término que no aparece en los diccionarios: *Larrimina* (o *Larrumina*). Según los ancianos consultados este es el “nombre antiguo para la Sol”. Se nos mencionó también que ya no se usa. Por otra parte su significado parece estar relacionado al rol de la Sol como “nuestra madre”. En otras ocasiones se nos ha mencionado que algún término pertenece al “mocoví antiguo” o “verdadera idioma”, un mocoví que sería el hablado por los “antiguos” o “abuelos”. Las afirmaciones de que *Larrimina* pertenecería a este conjunto de términos sugieren que los informantes lo ubican como algo perteneciente al comportamiento y universo cultural “tradicional” mocoví.

6.7 Ciclos temporales y fenómenos astronómicos

El *tiempo práctico* está hecho por parches discontinuos, cualitativamente diversos, con sus propios ritmos. En la *temporalidad práctica* los ritos, fiestas y ceremonias actúan como hitos de referencia, vinculados “*topológicamente*” (Bourdieu 2007: 134-135). La introducción de los calendarios, implica el reemplazo de este tiempo vivido como bloques heterogéneos por una dimensión lineal y continua, con hitos métricamente relacionados por la noción de intervalos comparables. Las divisiones de la temporalidad práctica no obedecen todas a un mismo criterio (“métrico”) sino que emanan de diversas lógicas que se derivan de circunstancias contextuales y de uso variadas. Es por ello que, como sugiere Bourdieu (2007: 135), el problema de las relaciones entre las subdivisiones de períodos diferentes no se plantea en la práctica.

Esto hace especialmente delicada la tarea del antropólogo que estudia las cuestiones relativas al tiempo. Construir un calendario “único” es la mayoría de las veces una quimera. En la práctica diversos interlocutores dan distintos nombres a los períodos temporales u otorgan diferente sentido temporal al mismo término, lo cual en realidad indica muchas veces una experiencia concreta del tiempo muy diversa de la implícitamente presente en un “calendario”. Por ello Bourdieu (2007: 318-319) pone en guardia sobre el estatus epistemológico de cualquier reconstrucción de este estilo que se haga en una etnografía. El “esquema sinóptico” de los usos calendáricos no debe ser confundido con los usos calendáricos efectivos de la gente. Se trata de un “artefacto teórico”, un modelo que puede ser útil por permitir presentar de una manera sencilla e inteligible para el lector una información muy compleja sugiriendo algunos criterios de

orden, y en segunda instancia, porque al presentar las variaciones y desajuste permite ver las dificultades de pensar a las experiencias prácticas del tiempo como atadas a un “calendario-objeto”.

Insistiremos en como la captación práctica de las estructuras que animan las temporalidades cotidianas hace que el “sentido estructural” de determinados hitos o marcas se imponga contra las conclusiones a las que arribaría una visión más calculista del tiempo. Esto es especialmente cierto en referencia al sentido de los diversos “periodos” y sus duraciones que no son en general pensadas como extensiones convencionalmente fijadas de un cierto continuo temporal “ahí afuera”, sino que son experimentadas en la práctica de una concreta “escansión de la duración” (Bourdieu 2007: 320).

El “calendario” característico producto de una cultura escrita (Ong 1996: 100) (Goody 1985: 119-127), lleva en si mismo la propensión a pensar en los hitos temporales como un algo autoexistente, independiente de sus usos prácticos. Vinculado a tablas y listas, forma parte de la progresiva “descontextualización” a la que tiende la escritura, y su tendencia a generar clasificaciones basadas en criterios únicos y descontextualizados. Por ello no hay que perder de vista que los “calendarios” que construye la labor etnográfica son sólo descripciones sintéticas que permiten una visión de conjunto de las prácticas (Bourdieu 2007: 321).

Es importante el rol de los ciclos biológicos como modelo para pensar las “clases periódicas de eventos” que ocurren en el tiempo y que son importantes en la conceptualización mocoví de la historia, como lo viéramos en el capítulo 3. La alteración de la correlación entre diversos “ciclos de eventos” dice mucho sobre la naturaleza de las “temporalidades prácticas” que nos interesa estudiar. En ese sentido, en el caso mocoví, es interesante pensar en relatos como el que discutíamos sobre la mujer estrella. Esta mujer, con su presencia en el campo, hace que los Algarrobos y otros árboles posean frutos maduros en momentos del ciclo “meteorológico-astronómico” que no corresponden. Esta “maduración fuera de tiempo” parece sugerir la idea de que el poder y naturaleza del personaje en cuestión pueden alterar las características de la periodicidad de determinado tipo de eventos. Esto implica una suerte de des-correlación entre diversos “ciclos de fenómenos”. Dado que en la temporalidad práctica son estos los que determinan la, “sensación del tiempo”, independientemente de la naturaleza última del mismo, esta se ve puesta en cuestión.

Gell (1996: 87-88) discute la forma en que las diversas características de los sistemas productivos pueden influir en las temporalidades prácticas. Este autor destaca la oposición entre sistemas en los que existen tiempos precisos y acotados para realizar ciertas tareas vitales, y aquellos en los que los márgenes temporales son más laxos. Los propone como tipos extremos de un continuo. En este sentido, la situación mocoví ha variado mucho en los diferentes períodos de su historia. Pero incluso en el período precolombino parecen haber existido ciertos marcos límite, como la oscilación entre la época de lluvias y abundancia y la más seca y de escasez. Progresivamente, la introducción de otros modos de producción ha aumentado la presencia de ventanas temporales más estrechas. Pero hay que ser cautos respecto a lo que representa la introducción de dispositivos como relojes y almanaques, ya que ellos son susceptibles de diferentes tipos de uso. No se trata solamente de artefactos de medida, sino que pueden ser utilizados simbólicamente, como armazón de una agenda socialmente aceptada, y que se coordina mediante arreglos temporalmente flexibles (Gell 1996: 108).

En los estudios sobre el origen del pensamiento científico, es muy frecuente la afirmación de que existen importantes conexiones entre los fenómenos astronómicos y la conceptualización del tiempo por parte de las sociedades humanas (Castagnino y Sanguineti 2006: 65, 82-85). De hecho se ha sostenido que fue la observación de las regularidades propias de los fenómenos astronómicos la que motivó el surgimiento de la idea de "ley natural" en la antigüedad clásica (Boido 1998; Pérez Jiménez 2000). Por otra parte muchos autores suelen afirmar que el uso de marcadores astronómicos sirvió para predecir la llegada de las estaciones, u otros fenómenos climático-biológicos importantes (Hawkins y White 1965).

Por otra parte, como ya hemos mencionado en la sección 3.1, en la tradición sociológica francesa, importantes autores (Hubert y Mauss 1929) han señalado el hecho de que los calendarios, y en general la temporalidad, son un producto fundamentalmente social, que debe su fuerza a la convención (en última instancia sostenida por la autoridad religiosa) y que en todo caso los fenómenos naturales son utilizados como una suerte de suplemento de autoridad, más a modo de verificación que de predicción.

Ya comentamos en el capítulo 3 que los estudios de las últimas décadas en el campo de la astronomía cultural (Urton 2005), y de la antropología del tiempo (Carbonell Camós 2004), sugieren caminos intermedios entre estas dos posiciones. Una

de los primeros puntos que es importante destacar, es la importancia del factor cultural a la hora de la creación de las “regularidades” de los ciclos astronómicos y su correlación con fenómenos climáticos y biológicos. Aunque en primera instancia pueda decirse que el movimiento general de la bóveda celeste es regular, y lo mismo el del sol, la luna y los planetas visibles a ojo desnudo, ello no es estrictamente cierto. Para encontrar esta regularidad, y muy especialmente para hallar correlaciones regulares entre estos fenómenos y el clima o los ciclos biológicos, es necesario seleccionar los eventos, prestando atención a algunos y obviando otros. Por otra parte, los diversos ciclos astronómicos mencionados son mutuamente inconmensurables, cosa fácilmente verificable, ya que, por ejemplo, el año trópico (el vinculado a las estaciones) no contiene un número entero de días, y lo mismo ocurre con el ciclo de fases de la luna o el de su movimiento respecto a las estrellas. A su vez, un año trópico no contiene un número entero de ciclos lunares. Todos estos factores hacen compleja una estructuración del tiempo mediante la coordinación de alguno de estos ciclos.

El efecto se acentúa si se quieren encontrar correlaciones entre los ciclos astronómicos y el clima. Si bien es cierto que pueden encontrarse correspondencias, también lo es que ellas distan mucho de ser perfectas. De hecho, en numerosos grupos humanos uno de los temas recurrentes de la conversación cotidiana es la existencia de desajustes entre el “tiempo normativo”, que pronostica el calendario, y el tiempo que efectivamente se verifica. Lo mismo sucede con los ciclos biológicos (Carbonell Camós 2004: 35).

Todo esto nos lleva a considerar los fenómenos astronómicos no como una predictor infalible de otras regularidades, sino como otro plano del mundo en el que se dan regularidades, que son puestas en una compleja correlación con otros ciclos para construir una experiencia del tiempo. De hecho entre la temporalidad intrínseca de las distintas formas de vida social (Mauss 1979 [1905]) y las diversas periodicidades del mundo físico y biológico, parece existir un complejo proceso de sincronización en ambas direcciones, al que Terradas ha denominado *arrastre aproximado* (Carbonell Camós 2004: 32). Las periodicidades humanas reciben señales del mundo físico y biológico que las condicionan y les ponen límites; y por otro lado las diversas sociedades construyen a su modo los ciclos que observan en el mundo físico y biológico mediante la selección de los fenómenos y los aspectos de los mismos que serán considerados relevantes. Ello ocurre de acuerdo a un complejo entramado que incluye

los requerimientos propios de cada sistema productivo y las formas en que cada sociedad dota de sentido a los hechos del mundo, su *cosmovisión*.

Día y noche

Las posiciones del sol han sido utilizadas entre los mocovíes para determinar las distintas partes del día (*na'xa'a*). Las horas de luz se designan con los términos *uqiyina'xa'a*, *re'qoochiguiñi* o *ñaqa viteta*.

El amanecer es *richilecna* o *nogoshim ra'aasa* (sale el sol). Media mañana es *noYoxoguem aso ra'aasa* (el sol algo alto). El mediodía se designa con la frase *na'xa'a lavinñi* (el medio del día) o *nagira shini ra'aasa*. Esta última indica que el sol está en el punto más alto de su trayectoria de esa jornada, es decir se trata de lo que en astronomía académica se conoce como *mediodía verdadero*. *Lavit* es la tarde. El final de la jornada diurna es *ignovoñic ra'aasa* (entra el sol). La referencia temporal, en estos casos va siempre acompañada del gesto que señala al sol y su posición en el cielo, lo cual asocia esos períodos de la jornada con zonas del espacio celeste y terrestre. En los usos cotidianos actuales el reloj o la hora informada por la radio a veces juegan un rol importante, en especial en las interacciones con los criollos. En las interacciones al interior de la comunidad y en la distribución del tiempo cotidiano, priman referencias más borrosas. El uso de la altura del sol debe ser entendido en este contexto de prácticas de límites imprecisos.

Diversas variantes de gnomon (*ra'aasa lo'o*: "el que se opone al sol") eran utilizadas por los mocovíes para identificar los distintos momentos del día. Algunas muy simples, utilizando pequeñas ramitas, se usaban incluso en el contexto de las tareas laborales en obrajes y estancias, para determinar los intervalos de descanso en las tareas, típicamente un corte hacia media mañana ("las diez de la mañana") y otro a medio día.

El término para noche es *pe*. *Pe lauel*, "mitad de la noche" (Buckwalter 1995) y *'te eta* es el término para madrugada. Durante la noche estos períodos se determinan mediante la observación de la posición de ciertos asterismos. Como hemos mencionado, durante una noche dada la Vía Láctea va cambiando de posición en el cielo, describiendo un patrón en forma de "x" cuyos extremos tocan el horizonte en posiciones próximas a las de salida y puesta del sol en los solsticios. Este hecho ha sido notado por muchos grupos sudamericanos y utilizado para organizar el espacio celeste y terrestre.

Ya hemos dicho que los mocovíes lo hacen formar parte de su sistema de organización de las direcciones de referencia, reforzando el patrón sugerido por el movimiento solar y los vientos. Pero además, y dada una cierta época del año, saben a que hora de la noche la Vía Láctea ocupa que posición, y con ello pueden parcelar el tiempo nocturno. Para el mismo fin a veces utilizan otros asterismos como las Nubes de Magallanes y la Cruz del Sur. Se trata de rasgos del cielo observables con facilidad durante toda la noche. Estos usos nocturnos de asterismos para jalonar el tiempo, parecen haber sido empleados, al menos durante el siglo XX, especialmente en las horas entre el atardecer y la medianoche por una parte, y las horas previas al alba, en estos momentos la actividad doméstica o bien está en su fase final o está comenzando. En particular la madrugada suele ser el tiempo de esperar al patrón que pasa a recoger a quienes se dirigen a trabajar en sus campos, o salir caminando para llegar al pueblo cercano a hacer trámites o compras. En el pasado las actividades de caza, muchas veces asociadas a los crepúsculos también hacían especialmente relevantes estos momentos del día.

El ciclo de "El Luna" (Shiraigo)

El ciclo de "El Luna" se asimila a las etapas de la vida. Así, sus fases se designan con términos aplicables a las etapas de crecimiento de vegetales, animales y personas. Este mismo ciclo lunar es usado por los mocovíes, como en muchas otras culturas, para medir el tiempo. Hoy compete con el uso de almanaques impresos, objetos muy apreciados en las comunidades rurales. El ciclo lunar parece en general ser usado para caracterizar la separación entre dos eventos o la duración de un proceso más que para situar en forma absoluta un hecho en el contexto de un determinado ciclo anual. Nunca lo hemos visto empleado para "fechar" un evento.

Presentamos una de las versiones más representativas que hemos obtenido de esta secuencia (que nos fue transmitida en mocoví y castellano por Francisco Ramón Gómez):

*Chicqochingui shiraigo - noquiquetara'ic - looc shiraigo - lodegaxat shiraigo - qo'xoic
- noquiqueta'ta' - ime -*

Lauaic shiraigo

Ahí nació la Luna – va aumentando- ya grandecita - cuando ya se completó - ya se completo - se va terminando - se termina, se llena -
Empieza [recomienza el ciclo]

Algunos de los términos usados en esta serie según el diccionario de Buckwalter (1995) serían:

chicqochi'ñi: sale de tal lugar; noquiuetec se agranda, noquiic aumenta; looc medio grande; lodegaxat muy grande; qo'xoic viejo; noquiiqueta'ta': se achica, decrece; ime: termina, muere; lauaic: débil

En toda la serie parecen mezclarse caprichosamente referencias espaciales (oeste-este, “ahí nació”), referencias al tamaño (“aumentando”, “grandecita”), a la edad (“viejo”), y a la vitalidad (“débil”). Creemos que es posible recuperar la lógica de la serie, pensándola como una serie de “poder”, donde los diversos aspectos mencionados son sólo indicadores del mismo. Esto se ve reforzado porque una situación similar puede observarse en las secuencias de edad, parentesco y generación que se hallan vinculadas a la secuencia de fases lunares, no sólo como símil metafórico, sino también por los vínculos comunes con la idea de fecundidad y abundancia. No se trata de una serie simplemente creciente en poder, sino que el poder crece hasta un máximo y luego decrece. Las series de poder y de parentesco o generación son un concepto fundamental en la forma mocoví de estructurar la experiencia.

Es importante notar que desde el punto de vista espacial la serie también implica un “camino”:

Oeste → Este,

debido a que al comienzo del ciclo del Luna (Luna nueva) este astro, al atardecer, se encuentra en el horizonte Oeste, mientras que hacia la plenitud del ciclo (Luna llena), al atardecer, lo observamos en el horizonte Este.

Se ha supuesto que el sistema cardinal mocoví se basa en el movimiento diurno del sol, el movimiento del mismo determinaría los puntos cardinales Este y Oeste. Pero el término para este (*lqodoigue*) parece tener conexión con el término *lqodoc* que significa su fin, su destino, su muerte o su término. Mientras que el término para oeste (*lauashigim*) tiene la terminación direccional (*-shiguim*) que significa elevarse. Esta

estructura, dado lo preciso que es el idioma *moqoit* para indicar direcciones y posiciones en el espacio (Gualdieri 1998) nos obliga a descartar el movimiento diurno solar como fundamento del “sistema cardinal mocoví”.

Nuestra investigación nos ha llevado a pensar que el principio rector del “sistema cardinal mocoví”, son las posiciones del Luna. Como mencionamos, la estructura simbólica del ciclo Lunar y sus asociaciones con Este y Oeste se adecuan correctamente a los significados de los términos mocovíes. Además, nuestros interlocutores al referirse a las fases de novilunio y plenilunio siempre las asocian a las posiciones del Luna en el horizonte al atardecer. De este modo Este y Oeste quedan vinculados al camino vital del Luna.

El término para Norte (*rapiguim*), está asociado al vocablo que designa al cielo (*piguim*) y por ello tiene claras connotaciones de elevación. El término para Sur (*guiñi*), se utiliza para referirse a algo que se derrumba o se cae. Podría parecer singular que en un pueblo del hemisferio sur, con el polo sur celeste elevado, fuera el término para norte el asociado al cielo y el término para sur el relacionado con caer. Pero debemos dejar de lado nuestros preconceptos, y no prestar atención a la posición del polo celeste que para los mocovíes carece de relevancia. Como ya mencionamos el concepto relevante para los mocovíes es el de *camino*, como estructura organizadora de la experiencia. Y pensando en estos términos los “*caminos*” de Sol, Luna y demás asterismos, los elevan en la bóveda celeste a medida que se orientan hacia el norte y el camino de descenso implica un acercarse hacia el sur. Los mocovíes de estas comunidades hablan frecuentemente de la idea de que el sol al ponerse va rumbo al inframundo, lo cual hace probable que el punto de mayor “profundidad” de dicho camino sea percibido como orientado hacia el sur. De este modo vemos que la mirada mocoví sobre norte y sur es coherente con una observación de los seres celestes como seres que tienen un camino vital que recorren de determinada manera, y norte y sur se constituyen en “polos” de un movimiento de acceso al supramundo o al inframundo respectivamente. [Figura 12]

Por otra parte, el momento de mayor plenitud-poder del Luna (Luna llena) coincide con el momento en que al atardecer se observa a este astro en el horizonte Este, que es el horizonte por el cual reaparecen los astros importantes luego de su “muerte” durante el ciclo diario (caso del sol) o durante el ciclo anual (caso de las Pléyades), indicando una regeneración del poder fecundante. Este hecho parecería reforzar el rol del ciclo del Luna, anudándolo a los ciclos anual y diario.

El ciclo anual entre los mocovíes

Los misioneros jesuitas citados nos han dejado un interesante testimonio de la forma en que estos pensaban el ciclo anual. Así Canelas (Lehmann-Nitsche 1927: 149) nos informa que los mocovíes “cuentan por las primaveras los años”. El mismo autor, en otro pasaje, señala que los mocovíes celebran “como señal de la proximidad de las frutas” al grupo estelar que los griegos llamaron las Pléyades, “al descubrirse en sus tierras”, lo que ocurriría “al entrar la primavera” (Lehmann-Nitsche 1927: 151). De hecho, otro jesuita, Martín Dobrizhoffer, indica que el comienzo del año para los abipones coincidía con el retorno de las Pléyades, lo que ocurriría “a principios de Mayo” (Dobrizhoffer 1967-69[1783]: Vol. II, Cap. VIII, 77). En ese momento se generaba gran alegría por la vuelta de este asterismo, cuya ausencia se tenía por una enfermedad. Al día siguiente se recolectaba y fermentaba miel, y con ella se celebraba una fiesta nocturna con bebida y bailes, durante la cual se pasaba la noche en vela (Dobrizhoffer 1967-69[1783]: Vol. II, Cap. VIII, 77-78).

Los trabajos etnográficos realizados desde principios del siglo XX nos brindan otra serie de datos respecto al ciclo anual. Ya hemos visto que Lehmann-Nitsche (1927: 77-79) menciona que una curandera mocoví residente en Quitilipi, Chaco, le refirió que “principia el año con la primera aparición de ‘Las tres Marías’”. Lehmann-Nitsche supone (por comparación con datos que obtuvo entre los tobas del Chaco oriental) que es especialmente importante la estrella central (Alnilam, ϵ Orionis). Esta estrella sería llamada *iyatáé* “Nuestra madre” porque “cuando ella aparece viene el buen tiempo, y empieza a criarse el pasto”. La misma informante comenta a Lehmann-Nitsche que en ese momento aparecen también las “siete cabrillas” (las Pléyades), que anuncian que la pareja de ñandúes celestiales a hecho su nido (que serían las Pléyades). Para la primavera el pasto ya está bien crecido, y los pichones de ñandú bajan a la Tierra, y se los caza.

Según las informaciones recogidas por Silvia Citro (Citro, González et al. 2006) en comunidades *mocovíes* de Santa Fe, a fines de Agosto, con “la floración, que es la primavera”, se “celebra la renovación de los tiempos”; con una fiesta con comida y bebida. En ese tiempo “el ñandú ya tiene huevos”. Según un informante, esas fiestas habrían sido por “el nuevo año” y posteriormente se habrían asociado a la festividad cristiana de Santa Rosa (Citro, González et al. 2006: 33).

Buenaventura Terán recogió el testimonio de un mocoví del Suroeste del Chaco, según el cual “en primavera comienza el año” (Terán 1998 -b: 240). Según otra persona, el principio del año coincidiría con una renovación del sol y de la luna, que es asimilada a la renovación de estos astros ocurrida en los cambios de era. Se compara con un árbol que pierde su “cáscara”, y con la renovación de la vida de las tortugas al mudar de piel o “cáscara”. El sol “se apaga” y “Kota’a lo prende de nuevo” (Terán 1998 -b: 240). El canto del ave denominada crespín, que se escucha de Noviembre a Enero marcaría “la entrada del año”, y recoge el término *ñaga* para referirse al ciclo anual (Terán 1998 -b: 240).

Nuestro estudio en el Suroeste del Chaco nos brindó muchos testimonios que refieren que el año (*ñaaxa*) comienza con la aparición (*nachaxan, re'oq, nenoxonshiguim*) de las Pléyades (*Lapilalaxachi*), y con la “vuelta del sol” (*rapilra'aasa*), en el solsticio de Junio. Este sería el momento en el que todo se prepara para despertar en la primavera, que ocurriría un tiempo después, por fines de Agosto, o en Septiembre. El año en sí mismo es pensado como un ciclo de abundancia. Una abundancia en riesgo, y cuya continuidad depende de la reaparición de las Pléyades y la “vuelta de La Sol”. Es esta preocupación por la abundancia y su sostenimiento la que alienta la percepción del ciclo anual, el cual no es empleado para datar hechos en una secuencia “fechable”. En ese sentido los mocovíes utilizan hoy día el calendario occidental, o bien la referencia a las generaciones o los personajes notables contemporáneos de los hechos.

Sahlins cita los acontecimientos que precipitaron la muerte del capitán Cook como un especial ejemplo de *mitopraxis*, ilustración de la forma en que los eventos únicos son repensados e incorporados en los esquemas míticos de sentido, generando en el mismo proceso la modificación de los mismos (Sahlins 1988: 109). Es especialmente interesante para nuestro trabajo el hecho de que el evento mítico-calendárico al que el arribo de Cook es asociado, es el comienzo del año ritual hawaiano, el regreso del dios Lono y la renovación del mundo que acontece con la salida al atardecer del grupo de estrellas conocido en occidente como las Pléyades o siete cabritos. Este evento está asociado también con el solsticio de Diciembre, momento en el que el sol comienza a “retornar” luego de haber alcanzado su posición más austral dando lugar a que los días comiencen a hacerse más largos en el hemisferio norte (Sahlins 1988: 117-118). Observaremos que la aparición al amanecer de este mismo grupo estelar tiene un rol

análogo en el ciclo anual tradicional mocoví, en este caso asociado al solsticio de Junio, en el que el sol alcanza su posición más boreal, y que representa para el hemisferio austral el momento análogo al del caso hawaiano, ya que a partir de ese día los días comienzan a alargarse.

Este ciclo anual mocoví del que hablamos es dividido en un número variable de períodos relacionados con indicadores climáticos y biológicos. Terán (1998b: 253) menciona que en “conversaciones profundas”, los mocovíes afirman que hay tres estaciones (y no cuatro como para los criollos): *Nosaga* (o *Netom*), primavera; *Paaiaga* (o *Niogari*), verano; *Noomga* (o *Loomaga*), Otoño-Invierno.

En nuestra investigación hemos encontrado algo similar:

- *Ñaaxa*: Es el mismo término usado para hablar del año en general. Es traducido al castellano como "tiempo de maduración" y es utilizado para designar al verano. Es durante el verano cuando las chauchas de la algarroba (*map*) alcanzan la madurez. Estas vainas constituían buena parte de la alimentación tradicional mocoví. En el área estudiada, el verano es también la época de lluvia.
- *Nosaxa*: El florecimiento o tiempo del polen, la “primavera”.
- *Cotap*: Este último término se usa para designar al “Otoño” (parecería tratarse del período que va de fines de Febrero al fin de Mayo). Buckwalter (1995) menciona que corresponde al otoño, y al tiempo de florecimiento del *cotapic* (quebracho colorado o *schinopsis lorentzii*). Los datos de Arenas (2003: 184, 186-188) referidos a los tobos del oeste (en el norte de Formosa), indican que entre ellos, este período correspondería al florecimiento y maduración del quebracho colorado, que en esa zona es entre principios de Marzo y fin de Abril. Creemos que en el caso mocoví sería también el florecimiento y fructificación de este árbol el principal indicador de este tiempo.

A veces se menciona un cuarto período: *No'oomaxa* (el frío). Pero no parece ser considerado una “época determinada del año” como los otros tres.

Como ya mencionáramos, Terán (1998a: 251-252) recoge otra gran división del ciclo anual¹⁵⁴. Se trata de una bipartición, en una parte asociada al frío y al agua, y una al calor. De hecho se asocia con una clasificación de los seres en dos conjuntos. El del frío y el agua sería comandado por la gallareta, e incluiría al pato sirirí, la nutria y el

¹⁵⁴ Según Arenas (2003: 183) algo similar indica Mendoza para los tobos del oeste, en Formosa.

yacaré. Por el calor están el carancho (el jefe), el mataco, la culebra verde, el jote de cabeza negra, el águila y el jote de cabeza colorada: El tiempo original con un solo clima, frío y con heladas, habría sido luego sustituido por una alternancia entre el frío del invierno y la época cálida del año, debido al reclamo de los animales liderados por Carancho.

6.8 Las Pléyades: la fertilidad y su eterno retorno

Se ha señalado repetidamente la gran importancia de las Pléyades y su salida heliacal en Sudamérica. Levi-Strauss (1996[1964]: 217) destaca, en particular, el “enorme desenvolvimiento ritual” de las Pléyades en la región chaqueña. En el caso de las etnias pertenecientes al grupo lingüístico guaycurú (como caduveos, abipones, tobas, pilagás y mocovíes), los testimonios muestran un panorama muy consistente, que en general vincula a las Pléyades con un ancestro poderoso.

Así, por ejemplo, Fabiola Jara (2005: 268) indica que para los Mbayá Caduveos las Pléyades están vinculadas al padre ancestral, mientras que Lévi-Strauss menciona dos relatos Caduveo sobre las Pléyades, uno vinculado a un grupo de niños castigados por jugar ruidosamente por la noche, pero otro a una estrella masculina que baja para desposar a una mortal a la que dona el maíz y la mandioca (Lévi-Strauss 1996[1964]: 217).

El jesuita Martín Dobrizhoffer, menciona que entre los abipones, las Pléyades son llamadas *Groaperikie*, y tenidas por “imagen de su fundador” o “abuelo”. Su período de invisibilidad era pensado como una enfermedad de este ancestro. Cuando estas estrellas volvían a ser visibles “a principios de Mayo” (Dobrizhoffer 1967-69[1783]: Vol. II, Cap. VIII, 77), se consideraba que el ancestro había sanado. Como ya hemos señalado, ese era considerado el principio del año, y generaba gran alegría y una importante fiesta nocturna (Dobrizhoffer 1967-69[1783]: Vol. II, Cap. VIII, 77-78). La “hechicera” que la presidía instaba a los hombres a igualar la rapidez del “Abuelo” en la persecución de hombres y animales; y “consagraba” a los nuevos “hechiceros”. Sobre esta fiesta el jesuita dice: “Esta supersticiosa fiesta fue desterrada por nosotros, no sin gran trabajo” (Dobrizhoffer 1967-69[1783]: Vol. II, Cap. VIII, 78).

Lehmann-Nitsche, en su trabajo sobre la astronomía de los tobas del este (1924-25c: 185-186, 189-190), afirma resueltamente que *dapitshi* es el nombre de las Pléyades,

y que este grupo se halla representado por una figura de hilo formada por numerosos rombos (más de siete). Señala que los relatos por él recogidos indican que se trata de un grupo de muchachos que se salvaron del gran incendio del mundo. Pero por otra parte señala que el término *dapitshí* probablemente signifique algo como “nuestro abuelo el jefe”. El trabajo de Ezequiel Ruiz Moras (1994: 270) reafirma esto, al hacer notar que para los tobas taksek u orientales, las Pléyades son llamadas *Dapitchi* y asociadas a la actividad onírica y shamánica. También serían asociadas a la planta curativa *paGalawe* u “hoja blanca” (*Pterocaulon* sp.). Según Arenas (2003: 184, 188-190), los toba del oeste llaman *dapi'che#* a las Pléyades y cuando se observan “como a las cuatro de la mañana” al este (salida helíaca) se sabe que es el tiempo llamado *naqaBia'Gase*, el de las heladas y el frío, entre Mayo y Julio.

Idoyaga Molina (1989: 18-19) recoge que para los pilagá las Pléyades representan a *Dapichi'*, el *logot* (dueño) del espacio celeste, hacedor del mundo, sus puntos cardinales y la Vía Láctea, e introductor de varios bienes culturales, de la menstruación, y de las diferencias étnicas entre los grupos chaqueños. Según su trabajo los pilagá describen la morada de *Dapichi'* como un lugar helado. Es *Dapichi'* quien envía las heladas, el rocío y la escarcha, que a pesar de ser fríos, son los que posibilitan la renovación vegetal que inicia un nuevo ciclo anual. Idoyaga ve en ello una manifestación más del carácter restaurador asignado al agua, y muestra que ésta, el frío y la vida, son parte de un mismo dominio semántico. Señala que el período de invisibilidad de *Dapichi'* es pensado como un alejamiento, y su reaparición indica el momento de comenzar a preparar los terrenos para la labranza. En su trabajo en comunidades toba-pilagá, Cecilia Gómez (2006) recogió testimonios sobre las Pléyades como *Dapi'chí*, y del rol de su aparición como indicadora del principio del año. En ese momento se realizaba un gesto al amanecer elevando las semillas hacia el cielo. *Dapi'chí* tendría una *noco'pa* “corona” (las estrellas), lo cual establece una asociación con el clavel del aire (*Tillandsia spp.*), también llamado *dapichí*, que florece “en Agosto”, dando unas flores de color rosado-rojizo que son vistas como similares a las Pléyades al titilar.

Los mocovíes, las Pléyades y el sol

Entre los mocovíes, Guevara menciona que las Pléyades son llamadas *Gdoapidalgate*, a quien “veneraban como creador y padre” (1969[1764]: 544). Según

su relato las celebraban “su descubrimiento” con “algazara y gritería”, golpeando las esteras, “prometiéndose felicidad y dicha”. Es interesante que algo similar señale, según Lehmann-Nitsche (1927: 149), otro jesuita, el padre Canelas, para el momento de la primera visibilidad de la luna. Por otra parte, el padre Canelas también consigna el término *Gdoapidalgate* como nombre mocoví para las Pléyades, y lo traduce como “nuestros abuelos”. Comenta que “las celebran al descubrirse en sus tierras”, y que en estas tierras las Pléyades “se muestran al entrar la primavera”. Según este jesuita, “las celebran como señal de la proximidad de las frutas” (Lehmann-Nitsche 1927: 151). Lehmann-Nitsche (1924-25b: 72) analiza el nombre *Gdoapidalgate*, y lo traduce como “nuestro abuelo¹⁵⁵ el señor”.

Lehmann-Nitsche (1924-25b: 77-79) menciona el testimonio de una curandera *mocoví* de Quitilipi, para quien las Pléyades son la “nidada de un casal de ñandúes celestes”. “Aparecen” al comenzar el año, cuando empieza a crecer el pasto, en Junio (fecha que Lehmann-Nitsche señala que coincide con el momento en el que anidan los ñandúes, en el Chaco). En la primavera, “con el pasto bien crecido” los pichones bajan a tierra y los mocovíes los cazan.

Durante el trabajo de campo en el suroeste del Chaco, hemos encontrado que las Pléyades son uno de los asterismos más reconocidos. El término que utilizan para denominarlo es *Lapilalaxachi*, que es traducido como “el abuelo” o “el antepasado de los mocovíes”. De hecho el término incluye al término “*api*” o abuelo, antepasado. El clavel del aire (*Tillandsia spp.*), cuyas flores de color rojizo aparecen en esta época del año, recibe el mismo nombre. Hemos recogido también un juego de hilo llamado “los siete” o *Lapilalaxachi*, que está formado por siete rombos¹⁵⁶ que representan a las estrellas de este grupo.

[Figura 30]

También hay hoy coincidencia en que este grupo de estrellas no se ve en cierta época del año, lo cual significa que el abuelo está enfermo. La noche anterior a la primera visibilidad del asterismo (*salida heliaca*) era necesario quedarse en vela esperándolo, lo cual es también recurrentemente señalado como condición para la narración de los relatos “de los antiguos”, pareciendo ser esta una actividad muy asociada a la reaparición de las Pléyades. Quienes no cumplen con esta condición

¹⁵⁵ Abuelo en el sentido de fundador del linaje.

¹⁵⁶ Las estrellas en muchos juegos de hilo chaqueños están representadas por rombos, que podrían estar asociados a los genitales femeninos.

pueden ver su pelo encanecido prematuramente. En este sentido es interesante que, según Terán, la gallareta es pensada como el jefe de los animales del frío y el agua porque no duerme (Terán 1998 -b: 255). La vuelta de *Lapilalaxachi* anuncia las heladas (y por eso está asociada al blanco, como el de las canas), y estas heladas son pensadas como la condición necesaria y la señal para el comienzo de un nuevo ciclo de fecundidad. Sin la vuelta de *Lapilalaxachi* la fecundidad de la naturaleza no se renovaría, sin las heladas que trae, las semillas no despertarían. Hoy los mocovíes recuerdan que sus abuelos decían que no había que dormirse la noche en la que se esperaba a *Lapilalaxachi*, y entre los ancianos aún se usa como broma para referirse a los individuos encanecidos que “se quedó dormido y lo mancharon de blanco”.

Numerosos testimonios recogidos señalan este momento como el “comienzo del año mocoví”. Muchos de esos testimonios hacen a este acontecimiento simultáneo con la “vuelta del sol” o *rapilra'aasa*, que como vimos, es el nombre dado por los mocovíes al solsticio¹⁵⁷. De hecho se menciona alternativamente uno y otro hecho (la “aparición” de *Lapilalaxachi* o la “vuelta” de *R'aasa*) como inicio del “año mocoví”. Por otra parte también mencionamos que a La Sol, se le solicita una vida larga y fortaleza en el contexto de rogativas matinales, en las que se la llama *Larrimina*, y se habla de ella como “nuestra madre”.

Cuando la inexactitud es virtud

El uso de dos marcadores astronómicos diferentes del inicio del año que muestran los testimonios mocovíes que hemos recogido, se suma a la variedad de fechas dadas por las fuentes para la “aparición” de las Pléyades en la región ocupada por los grupos guaycurúes: en “mayo” (Dobrizhoffer), “al entrar la primavera” (Canelas), en “Junio” (Lehmann-Nitsche para *mocovíes*). De hecho, este fenómeno a veces se supone coincidente con el solsticio de Junio (nuestros interlocutores). A ello hay que agregar las ideas recogidas por Citro y Terán en torno a un comienzo del ciclo anual vinculado a la primavera. Todos estos datos nos obligan a estudiar con cuidado la visibilidad de las Pléyades, para poder comprender el sentido de este conjunto de afirmaciones.

El cálculo y la observación de las fechas de salida y puesta heliacal de una estrella, es un asunto complejo, sujeto a muchas variables, difíciles de determinar. Las

¹⁵⁷ Muchas veces la “aparición” de las Pléyades es nombrada como la “vuelta de las Pléyades”.

principales son: a) la **latitud** (la influencia de este factor es menor para estrellas cercanas a la eclíptica, como las Pléyades); b) el **perfil del horizonte** (la presencia de montañas, árboles u otros obstáculos para la visión, puede hacer variar el momento en que una estrella es vista por primera o última vez); c) el **brillo de la estrella** (cuanto menor es el brillo de una estrella, más oscuro debe ser el cielo en su entorno para hacerla visible); d) el **transcurso de los siglos** (es una lenta variación que se hace evidente en largos períodos de tiempo, los cambios son menores para estrellas cercanas a la eclíptica, como las Pléyades); e) la **agudeza visual** (las diferencias pueden ser muy relevantes para estrellas débiles); f) factores que pueden cambiar la **luz ambiente** y por tanto incidir en la visibilidad de la estrella, como la **cercanía de la luna**, la **fase lunar**, la **polución ambiental**, las **luces artificiales**, la **refracción atmosférica** (que es mayor cerca del horizonte), la **extinción atmosférica**, o la **duración del crepúsculo** (el crepúsculo dura más en los solsticios y para latitudes altas).

La astronomía académica define los términos “primera” y “última visibilidad” en función de un horizonte plano y de las capacidades de observación de un ojo de visión promedio en condiciones fisiológicas estándar. Pero existen diferentes maneras de definir cuando una estrella “se ve” por primera o última vez, que varían de acuerdo a diversos factores, como las connotaciones simbólicas asociadas a este hecho, o los fines perseguidos por cada grupo humano. Durante nuestro trabajo de campo hemos constatado que hoy día los mocovíes del suroeste del Chaco, suelen hablar de “aparición” de una estrella cuando esta está a unos 15° por encima del horizonte (lo cual sugiere usar para los cálculos una “altura mínima” de ese valor)

El método de cálculo para estos fenómenos utilizado hasta hace muy poco tiempo en forma exclusiva, fue propuesto por el astrónomo griego Claudio Ptolomeo en el *Almagesto* (ca. 150 AC). Para este método los parámetros críticos son el *arcus visionis* y la *altura crítica* que ya mencionáramos. Durante el siglo XX se han propuesto versiones mejoradas del método de Ptolomeo, y se ha simplificado el cálculo mediante la creación de software apropiado. De entre estos desarrollos de software, es especialmente interesante el programa “Planetary, Stellar and lunar Visibility” (PSLV)¹⁵⁸ de Noel Swerdlow y Rainer Lange. Este programa usa un rango de *arcus visionis* basado en Schoch, y permite además variarlo manualmente o hacerlo depender de la magnitud de la estrella; también tiene en cuenta la altura crítica y permite variarla manualmente (Robinson 2007: 10-11, 21). Bradley Schaefer recientemente ha propuesto

¹⁵⁸ Disponible en el sitio <http://www.alcyone.de>

un método alternativo, que utiliza como parámetros la extinción atmosférica y la magnitud límite. Si bien es más exacto, por una parte la diferencia sólo es apreciable para estrellas débiles en malas condiciones atmosféricas, y por otra el cálculo requiere ingresar valores específicos para una serie de datos muy difíciles de determinar (la posición de la luna, la humedad, la agudeza visual, la temperatura del aire, la polución y la luz ambiente) (Robinson 2007:12). Se han realizado comparaciones entre los valores obtenidos con el software PSLV y el método de Schaefer para Alcyone, la más brillante de las estrellas de las Pléyades (Robinson 2007:12, 22), para el caso de la antigua Roma. De estos se desprende que para una noche clara (magnitud límite 6) y en buenas condiciones atmosféricas (factor de extinción atmosférica 0,2) no hay diferencias entre ambos métodos. Si la noche es clara, pero las condiciones atmosféricas son tan sólo promedio (factor de extinción atmosférica 0,3), el método de Schaefer retrasa la salida heliacal respecto al PSLV en 4 días. Para una noche no tan clara (magnitud límite 5) y condiciones atmosféricas promedio (factor de extinción atmosférica 0,3) el retraso es de 8 días. Considerando esto, y dado que nos interesa explorar las variaciones promedio en las fechas de salida y puesta heliacal de las Pléyades en el área mocoví a lo largo de un extenso período de tiempo¹⁵⁹, utilizaremos el software PSLV para nuestros cálculos. Como estrella de referencia se ha tomado Alcyone (la estrella más brillante del grupo) cuya magnitud o brillo aparente es de 2,9 (las tres estrellas del grupo que le siguen en brillo tienen magnitudes cercanas a 3,6). El software realiza el cálculo del *arcus visionis* con una expresión de muy razonable aproximación, dando en este caso un valor de 14°,52.

Cada tabla reúne la fecha para tres regiones: los márgenes del Bermejo (el ámbito más septentrional que registran las fuentes para los mocovíes, coincidente con la situación a comienzos de la presencia española en la zona); la zona del Pastoril en la provincia de Chaco (que corresponde al centro de la zona de dispersión actual en la provincia del Chaco); y San Javier en Santa Fe (que corresponde a la localización de la antigua reducción jesuítica y da cuenta de las localizaciones más meridionales). En cada caso se han tomado tres períodos de referencia: 1583 (cerca de la primera presencia europea y posterior a la reforma gregoriana del calendario de 1582, de modo de simplificar la comparación de fechas); 1760 (durante el período de las misiones jesuíticas y de buena parte de los datos de las crónicas jesuíticas), y la actualidad (2008).

¹⁵⁹ Sería imposible asignar unas condiciones atmosféricas y de claridad del cielo específicas a toda esta área y período temporal (1580-2008).

Hemos realizado las simulaciones para tres alturas críticas diferentes: 0° (horizonte matemático), 10° y 15°. A cada una de estas alturas corresponde una tabla:

Altura crítica 0°	1583 (Sols. 22 Jun)	1760 (Sols. 21 Jun)	2008 (Sols. 20 Jun)
Bermejo (25° 49' S)	1 Junio	2 Junio	6 Junio
El Pastoril (25° 41' S)	1 Junio	3 Junio	7 Junio
San Javier (29° 28' S)	2 Junio	3 Junio	7 Junio

Altura crítica 10°	1583 (Sols. 22 Jun)	1760 (Sols. 21 Jun)	2008 (Sols. 20 Jun)
Bermejo (25° 49' S)	13 Junio	15 Junio	19 Junio
El Pastoril (25° 41' S)	13 Junio	15 Junio	19 Junio
San Javier (29° 28' S)	14 Junio	16 Junio	20 Junio

Altura crítica 15°	1583 (Sols. 22 Jun)	1760 (Sols. 21 Jun)	2008 (Sols. 20 Jun)
Bermejo (25° 49' S)	19 Junio	21 Junio	25 Junio
El Pastoril (25° 41' S)	19 Junio	27 Junio	25 Junio
San Javier (29° 28' S)	21 Junio	23 Junio	27 Junio

Algunas conclusiones que pueden extraerse de las simulaciones:

- De 1583 a 1760 la salida heliacal de las Pléyades se retrasa unos 2 días
- De 1760 a 2008 la salida heliacal de las Pléyades se retrasa unos 4 días
- Para los sitios ubicados más al sur, la salida heliacal de las Pléyades ocurre más tarde (entre 2 días y unos minutos según la altura, las alturas mayores son más sensibles)
- Diferencias en la altura crítica afectan mucho la fecha de la salida heliacal (cambia en unos 12 días cada 10°)

Balance y discusiones en torno a las Pléyades

Las Pléyades han tenido y tienen un papel relevante en muchos de los sistemas astronómicos de los grupos sudamericanos. Su posición celeste vinculada al solsticio de Junio parece tener un rol fundamental, ha favorecido su identificación con el sol y la construcción de oposiciones con la luna y con la región del cielo asociada al otro solsticio, como por ejemplo las estrellas cercanas a la constelación europea de Escorpio.

Ha colaborado, sin duda, la forma de este asterismo, un compacto y fácilmente reconocible racimo de estrellas¹⁶⁰. En diferentes lugares de América este asterismo ha sido vinculado a cambios estacionales o en el régimen de lluvias, y en muchos casos a jugado el rol de marcador del inicio del ciclo anual. En la región chaqueña, misioneros y etnógrafos coinciden en señalar su relevancia y sus vínculos con la renovación de la abundancia en todos los planos. Esto es especialmente cierto para el grupo lingüístico guaycurú. En este caso los testimonios sugieren una persistente identificación de las Pléyades con el “abuelo” o antepasado del grupo. Coincidiendo con una tendencia generalizada de la astronomía sudamericana, los guaycurúes han prestado especial atención a los períodos de visibilidad e invisibilidad de estas estrellas, y a su primera y última visibilidad. Las fuentes previas son consistentes en señalar estos hechos, pero difieren significativamente a la hora de asignar una fecha concreta al evento, o asignar un comienzo al ciclo anual. Los escritos de los jesuitas y los trabajos etnográficos previos tampoco señalan claramente el sentido local de los términos “aparecer”, “desaparecer” y “volver”.

Nuestro trabajo de campo se ha dirigido a explorar estas ideas y los contextos de observación de estos fenómenos. Hemos corroborado la importancia que aún hoy tienen estas estrellas. También recogimos datos acerca de las definiciones locales de “altura crítica” que son variables, y tienden a rondar los 15°. Creemos que es central para la comprensión de la problemática que nos ocupa el hecho de que entre los mocovíes de las comunidades que hemos estudiado, tanto el movimiento del sol luego del solsticio de Junio, como la “reaparición” de las Pléyades, son pensados como “vueltas” o retornos. Se trata de la idea del recomenzar de un ciclo profundamente ligado a la abundancia. Esto se debe, por una parte, a las asociaciones entre el espacio celeste, la abundancia y la plenitud. Por otro lado, a partir del solsticio de junio comienzan a aumentar la duración de la jornada diurna y la temperatura. Además, las heladas anunciadas por el retorno de las Pléyades son importantes para disparar el proceso de germinación de numerosas semillas. Por todas estas conexiones creemos que existe entre los mocovíes, y posiblemente entre todos los guaycurúes, una tendencia a identificar el solsticio de junio y la aparición heliacal de las Pléyades. Nuestras simulaciones muestran que para lograr esta identificación, es clave la manipulación de la altura crítica. Las variaciones debidas a la latitud o la época son muy pequeñas comparadas con el importante efecto que puede obtenerse de variar unos grados la

¹⁶⁰ A pesar de no tratarse de estrellas muy brillantes.

altura crítica. Haciéndolo así, se puede conseguir en cualquiera de las latitudes y épocas consignadas un acuerdo entre ambos fenómenos astronómicos. De este modo vemos que la flexibilidad es una parte operativa de la forma de abordar los fenómenos celestes de los *mocovíes*, gracias a la cual, la “vuelta del sol” y la “vuelta del abuelo” pueden hacerse concordar en el tiempo, de modo de constituir una señal de la renovación general de la abundancia.

Por otra parte las referencias encontradas por los trabajos de Citro y Terán a la “primavera” como comienzo del ciclo anual, pueden deberse a varios factores. Por una parte, la “vuelta” solsticial y el inicio de la “primavera” a fines de Agosto están muy conectados, ya que la primera es la preparación y germen de la segunda. Esto puede observarse por una parte en la importancia de las heladas para “despertar” las semillas para su germinación, cuyos efectos serán claramente observables para fines de Agosto y principios de Septiembre. Por otra parte los testimonios recogidos por Lehmann-Nitsche conectan claramente estas dos etapas del recomenzar de la abundancia, tanto entre los vegetales (pasto) como entre los animales (ñandúes). Estas ideas podrían explicar las menciones recogidas por Terán. En cuanto a lo mencionado por Citro en Santa Fe, debemos tener en cuenta la mayor cercanía de las misiones jesuíticas, y la influencia del proceso de superposición de la fiesta de Santa Rosa y las fiestas primaverales (que ya son mencionadas por Paucke). Probablemente las posibilidades de establecer conexiones entre estas celebraciones llevó a los jesuitas a reforzar la importancia de esta fecha. En cuanto a la celebración de las Pléyades, los escritos de Dobrizhoffer muestran que era pensada como una “superstición” y que no sólo no fue asociada a ninguna celebración cristiana que pudiera reforzarla en los períodos posteriores, sino que se hicieron grandes esfuerzos por erradicarla. La relevancia de las fiestas patronales para construir el prestigio personal en el período de la sedentarización en el Chaco y Santa Fe¹⁶¹, seguramente llevó a los caciques de que actuaban a reforzar la importancia de este momento del año, contribuyendo a reforzar su rol como “inicio del año *mocoví*”.

¹⁶¹ Y la posibilidad de contar con la colaboración de los patrones criollos.

6.9 Cataclismos

Como hemos mencionado, la idea de "cataclismos" que han destruido al mundo en varias oportunidades tiene un importante rol en la construcción de las concepciones mocovíes de la historia. Por una parte, hay una serie de cataclismos asociados a los comienzos del tiempo de los antiguos, y vinculados al comienzo de la vida humana tal como la conocemos. Por otra parte, se espera que en el futuro se repitan acontecimientos de este tipo. En ellos se pone la esperanza de un cambio en el desequilibrio de poderes con los criollos, que devuelva a la gente sus bienes y su poder.

En el área chaqueña en general, ya que los relatos son comunes a todos los grupos de la región, dominan cuatro motivos: "el incendio", "el frío", "la obscuridad" y el "diluvio". Cada uno de estos sucesos provoca "la muerte" y la metamorfosis de seres humanos en animales. Por lo común se trata de la reacción violenta de los seres primigenios (o del dueño del cielo) ofendidos por la falta de respeto o solidaridad de los hombres (Cordeu 1969-70; Susnik 1984-1985). Si comparamos los relatos del Chaco con los andinos, los paralelismos no son pocos. Si bien, en el caso de la destrucción por el fuego, los relatos peruanos son pocos y escasos (Cordeu 1969-70). La unidad que se observa en los relatos andinos entre las cuatro edades y los cuatro puntos cardinales, no está presente en los relatos chaqueños. Ello ha llevado a sugerir que estas ideas cataclísmicas serían una influencia de los conceptos de las culturas andinas.

Mencionaremos algunas de las variantes más notables entre los mocovíes y algunos grupos guaycurúes:

Cataclismos por el fuego:

Toba-Pilagá:

- La Luna se pone rojiza (sangrante) y es atacada por jaguares, caen pedazos encendidos a la Tierra. Se provoca un gran incendio con viento y tormenta (Wilbert y Simmoneau 1975).

Toba:

- Relato de un gran fuego, sólo se salvan los hombres que se esconden en un pozo (Cordeu 1969-70; Wilbert y Simmoneau 1975).
- Relatos sobre el cambio de la Tierra tras un gran fuego (Wilbert y Simmoneau 1975).
- El pájaro yulo manda fuego "de arriba", se observa humo primero en el este. Sólo se salvan quienes se ocultaron en un pozo (Wilbert y Simmoneau 1975).
- La Luna se pone rojiza y es atacada por jaguares, caen pedazos encendidos a la Tierra. Se provoca un gran incendio con viento y tormenta (Wilbert y Simmoneau 1975).
- Gran incendio por la caída del Sol (Métraux 1948).
- El fuego destruye toda la Tierra. Algunos se salvan subiendo al cielo y convirtiéndose en constelaciones. Otros escondiéndose en cuevas (Lehmann-Nitsche 1924-25c).

Mocovíes:

- Toda la tierra se incendia y los hombres que se salvan envían jotes para verificar si la tierra ya es habitable. Los jotes se quedan comiendo los cadáveres y no vuelven. Luego la gente envía una palomita.(Wilbert y Simmoneau 1988: 99-100)
- El Sol cae dos veces a la Tierra. La primera un mocoví lo vuelve a su sitio, la segunda vez se produjeron inundaciones de fuego que todo lo consumieron. Algunos hombres fueron transformados en animales (Guevara 1969[1764]).

Cataclismos por tormenta, inundación y gran oscuridad:

Pilagá:

- Dapichi manda heladas, granizo y lluvia desde el cielo. Casi todos mueren. Simultáneamente tapa el Sol y hay gran oscuridad por largo tiempo (Wilbert y Simmoneau 1975).

Toba-pilagá:

- Gran oscuridad, una nube cubre el Sol. Finalmente la oscuridad se disipa, moviéndose hacia el norte (Wilbert y Simmoneau 1975).

- Oscuridad y tormenta, seguida de un largo período frío (Wilbert y Simmoneau 1975).

Tobas:

- Gran oscuridad de varios días (Wilbert y Simmoneau 1975).
- No se ve el Sol por tres o cuatro meses (Wilbert y Simmoneau 1975).
- Gran oscuridad provocada por una nube negra que crece. Luego de mucho tiempo se dispersa y vuelve la luz (Wilbert y Simmoneau 1975).
- Oscuridad sobre toda la tierra por un año (Métraux 1948).
- Una niebla oculta el Sol por unos días y provoca hambre y canibalismo (Cordeu 1969-70).

Mocovíes:

- *Qota'a* baja a la Tierra en la forma de un perro sarnoso. Despreciado por todos, sólo una familia lo ayuda. Él se enoja y envía un gran diluvio, pero les avisa a quienes lo auxiliaran que construyan una canoa para salvarse. Como en el relato sobre el gran fuego los que se salvan envían jotes para verificar si la tierra ya es habitable. Los jotes se quedan comiendo los cadáveres y no vuelven. Luego envían una paloma (Wilbert y Simmoneau 1988: 97-99)

Hoy es posible recoger relatos referidos al cataclismo debido a un diluvio, vinculado a la falta de solidaridad con *Qota'a* que se aparece en forma de un perro sarnoso. Este motivo está muy enlazado con los relatos bíblicos sobre el diluvio, en especial en cuanto al episodio de las aves enviadas a comprobar si la tierra era ya habitable. También es muy mencionado un relato respecto al incendio que arrasó la tierra, y durante el cual algunos lograron refugiarse en cuevas. Los que salieron demasiado pronto quedaron transformados en animales, el resto dieron origen a los seres humanos.

Pero como ya lo hemos observado al hablar sobre el concepto de mito-praxis, estas ideas míticas son utilizadas para pensar los acontecimientos de la historia reciente. Así, por ejemplo, Marcos Gómez nos relataba las andanzas del cacique Pedro José y su gente, a principios del siglo XX, en el contexto del complejo proceso de sedentarización forzosa de los mocovíes. Según su relato, cuando intentaron volver a Santa Fe, fueron

detenidos en su marcha hacia el sur por una fuerte e imprevista granizada que les impedía avanzar. E incluso un poderoso que estaba “en un hueco” les advirtió que no debían seguir. Y así volvieron hacia el Chaco.

Por otra parte ya mencionamos el rol de estas ideas cataclísmicas en los movimientos milenaristas, de la primera mitad del siglo XX.

Para el año 2000, y reforzado por el milenarismo evangélico y la expectativa general por el “cambio de milenio”, muchos esperaban “una seña en el cielo”, un “cambio en el camino [la Vía Láctea]” o la “entrada de un nuevo camino” en el cielo como señal de un cambio de era, y el comienzo de una época en la que los mocovíes recuperarían su autonomía. Al pasar el año 2000, las expectativas se fueron trasladando a otros años, y aún están presentes.

6.10 Síntesis

En este capítulo hemos caracterizado el plano celeste del cosmos mocoví, *piguim*. Ante todo quisimos señalar su carácter de territorio de la abundancia y la riqueza, fuente de la fecundidad de la tierra. Destacamos el carácter femenino de la mayoría de sus habitantes.

Proporcionamos las herramientas básicas de astronomía a simple vista que son necesarias para poder comprender los fenómenos astronómicos relevantes para los mocovíes. Especialmente importantes son las posiciones extremas del movimiento solar, los *solsticios*, y la *salida heliaca* de las pléyades.

Nuestra exploración de *piguim* comenzó dando cuenta de los fenómenos atmosféricos, parte integrante del cielo mocoví. Muy ligados a la preocupación por la abundancia, nubes, vientos, torbellinos, relámpagos y truenos, son manifestaciones de seres poderosos.

Hemos caracterizado una larga lista de *asterismos* mocovíes, señalando sus rasgos salientes y su ubicación en el cielo. Este análisis nos ha mostrado la variedad de principios de organización operantes en este contexto. En especial, la combinación de zonas brillantes, zonas oscuras y estrellas; y la duplicación de representaciones celestes de un mismo personaje mítico.

Resaltamos el rol organizador de dos asterismos: el *Nayic*, o Vía Láctea, camino que hilvana muchos de los asterismos mocovíes, y *Lapilalaxachi*, o las Pléyades, cuya

salida heliaca marca la vuelta de la abundancia y es el punto clave del ciclo anual mocoví.

Los cataclismos nos mostraron su importancia en la conceptualización de lo inesperado y de la tensión excesiva, dentro de un esquema temporal de repeticiones periódicas.

Capítulo 7

La Virgen, el árbol y la serpiente

“Yo, tu esposa que otrora provoqué la caída de los mortales, me levanto hoy. Considera los prodigios, mira a la virgen que sin conocer varón sana nuestra herida con el fruto de su vientre; en otro tiempo la serpiente me capturó y se jacta de ello, pero al ver a mis descendientes huirá arrastrándose. Ella levantó la cabeza contra mí, pero ahora, humillada, adula en vez de burlarse, porque teme a Aquél a quien dio a luz la mujer llena de gracia. [...]

Reconozco la primavera, mujer, y respiro las delicias de donde fuimos expulsados en otro tiempo; sí, veo otro paraíso, un paraíso nuevo, la virgen que lleva en su seno el árbol de la vida, ese mismo árbol sagrado que custodiaban los querubines para evitar que lo tocáramos. Al ver crecer este árbol intocable, sentí, esposa mía, el soplo viviente que había hecho de mí, polvo y barro inanimado, un ser animado.[...]”

Romano el Cantor
Himno de Navidad (Siglo V-VI)

En este capítulo analizaremos un caso concreto en el que observaremos en acción muchas de las líneas de análisis desplegadas en esta tesis. Se trata de una serie de acontecimientos nucleados en un complejo de símbolos dominantes: la Laguna de la Virgen, el Nanaicalo, el árbol del mundo. En torno a este espacio-tiempo, a los “eventos” que son “encuentros” que ocurrieron allí, y que aún ocurren se tejen complejas construcciones identitarias y procesos de liderazgo, en un marco fuertemente dominado por discursos “cosmológicos”, que buscan imponer un marco interpretativo a la experiencia. Foco de interés para mocovíes y criollos, estos eventos serán centrales en la conformación de la conciencia de sí de un importante grupo de comunidades mocovíes del Sur Oeste del Chaco, memoria que conecta lo cósmico con las historias de los antepasados destacados, y su andanzas, con espacios concretos del territorio, con vínculos específicos con el proceso de colonización del Chaco.

Consideraremos también las conceptualizaciones criollas de la Virgen de la Laguna y asociados con ella los meteoritos de Campo del Cielo. Y la forma en que la acción misionera ha contribuido a la construcción de una tradición en torno al santuario,

siguiendo en ello modelos cuyas raíces son muy antiguas y tienen un importante hito en la España de la Reconquista.

En este último sentido daremos una breve descripción de eventos análogos en España y en sus colonias, mostrando la relevancia especial de estos en las situaciones de frontera, y su vínculo con otro "salvaje" en proceso de ser "domesticado". Dedicaremos algo más de espacio al análisis de tres polos marianos en la frontera colonial del Chaco, que guardan vínculos con los mocovíes y otros grupos guaycurúes.

Creemos que con la puesta en escena de este concreto panorama incluimos la discusión etnoastronómica en el verdadero contexto en el que debe ser vista, el del activo y crucial rol de cosmovisiones y cosmologías en la construcción de procesos sociales, en especial identitarios y de liderazgo.

La Laguna de la Virgen se encuentra en las cercanías de los asentamientos de Colonia Juan Larrea y Cacique Catán (Colonia Gral. Necochea) en la provincia del Chaco (Argentina), a unos 6 kilómetros al NE de la pequeña población rural de Mesón de Fierro y aproximadamente a mitad del tramo de tierra de la Ruta N° 89 que une las ciudades de Charata y Villa Ángela, se encuentra. Se trata de un reducido espejo de agua permanente, uno de los pocos en la región. Posiblemente la depresión que la forma sea uno de los tantos cráteres meteóricos que existen en la zona, que alberga una de las mayores dispersiones meteóricas del mundo. En sus orillas se levanta una capilla católica en la que se venera una imagen de la Virgen María, copia de la que se encontrara en el hueco de un árbol cercano. Hasta allí llegan, todos los 8 de Diciembre (fiesta de la Virgen), varios miles de personas, ya que la Virgen de la Laguna es la patrona del Suroeste Chaqueño. [Figura 2 y 31]

Para los mocovíes del área, la Laguna es asiento de un *Poderoso* que daba lugar a fuertes vientos y atacaba a las personas antes de ser "amansado" por la acción de varios *pi'xonaq* requeridos por el sacerdote católico del lugar. La propia laguna albergaría un fragmento meteórico relacionado con el "Poderoso" que la habita. Por otra parte el árbol donde fue encontrada la imagen de la Virgen sería un algarrobo, el cual se asocia con el Árbol del Mundo y el dios celeste mocoví: *Qota'a*. Tanto el algarrobo como la propia Virgen están representados por constelaciones. Los relatos sobre este evento introducen y recrean elementos de los relatos mocovíes preexistentes y de las tradiciones marianas del catolicismo.

Para los criollos, la imagen fue depositada en el hueco de un quebracho por un capitán del ejército argentino que en unas versiones volvía de la guerra del Paraguay y en otras había sido llamado para “pacificar” a los aborígenes. Sin agua, ofreció a la Virgen dejar en agradecimiento la imagen que traía en sus alforjas si podían encontrar una aguada. La aparición de un aborigen que les indicó la laguna es interpretada como una respuesta milagrosa a ese pedido. La imagen quedó en el hueco del quebracho durante muchos años, siendo venerada tiempo después por los primeros pobladores criollos. Una familia suiza que se instala en la zona (buscando campos libres de impuestos) la lleva primero al casco de su estancia y luego a Bs. As. Los vecinos la reclaman y les mandan una copia, que es destruida en 1962, cuando se la reemplaza por otra. El agua de la laguna se cree milagrosa, y se responsabiliza de la existencia de la propia laguna a un fragmento meteórico, según algunos el propio Mesón de Fierro¹⁶².

7.1 Fiestas y peregrinaciones

Entre los guaycurúes las fiestas son importantísimas instancias de socialización. Como ya mencionamos, cuando en el pasado vivían de la caza y la recolección, las fiestas que se daban en los tiempos de abundancia, cuando podían concentrarse en mayores números, eran ocasión de alianzas matrimoniales, iniciaciones femeninas y shamánicas, relatos de las historias antiguas y de las hazañas guerreras, y de la construcción de liderazgos y alianzas (Sbardella y Braunstein 1991). Se daban también importantes intercambios económicos y danzas entre los jóvenes, que favorecían la formación de nuevas parejas (Citro, González *et al.* 2006: 24). Podría decirse que en esos momentos, la sociedad mocoví se construía a sí misma y reforzaba los lazos comunes.

Las fiestas previas a la llegada de los españoles, parecen haber conformado un ciclo de celebraciones que marcaban algunos tiempos fuertes a lo largo del año. Así por ejemplo, tenemos la celebración de la reaparición de las Pléyades y/o el solsticio, en Julio, que anuncia el comienzo de un nuevo ciclo y las semillas de la madurez. También el inicio del buen tiempo, a fines de Agosto, era momento de una importante

¹⁶² Como señalamos en el capítulo 2, el Mesón de Fierro es el más famoso de los fragmentos meteóricos de la región. Motivó numerosas expediciones al Chaco, ya que se lo creía una mina de plata o de hierro. No se lo volvió a ver luego de una de aquellas expediciones y desde entonces encontrarlo es casi una obsesión para muchos criollos y extranjeros.

celebración. En este último caso Paucke (1942-44[1749-1767]: 34) relata la elaboración de una bebida alcohólica a base de miel consumida especialmente por hombres adultos “prominentes” y ancianas *pi'oxonaxa*. En las fiestas realizadas en el verano se consumía preferentemente una bebida alcohólica a base de algarroba.

Como señala Citro (2006: 38) estos consumos rituales de bebida eran el momento en el que los hombres prominentes se daban a una competencia oratoria, consistente en relatar cada uno sus hazañas pasadas y las ofensas sufridas (muchas veces en forma de cantos, superpuestos unos a otros), con un gran despliegue de emociones (en general contenidas en lo cotidiano), que llegan incluso a desafíos e intentos ritualizados de combate armado. También era común que en esos momentos, y como demostración de coraje, se practicaran escarificaciones. Estas instancias permitían a los líderes afirmar su prestigio. No sólo en la competencia verbal y la destreza oratoria (muy estimada), sino como organizadores, en su capacidad de convocar a la gente y reunir la comida necesaria para la fiesta. En cuanto a la destreza verbal, esta era uno de los principales dones que permitían a un líder lograr consenso (Sbardella y Braunstein 1991), en un contexto en el que el liderazgo necesitaba fuertemente del mismo, ya que los líderes *mocovíes* sólo podían lograr llevar adelante lo que proponían generando consenso.

Es en estas fiestas en las que se conformaban los conjuntos sociales más amplios que las bandas de parientes, los que han sido llamados “tribus” (Citro, González *et al.* 2006: 41), caracterizados por el recuerdo de una historia común, que de hecho se construía en estos encuentros.

Los jesuitas fueron asociando las fiestas a celebraciones católicas, e intentaron suprimir algunos de sus rasgos, a fin de convertir a los mocovíes. En particular se intentó limitar el rol de la bebida. Paucke nos ha descrito con mucho detalle las celebraciones patronales de la reducción de San Javier, y en ellas podemos ver un esquema que se repetirá a lo largo del tiempo: procesión, misa, almuerzo, juegos de destreza y baile.

A pesar de la introducción de muchos elementos europeos, como las ropas de los hombres que desfilan, aparecen también importantes elementos previos como el uso por parte de las mujeres de sonajas de calabaza (Citro, González *et al.* 2006: 42-44).

Ya para 1856 hay testimonios de festejos mocovíes en la reducción de Santa Rosa de Calchines, para las fiestas de los santos. El franciscano Zattoni señala que pese a no contar con sacerdotes por 35 años, los mocovíes conservaron la veneración de las

imágenes de los santos, y las festejaban danzando por tres o cuatro días entorno a ellas (Citro, González *et al.* 2006: 44). Creemos que esto muestra el mismo tipo de concepciones acerca de las imágenes de los santos como *nqolaq* que hemos visto en lo discutido sobre el caso de la laguna de la Virgen. Todo sugiere que el período entre la expulsión jesuítica y la llegada de franciscanos en forma efectiva, para 1856, fue un tiempo de autonomía litúrgica para los mocovíes reducidos, durante el cual llevaron adelante importantes procesos de creación cultural (Citro, González *et al.* 2006: 45), en el sentido apuntado por Barth (1987). En 1861 se construye un gran templo a Santa Rosa en esa misión.

Entre fines del siglo XIX y mediados del siglo XX, la fiesta de Santa Rosa la organizaban caciques que así como lo hacían a la hora de nuclear la mano de obra mocoví para los desmontes y otros trabajos agrícolas, congregaban a las familias sobre las que tenían ascendiente para el festejo. Citro (2006: 6) señala la importancia de que el organizador dispusiera de: una imagen de la santa colocada en una mesa como altar; algunos caballos para el asado de potro¹⁶³ y convocar a músicos y cantores para el baile. La estructura de la celebración: procesión a caballo ante la santa, ruegos y ofrendas a la imagen (luego recogidas por el organizador que las utilizaba para comprar mercadería que se distribuye entre los presentes), asado de potro, juegos y baile, sigue el esquema que ya vimos en San Javier.

Citro señala que en Colonia Dolores y Costa del Toba, en Santa Fe, los *mocovíes* aún hoy siguen sacando en procesión una imagen de la santa, que recibe ofrendas. En el Chaco, donde la influencia evangélica es más importante, pocas comunidades mantienen estas celebraciones a Santa Rosa. Pero para nuestro trabajo es muy importante que en la comunidad de Santa Rosa, en Cacique Catán, aún se celebra la fiesta patronal (Santa Rosa es la patrona de la comunidad), con una estructura similar a la comentada.

La gran diferencia es que la organización está a cargo en lo litúrgico de los sacerdotes redentoristas de Charata, que son quines van una vez por mes a celebrar misa en la capilla de la comunidad, y de las señoras criollas de Charata que son catequistas en la comunidad y atienden el comedor. Algunos miembros de linajes tradicionales han quedado asociados a la organización litúrgica en buena parte por sus relaciones previas con el padre Mariano y por el intento de éste último de instalar a uno de ellos como

¹⁶³ Que se transformó en una característica identificatoria de lo mocoví; estos animales en general eran provistos por los patrones criollos, que se los daban a los caciques.

líder, como reacción ante el avance evangélico. La fiesta (en el sentido del almuerzo, las actividades lúdicas y el baile) es organizada por una comisión *ad hoc* que en general está formada por miembros de la asociación que representa a la comunidad, pero no es raro que la comisión “no se forme” debido a disputas internas. En ese caso la fiesta no se realiza salvo que intervenga algún particular.

7.2 La fiesta de la Virgen

A lo largo de todo el trabajo las menciones a la “Laguna de la Virgen” han sido frecuentes. Este lugar del territorio de los grupos mocovíes del Suroeste del Chaco tiene una importancia fundamental para el conjunto de comunidades en las que se centra esta tesis. Debido a ello, al comenzar el trabajo de campo se generó en nosotros una gran expectativa respecto a este lugar y los acontecimientos en torno al mismo. Cuando en Diciembre de 2002 pudimos conocer el santuario de la Virgen de la Laguna, nos encontramos con un panorama algo distinto al que habíamos imaginado.

Por una parte la “Laguna” era un espejo de agua de proporciones mucho más reducidas de lo que su nombre evoca para un bonaerense. Se trata de una depresión en forma de una elipse irregular, en buena parte cubierta por árboles y juncos, de no más de 65 metros de eje mayor por 45 metros de eje menor. Además, llegábamos a visitarla en uno de los años en que las lluvias de Diciembre, que suelen ser abundantes ya que es el comienzo de la temporada de lluvias en la región, frustraban el desarrollo previsto de la fiesta. De los treinta mil peregrinos que, según los cálculos de los más optimistas¹⁶⁴, se reúnen cuando el tiempo en los días previos ha sido bueno, sólo pudimos contar unos trescientos, ya que los días anteriores había llovido mucho y los caminos eran difícilmente transitables.

En las orillas de la laguna se erige el Santuario de la Virgen de la Laguna, donde se venera una imagen de la Inmaculada Concepción, dispuesta dentro del tronco de un árbol. La Virgen de la Laguna fue declarada patrona del Suroeste Chaqueño por Monseñor Italo Severino Di Stéfano, primer obispo de la diócesis de San Roque de Presidencia Roque Sáenz Peña, el 8 de Diciembre de 1970. [Figura 31-33]

Tratándose de una Imagen de la Inmaculada, la “Fiesta patronal de la Virgen de la Laguna” se celebra el 8 de Diciembre, día de la Inmaculada Concepción de María. Se

¹⁶⁴ Otros hablan de uno seis mil peregrinos.

trata de la movilización religiosa más concurrida del Suroeste del Chaco, si dejamos a un lado la “Cabalgata de la Fe” creada en 1996 por el entonces gobernador Ángel Rozas, y que tiene un carácter explícitamente partidario, siendo organizada por la estructura del gobierno provincial.

La fiesta de la Laguna de la Virgen, cuando los mocovíes participaban activamente de ella, tenía características similares a las fiestas que hemos estado discutiendo:

“Tiene casi cien años...o más, ha de tener más de cien años ya la Virgen...siii, ¡los años que ya estaban ahí!...Porque los aborígenes iban ahí, rodeaban ahí...A veces...cantaban, y bailaban también...bailaban los personas, tienen su baile también, su...música. Pero ya se dejó, ya. Una lástima, porque...no,... no tiene que dejarle ese...No, no...no, no tiene que dejarle este, el baile:... *rasota moqoit*. *Moqoit rasota* quiere decir el baile de los paisanos...Se baila como el pericón, así, así se baila...Hay bastonero, y el bastonero quiere decir *lashi*” (Justino)

“Uhh, se juntan ,...es grande...Hermanaje, todos hermanos eran. Todo era hermano y no hay el que no era hermano. Puro hermano, puro hermano, puro hermano. Había que ver” (Francisco)

Algunos testimonios mocovíes enfatizan la importancia de la acción misionera para el acercamiento de los mocovíes a la laguna:

“Un día llegó un cura y bautizó mucha gente. Todo el día bautizaba. Yo estaba allá, pero no sabía nada. Algunos se bautizaban, pero no sabíamos cuál es el resultado, qué es lo que estaba haciendo la gente [...] En aquel tiempo casi no había nadie que hablara bien el castellano entre los aborígenes. [...] En aquel tiempo se armó un viaje, junto con el cura al lugar de la laguna” (Lorenzo Lalecorí en (Silva 1995))

Por otra parte la Virgen y Santa Rosa (patrona de una de las dos comunidades que forman la cercana colonia Cacique Catán) tienden a confundirse en un único ser, al igual que sus fiestas. Muchas veces se habla de Santa Rosa como “una Virgen”, ya sea en el mismo sentido en que se habla de una u otra estatuilla de la Virgen, o bien como si “Virgen” fuera una categoría de mujeres poderosas. Algo similar se observa con otros poderosos, como ya hemos visto para el *Nanaicalo*, el *Toro leta'a* y el *Hueraic*. Así, describiendo las fiestas por la Virgen de la Laguna (descriptas como una celebración por haber amansado al poderoso que vive en la laguna, el *Nanaicalo*), aparece el nombre y la fiesta de la Santa:

“Y sí, porque yo, que yo me acuerdo. Ah esos años, cada Santa Rosa, cada 30 de Abril [*sic*] se hacía fiesta ahí...en Martín Gómez [el *pi'xonaq* cuyo lote está junto a la Laguna de la Virgen] [...] Es como un festejo. Como un festejo y también por la sanación de esa, de esa gente...se salvaron por milagro digamos porque...porque si no era por el *pi'xonaq* [que amansó al *Nanaicalo*] iba a ser como “la Matanza”. Porque “La Matanza” fue así también... [...] Sí, sí...Yo me acuerdo mi papá, cuando...porque antes fracasaba el trabajo, y mi papá no podía, no me podía conseguir zapatillas, y que ya se aproximaba la fiesta. Y el andaba descalzo...y estaba preocupado, andaba aquí para allá...Hasta que, de noche llega y trajo mis zapatillas... [...] Y, se juntaba mucha gente..., mucha gente se juntaba. Se hacía baile, jugada de tabas...se hacía la comité que le dicen: juntar la gente y matar dos vaquillonas” (Alfredo)

Además de los ya mencionados, en este relato vemos la importancia de la fiesta, la necesidad de tener buena ropa, los juegos y el baile, e incluso la formación de un “comité” *ad hoc* para conseguir la carne y organizar la fiesta. Pero este relato continúa y nos aporta un matiz interesante: la fiesta es el momento de encuentro de los *pi'xonaq* como en las antiguas fiestas prehispánicas. Incluso parece organizada para ese fin. Así como se dan competencias y juegos en otros niveles, los *pi'xonaq* también compiten:

“Sí...yyy, claro esa...ese es un encuentro de los *pi'xonaq*. Hacen esa fiesta para tener un encuentro...Y cada uno mostraba su poder...Sí,... dice que...se larga una jugada...estaban los...seis había, dice. Cada uno vino a mostrar su poder...Y cuando viene, larga el poder,... el que no está bien preparado, dice que lo sacude, lo hace temblar, o bien cae, es como que no puede sostener el poder. Y ahí mismo nomás, los otros lo curan.” (Alfredo)

Estas descripciones de la fiesta como algo vivo y característicamente aborigen, contrastan con las descripciones de la situación actual. De todos modos, éstas también varían según la adscripción religiosa de quien comenta el hecho. Así, por ejemplo, *mocovíes* católicos dirán:

“Ese es la ‘Virgen Madre de Dios’, madre nuestra vamos a decir...porque...Cada vez cuando ella su fiesta, vamos todos...a pié...El ocho Sep..Diciembre [. ..] Cada grupo va, viste. [...] Y yo ¿Cómo no voy a ir?...Y bueno, se hace beneficio, para...para él, pa’ la Virgen. Vos vieras ahora, un lujo: Tienen su tenglado, tienen su dentrada. Y creo que es riplado ya, viste.” (Francisco)

Mientras que los *mocovíes* evangélicos sostienen que:

“Ocho de Diciembre, [...] ya no es como antes. Cambió totalmente.... antes se van muchos vio, muchos se van, ahora no, casi nada, algún que otro se van. [...] Hacían fiesta, hacen baile, se baila....[...] pero ahora

tiene los curas, los sacerdotes, ellos son los que hacen, organizan ahora el movimiento. Antes no.” (Sexto)

“Ocho de Diciembre, siempre la fiesta. Pero yo nunca fui, nunca voy yo. Siempre,...de esa sola vuelta me fui. Pero...ahora: ¡No, no, no, no, nooooo,...no vamos!...Alguno va, sí...Eso *pi'xonaq* van, digo, el ocho de Diciembre” (Justino)

Con esta última mención volvemos a ver en escena a los *pi'xonaq*. Por un lado, pareciera que la Fiesta de la Virgen de la Laguna como espacio-tiempo de poder, sigue atrayendo a los *pi'xonaq*. En ese sentido estos comentarios parecen hablarnos de las continuidades entre las prácticas prehispánicas, las de principio de este siglo y las actuales. Pero, en otro plano, nos está hablando también de la manera en que los mocovíes evangélicos están repensando la historia de la Virgen, la naturaleza del shamanismo, y la del catolicismo. De hecho, los mocovíes que asisten a la fiesta son asociados al shamanismo, aunque muchos de ellos se declaren católicos. Tal vez se deba al hecho de que desde la perspectiva de los mocovíes evangélicos, el catolicismo permite en su interior la coexistencia de muchas prácticas shamánicas y en el fondo no se planteó (luego del momento misional inicial) una oposición radical entre shamanismo y catolicismo (tal como se lo vive en las comunidades mocovíes, debido, especialmente, a la bajo co-residencia con los sacerdotes). Pero también, el hecho de que los católicos, al igual que los antiguos, tengan “imágenes”, lo cual en la perspectiva mocoví equivale a *nqolaq*, puedan beber alcohol, bailar y jugar al fútbol, los pone en un registro comparable ante la fiesta de la Virgen y la posibilidad de aprovecharla como fuente de poder y prestigio. Para los mocovíes evangélicos la fiesta no es ya una fuente utilizable de poder, porque la prohibición evangélica del culto a los santos, e incluso las severas restricciones a la relación con los muertos, impide aprovechar el contacto con este *nqolaq*. Por otro lado, también les están vedados los beneficios de la organización de la fiesta como fuente de prestigio, no sólo por su vinculación a la imagen, sino porque implica establecer relaciones con los sacerdotes redentoristas (que se oponen a la red de alianzas con pastores evangélicos del país y del exterior que tienen los *mocovíes* evangélicos). Además, participar en la organización los vincularía a los bailes, campeonatos y la compra de bebidas alcohólicas. De este modo no pueden aprovechar este recurso y tienden a minimizarlo, comentando por ejemplo que la imagen actual no es la “original”, pero simultáneamente están muy atentos a los beneficios que de la Virgen puedan derivarse, evaluando tácticamente las posibilidades. Es en este sentido

que hay que entender el comentario de una anciana mocoví evangélica, quien luego de decirnos que ella ya no iba a la fiesta nos preguntaba “¿Y Marquitos? ¿Le preguntaron? ¿Va él?”

7.3 La Laguna de la Virgen

La historia

Ciertamente ya habíamos oído la historia otras veces, e incluso no era la primera vez que Justino nos la relataba. Pero cuando lo hizo una tarde de Enero del año 2002, creo que lo escuchamos por primera vez. La diferencia la marcó probablemente el hecho de la notable emoción que lo embargaba. En varios momentos, durante el transcurso del relato, su emoción lo llevó a llorar. Esta reacción nos mostrabas muchas cosas: por un lado la importancia afectiva del tema que se estaba tratando, por otro la confianza que luego de cuatro años habíamos logrado que se generara entre nosotros. No podíamos saber que sería la última vez que lo escucharíamos contar este episodio: Justino murió el 31 de Octubre de 2002, en el momento en que arribábamos para una nueva campaña de trabajo de campo.

El relato en cuestión forma parte de una larga conversación que tuvimos con Justino, su yerno, algunos de sus nietos casados y el esposo de una de sus nietas, en el patio de su casa en Colonia Juan Larrea. Debido a la larga relación con los presentes, fue posible grabar la conversación, lo cual por otra parte era ya un procedimiento habitual para la fecha de esta charla. Sólo los hombres de la casa participaban de la misma, y era Justino quien como el mayor de los presentes, llevaba la voz cantante. El resto, poco decíamos, además de los concisos “¡Mhm!” que son las muestras de interés que las normas de cortesía de la situación exigen de quien escucha. En nuestro caso, cada tanto pedíamos algunas aclaraciones o preguntábamos por algún tema relacionado.

En el caso del resto de los aborígenes presentes, sus intervenciones eran sólo para agregar algún detalle que Justino hubiese omitido. El tema de la conversación había girado en torno a los *pi'xonaq* o shamanes mocovíes y sus relaciones con diversos objetos de poder como *soxonaxa naqa'* (piedras del trueno) y *huaqajñi la'tec* (meteoritos)¹⁶⁵, debido a unos fragmentos meteóricos que nosotros habíamos llevado.

¹⁶⁵ Sobre los *nqolaq*, ver el capítulo 6.

En ese contexto, y recordando sus menciones anteriores al tema, le preguntamos a Justino “Y de Laguna de la Virgen... ¿Cómo ha sido el asunto...?” y él se embarcó de lleno en una narración ininterrumpida y emocionada del episodio.

En esta transcripción de la grabación realizada, de la que hemos eliminado algunas repeticiones y nuestros breves asentimientos, la historia que Justino nos contó ese día decía lo siguiente:

“Lo que se acordaba finado mi papá cuando tenía diez, doce años, en 1918 o 1926, es que había un cura. Pero era todo desierto acá, no había nada, no había nada de alambrados, nada, nada. Los aborígenes, cosechaban en la Pampa del Cielo, que le llaman. Y había [uno], que encontró ahí a la Virgen en la laguna, eran todos aborígenes [el que la encontró también]. Pero antes hablaba la virgen esa, hablaba. Había un cura que avisó. Fue al pueblito, Charata, digamos. Y bueno, vino el cura, fue a ver la Laguna de la Virgen y lo llevaron [los aborígenes]. Ellos iban a pié, el cura iban en carrito. Y cuando salieron de la casa: cantaron. Había mucho *pi'xonaq*. Hasta las mujeres fueron, todos, todos fueron. No se a que hora, no me acuerdo que hora llegaron. Había viento, ahí en la laguna. Había [tanto] viento, que no se podía llegar. Hasta [los obligaba a] arrodillarse. El cura iba adelante. Todos rezando cada uno con su idioma. Había un *pi'xonaq* que no se de donde vino. Todos dieron la vuelta a la laguna. Un montón de ronda al lado de la Virgen. Dicen que hervía el agua allá en laguna Y bueno cantaban, cantaban, rezaban. Todos los *pi'xonaq*. Las mujeres rezaban. A no se a que hora vino un *pi'xonaq*, ¡pero *pi'xonaq*, eh! .Y bueno llegó, saludó, rezó, y [se fue] calmando el viento, van calmando los remolinos. Todos se van arrimando, se van arrimando bueno, cuando se calmó el viento, [entonces] dice el, el *pi'xonaq*: “bueno, acá bueno, cantamos”. Cantaron todos...cantaron [Justino llora]. Yo, le oí este a mi papá,... [La voz se entrecorta por la emoción], y el lloraba también,... como yo, ¿viste? Cantó él finado mi papá, como él, creo que el *pi'xonaq* ese era padrino [de mí papa]. El *pi'xonaq* le dice: Bueno venga mi hijito, vamos a ir. ¡Después salió el toro [del agua]! Justo en el medio de en la laguna. Parece un búfalo que le dicen. Se asoma la guampa, con oro.[...] Salió ese, tiene como una reja en el lomo, que se yo...*Nanaicalo* se llama [...]. Llegó el *pi'xonaq* y lo tocó. De lo más bravo el *pi'xonaq*, lo tocó y lo subió. Rezó, lloraban todos, todos los aborígenes lloró, y el cura también. Subió al lado, tocó todo, se amansó. Eso es lo que siempre se acordaba Lorenzo Lalecorí [hermano de Justino, ya fallecido]. Por eso muchas veces cuando vivía, finado mi papá...llamábamos a Rubén [portero del museo local], para que grabe, pero no quiere grabar. A veces lloraba, yo también lloraba, cuando él contaba. Siempre me acuerdo.”

Luego del relato, la conversación siguió con diversas anécdotas sobre el *Nanicalo* y como los antiguos *pi'xonaq* podía provocar la lluvia, tan escasas en esta región durante el otoño y el invierno.

Para entender los múltiples sentidos de este relato y su relación vital con quien lo narra, tenemos que conocer el contexto del narrador. Por otra parte, la historia de Justino y su relación con los hechos, son representativos de la de lo que podríamos llamar el primer grupo de narradores mocovíes de los eventos de Laguna de la Virgen, grupo formado por testigos más o menos directos de los acontecimientos.

Justino nació probablemente hacia el año 1922, en Villa Ángela. Sus padres eran Enrique Lalecorí y Antonina Gómez. Tenía cinco hermanos y dos hermanas. Sus primeros recuerdos se remontan justamente a fines de los años veinte, cuando Pedro José era cacique y el ejército hostigaba a los mocovíes. En ese momento aún vivían su abuelo paterno, Prudencio, quien falleció en 1940, a los "125 años", y su abuela paterna, María, igualmente longeva y que murió tiempo después que su esposo. Justino incluso recuerda a su bisabuela (la madre de su abuela María) llamada Aurelia.

El padre de Justino, se desplazaba con los mocovíes que saliendo de la región de San Javier, Santa Fe (donde de hecho se quedó uno de sus hermanos) se movilizaban hacia el norte. Anduvo por Calchaquí (en Santa Fe), Santiago del Estero y Chaco. Cuando nació Justino, su familia vivía en la zona de Villa Ángela, ya que su padre trabajaba allí alambrando y haciendo postes. Después trabajó en Las Golondrinas, obraje de La Forestal, 30 Km. al sur de Colonia Cacique Catán, y allí pasaron los primeros años de Justino. Luego se establecieron en Pampa del Cielo, pero con el tiempo tuvieron que desplazarse hacia el monte, en lo que actualmente es Colonia Cacique Catán.

Allí comenzaron a trabajar en los campos de la familia Páez. Él y sus hermanos, con seis o siete años, cuidaban unas 300 chivas. Ya muerta su madre, la hermana mayor de Justino, Rosa, ayudaba a criar a sus hermanos. Rosa ayudaba también a su padre a sembrar algodón, batata, mandioca y sandía.

Este es justamente el contexto en el que se produjeron los hechos que Justino relata. Si bien su relato está construido en base a lo que le contaba su padre, él es testigo directo de las circunstancias en las que ocurrió el episodio y del impacto que el mismo tuvo sobre sus testigos.

Rosa, la hermana de Justino, se quedó en la casa paterna hasta ayudar a criar a sus hermanos. Luego, casi a los 30 años, se juntó con un criollo y se fue a Villa Berthet.

Justino se casó en 1941 con Juana Capanci con quien tuvo cinco varones y una niña. De los cuales aún viven tres varones.

Justino hizo el servicio militar durante 1943 y 1944. Primero estuvo destinado a la base naval de Río Santiago (en Ensenada, cerca de La Plata, Buenos Aires), luego a la isla Martín García y finalmente a Puerto Belgrano (cerca de Bahía Blanca). En Martín García recuerda haberla pasado muy mal, ya que les daban la comida de los presos, buena parte de la cual se hallaba en mal estado. Estuvo allí 21 días, pero como el era analfabeto y en esa guarnición no había escuela, lo trasladaron. En Puerto Belgrano estuvo mejor. Allí, la mujer de un jefe le daba para los cigarrillos, y por la noche les enseñaban a leer y hacer cuentas. Había gente de todas las provincias. Así fue como aprendió a leer, aunque no pudo dominar la escritura.

Cuando volvió retornó a su casa. Trabajó en muchos lugares de los alrededores como cosechero, desmalezando, destroncando y haciendo postes. Luego se mudaron, dentro de Colonia Cacique Catán, a San Lorenzo, cerca del culto evangélico. Allí vivían en tierras cuya propiedad era de su hermana Felipa, y que finalmente fueron registradas a nombre de Sixto, el hijo menor de la misma.

Para 1991 Justino ya era viudo. En ese momento, Alfredo, hijo mayor de su hermana Felipa, lo convenció de mudarse con él y algunas otras familias a unas tierras en la zona de Colonia Juan Larrea. Se trata, como ya hemos mencionado, de una región mucho más agreste que Cacique Catán, pero donde se ofrecía la posibilidad de hacerse titulares de nuevos lotes. Justino accedió, y se mudaron. Tiempo después Alfredo conformó una Asociación con personería jurídica que representa a la comunidad aborigen de Colonia Juan Larrea y de la cual es el presidente. Hasta su muerte, acontecida en Octubre de 2002, Justino fue reconocido como el más anciano de la comunidad, el “*abuelo*”, y respetado como tal. Nominalmente su carácter de “*anciano*” lo constituía en referente, en especial en lo concerniente a las costumbres de los antiguos. Por otro lado, su sobrino era claramente el líder de Colonia Larrea y su representante ante el resto de las comunidades y las autoridades criollas. No sólo por ser el principal gestor y presidente de la Asociación, sino también por ser pastor evangélico y además jugar un rol importante en la política mocoví a nivel regional, participando de encuentros provinciales y nacionales, en el marco del INAI¹⁰. En ese sentido, el atraerse a Justino y llevarlo a vivir con él, le sirvió como una forma de cimentar su liderazgo en

los comienzos de la comunidad, cuando aún no había asociación y su posición era más endeble.

Por todo lo mencionado, podemos decir que, en el momento en el que nos contó la historia de la Laguna de la Virgen, Justino era el anciano más respetado de una comunidad relativamente aislada, en una zona de monte denso, con importantes lazos de parentesco e historia común con Colonia Cacique Catán, en especial con San Lorenzo, la mitad evangélica de dicho asentamiento. La comunidad en cuestión era (y aún es) marcadamente evangélica (pertenecen a la Iglesia Unida). Aunque Justino también pertenecía a dicha iglesia, su edad y experiencias previas implicaban un impacto menor y más superficial de las ideas y prescripciones evangélicas en sus dichos y conductas que en los de los más jóvenes. Por otro lado el prestigio de Justino reforzaba la posición de liderazgo de su sobrino, quien (aunque guardando todas las deferencias para con Justino que su edad le garantizaba) era y es la cabeza política y religiosa de la comunidad.

La Madre y sus “pichones”

“La Virgencita, una imagen allí y tenía dos pichoncitos. Son...otros, santos será” (Alfredo)

“La encontraron la Virgencita ya. Era persona...era persona al principio, era persona y tenía dos, dos hijos...tenía dos pichones como quieran decir, los dos hijos” (Sixto)

Algunas versiones¹⁶⁶ del relato sobre la Virgen de la Laguna, mencionan que esta estaba acompañada por dos o más hijos, o “pichones”. A veces son pensados como dos “santos”, dos personajes poderosos hijos o compañeros de la Virgen de la Laguna.

Un relato consignado por Tomasini (Wilbert y Simmoneau 1988: 35-36) habla de que las Pléyades son dos chicos. La madre de estos dos chicos es “María” y es una estrella grande. Estos dos chicos son los que con la ayuda de dos perros derrotan al *Nanaicalo*, que es descrito como una enorme serpiente, del agua que hace que la tierra se derrumbe. En el mismo relato se habla de que uno de estos chicos es asesinado cuando intenta desposar a la hija del dueño del monte, y los perros lo reviven. Los chicos (son dos varones) escapan al cielo. Algunas otras versiones, tanto nuestras como

¹⁶⁶ Ver también el testimonio de Lorenzo Lalecorí (Silva 1995:27).

recogidas por otros etnógrafos (Wilbert y Simmoneau 1988: 31-35) de esta historia de los hermanitos, tienen también a dos hermanos varones como protagonistas, en lugar de un niño y una niña.

La gran estrella que se llama María puede estar vinculada tanto a la “mujer estrella”¹⁶⁷, como con la estrella central de las tres Marías, a la que se identifica como “nuestra madre” y que ya referimos que está conectada con el relato del robo del fuego¹⁶⁸.

La Virgen María

“Mapic...Este es dónde nació el... el Señor, ahí nació, en la Virgen de Mesón de Fierro [...] ¿Sabés de ande nació el muchacho?...De un...un algarrobo, mapic, mire...¡Nació en Mesón de Fierro! [...] Emmm...no se que año era, pero viste vos que él nació ahí...Jesucristo...Porque la Virgen esa estaba de ahí, Mesón de Fierro,..en laguna de Mesón de Fierro” (Francisco)

Además de todas las poderosas mujeres del cielo que deben ser tenidas en cuenta a la hora de analizar la forma en que los mocovíes entienden a la Virgen de la Laguna¹⁶⁹, no se puede dejar de tener en cuenta la propia figura de la Virgen tal como la tradición cristiana la implantó en el Chaco. Los trabajos en el mundo andino nos han puesto en guardia acerca de los peligros de menospreciar estos elementos europeos (2005; Bouysse-Cassagne y Harris 1987).

En el caso mocoví, ya hemos visto cómo las santas del culto católico están en alguna forma unificadas como “Vírgenes”. Su rol como poderosas entidades a las que se puede pedir auxilio, y a las que se les pueden hacer promesas, tal como se ve en el catolicismo popular, a jugado un papel muy importante. Como en éste, la idea de María como mediadora entre Dios y los hombres, no parece ser central, aunque si se suele presentar la acción de la Virgen en “combinación” con la de *Qota'olec* (Dios), como lo vimos al hablar sobre la Medalla Milagrosa¹⁷⁰, y en varios pasajes acerca del nacimiento

¹⁶⁷ De la que como indicáramos en el capítulo 6, también se dice que “es capaz de hablar bien nuestro lenguaje”.

¹⁶⁸ Ver capítulo 6.

¹⁶⁹ Y de las que hemos hablado en el capítulo 6.

¹⁷⁰ Capítulo 6.

de Jesús, y el descanso de Dios y María¹⁷¹. Por otra parte los testimonios franciscanos que ya mencionamos hacen referencia a laicos mocovíes que catequizaban a su modo en la ausencia de sacerdotes.

Las oraciones como el padrenuestro y el rosario parecen haber ejercido influencia en el pasado, al menos hasta la generación de quienes hoy tienen unos 40 o 50 años, especialmente debido a las emisiones radiales. Los sermones suelen tener un lenguaje que oscila (según el predicador) entre una terminología y referencias propias del estilo que se utiliza en las ciudades, y que está muy lejos de la sensibilidad de los mocovíes de estas comunidades, hasta interpretaciones analógicas que buscan tender puentes en modos no muy diferentes a lo que se ve en la acción de los propios mocovíes.

Sabemos que algunos ancianos eran muy devotos de la Virgen y la invocaban en sus momentos difíciles. Alfredo nos comentó como oraba la abuela de Justino:

“Cuando ella murió me acuerdo...Capaz esos rezos que ella tuvo...capaz los últimos días...Y después ella falleció. Sí, sí,...pero era ancianita, petisita era...Yyy siempre ella...este...nombraba a la Virgen María. Si, sí, siempre, siempre....cuando dice:...”María...ayúdeme, ...María,...ayúdeme...” (Alfredo)

La estructura de esta pequeña oración es muy parecida a la de las invocaciones que se dirigían a la Sol por la mañana.

Lo que ha desempeñado un rol muy importante es la iconografía. También los trabajos sobre el mundo andino (Harris 1987) y los trabajos previos realizados sobre grupos chaqueños (Dasso 1999), nos sugerían que este podía ser el caso. La Virgen de la Laguna es una imagen de la Inmaculada Concepción. Las influencias de la imagen original que era pequeña, y probablemente de bronce ennegrecido por el tiempo, es difícil de establecer (aunque ciertamente podría haber sido leída en asociación con ideas vinculadas a *Nesogoi*, la pequeña mujer caníbal del monte asociada a la ruptura de la prohibición menstrual). Pero las copias que posteriormente se hicieron, todas en yeso, han influido principalmente en dos sentidos.

El primero de ellos está vinculado a la idea de los hijos o pichones de la Virgen. Hemos podido comprobar, que más allá de los modelos prehispánicos, la lectura de la imagen que está sostenida entre nubes por unos querubines ha motivado fuertemente la idea de los hijos. De hecho, conversaciones recientes sobre el tema, incluso con mocovíes evangélicos nos confirman este hecho. Como por otra parte el número de

¹⁷¹ No se pueden descartar las influencias de historias como las tradiciones vinculadas con el viaje a Egipto de José y María con Jesús niño.

querubines puede variar de una imagen a otra, esto ha motivado el que se hablara de dos, tres, o más hijos de la Virgen.

Otra influencia de la iconografía, y aquí no solo de la de la inmaculada, sino también de imágenes de la Virgen de Lujan, es la de la percepción de la forma general de la Virgen como “triangular”. Esto tiene que ver con el perfil que la Virgen de Lujan le otorga el largo manto que sólo deja al descubierto el rostro y las manos. De hecho, es este rasgo el que ha primado a la hora de construir la representación celeste mocoví de la virgen.

La Virgen en el Cielo

Como ya hemos discutido, el cielo es un espacio cargado de poder entre los mocovíes, y la Virgen esta conectada al cielo de múltiples maneras. Hay un gran acuerdo en pensarla como un ser del cielo.

Existen en el cielo mocoví dos asterismos (conjuntos de rasgos del cielo) que se identifican con la Virgen. Son dos configuraciones en forma de “triángulo” que reproducen el perfil de la imagen de la Virgen con su manto mediante estrellas unidas por líneas imaginarias. Se trata por una parte de las estrellas ϵ , δ_1 , γ , θ_1 , θ_2 y α de Tauro y por otra de las estrellas δ , ϵ , γ , ζ , HR 8213, ι , ϕ , χ , η y θ de la constelación europea de Capricornio.

[Figura 34]

Ninguna de las dos ha sido registrada por la etnografía previa ni por los cronistas. En nuestro trabajo de campo tampoco encontramos mención a este asterismo fuera del conjunto de comunidades que están vinculadas al santuario. Por ello, creemos que se trata de un asterismo de reciente data y muy circunscripto geográficamente, que se conecta con la Historia de la Virgen de la Laguna, y el impacto que ha causado en este conjunto de comunidades mocovíes. Ello nos muestra que las representaciones astronómicas son sistemas vivos, como el resto de los sistemas de representaciones, y que están aquí dando cuenta de un importante proceso, ya que la carga simbólica del espacio celeste sugiere que la incorporación al mismo de nuevos elementos o la eliminación de otros debe estar ligada a acontecimientos fuertemente significativos.

La Virgen, cambios de era y territorio

En el capítulo 6 hemos hablado de las concepciones cataclísmicas mocovíes y su rol en los movimientos milenaristas de la primera mitad del siglo XX, tratados en el capítulo 3. Los eventos de la Laguna de la Virgen ocurren en un contexto general convulsionado y atravesado por estos movimientos milenaristas. En este sentido, resulta particularmente importante el movimiento del Zapallar, que se dio, como ya comentáramos, entre 1935 y 1937 en las proximidades de lo que hoy es Gral. San Martín, por la prédica del *pi'xonaq Natochí*. Recordemos que este *pi'xonaq*, que afirmaba ser hijo del rayo, entregaba bastones de poder, con los que sus seguidores bailaban. Zapallar fue un movimiento donde, junto a la idea de volver a la vida de los antiguos, se encontraba la de asimilar ciertas cosas del mundo de los criollos, pero que se creía debían pertenecer a los mocovíes. Estas cosas debían tomarse por la fuerza, ya que pertenecían a los mocovíes por derecho.

En algunos de los relatos que transcribimos sobre los episodios de Laguna de la Virgen, se afirma que los mocovíes dejaron las tierras de la Laguna, como parte del pacto de amansamiento del *Nanaicalo*. Un pacto particular puesto que además del *Nanaicalo* y los mocovíes están presentes los criollos, aunque en los relatos parezca que no intervienen. A pesar de esta apariencia de pasividad, son los criollos los que se quedan junto a la laguna, y el establecimiento de la distancia no queda claro si es una condición impuesta por el *Nanaicalo* o por los criollos. El relato que discutiremos ahora muestra otra cara de esa situación:

“Porque la, la gente,...vivía aquí en la pampa, todo ese aborígen vivía, vivía en la pampa [del Cielo] Si,.. después de ahí no fueron más! No, no fueron casi más... [muy bajo] Cuando, antes, sí, porque iban, estaban al lado de la laguna. Tomaban agua ahí, sacaban...y por ese fue que encontraron a la Virgen. Si, aborígen quien encontró eso. Este..., después vino uno criollo, a caballo, viste, puestero no se que mierc...Pero era de aborígen antes. Lo aborígen dice que no lo va a sacar ahí, que quede ahí nomás....Ahí iban a adorar. Iban a pedir un poder...resulta que adueñaron los criollos...Pero dice que [ahora] no, no está la verdadera Virgen...Por lo menos...Más que se que, después se quemó ahí la capilla esa...he habido quemazón, así que quemaron la Virgen, así que, se quemó” (Justino)

El poder que se menciona que iban a obtener los aborígenes, y la intervención de los criollos que lo impiden, trazan interesantes vínculos con los movimientos antes descriptos. Al igual que la referencia a la imagen que es una copia guarda la esperanza

de que los criollos al menos no se adueñaran del verdadero poder. En otra entrevista, Alfredo cuenta lo que le comentaba Pedro Balquinta, y establecía un nexo mucho más directo entre los hechos de la Laguna, el movimiento del Zapallar y sus bastones de poder, y el hecho de que los mocovíes se hayan retirado de las tierras entorno a la laguna y estas sean ahora de los criollos.

“Esa noche estaba uno que estaba predicando, les predicaba a los aborígenes, decía: ‘Hermanos, nosotros somos aborígenes y, yo no quiero que el día de mañana nuestro hijo salgan a robar, porque robar no sirve’, decía el que hablaba. ‘Robar, no significa vida. Aquí tenemos que trabajar, porque la tierra es nuestra, tenemos que trabajar’. Bien nos enseñaba él. Todos trabajan, la gente...Y mientras que él todavía estaba, predicando, aparecieron dos. Traían dos caballos,...robados. Y decía don Balquinta.:

‘Mire como, dice...el otro estaba hablando del bien, para que no roben, [y] llegaron dos ladrones de caballos.’ Y esa noche mataron los caballos. Y la gente le comieron, decieron...‘No se, no, no...no quisimos comer porque era robado.’ Y después terminó la predicación, que el hombre estaba diciendo que noo...no es bueno, robar y matar, pelear... (y todos no eran de esos hombres) porque cada uno se le daba la participación, cada cacique. Cada cacique se le daba la participación. Cada cacique tenía su consejo....Y Balquinta decía:...‘vino un, unos norteños, tobas’, dice ‘Nosotros venimos de San Martín...dentro de quince días se le va a dar el poder...Que cada uno de ustedes si necesita un poder...hay que ir allá para recibir’ ¡De todos gritos! Che...Y bueno, al otro día hubo carrera, caballos...Se conversaba, le querían dar la gente para que se vaya al norte...Y bueno al otro día, pasó los quince días, antes quince días se fueron...todos al norte, a buscar poder. Y cuando llegaron para allá encontraron con, ejército...Y estaban bombardeando a los aborígenes ¡Ese había sido el poder! Ellos querían matar nomás...Y Balquinta se salvo por milagro, dice...Vino otro atrás, vino de vuelta, contando, dice haber: “¡no, están bombardeando nuestra gente!”...Como se ven de disparando, chau, pegaron la vuelta. Engañados. Los *tobas* le engañaron a los *mocoví*...Y ahí, cuando ya salieron los criollos se metieron ahí [en las tierras que eran de los *mocovíes*]...Era de ellos, los aborígenes, y ahora estaban los criollos ahí metidos. No los podían quitar. Se adueñaron los criollos...Por que ese tiene que ser todo de los aborígenes...Pero por ser...ehhh tener, tener el poder...fueron a buscar un poder,...quedaron sin tierra. Así se acordaba don Balquinta. Todo mucho se acordó él...El año treinta y cuatro fue, dice”

Como vemos en el relato, el episodio del Zapallar es central a la hora de explicar el abandono de las tierras. Los detalles, incluido el tema del robo de los caballos, siguen el esquema de lo que comentábamos en general sobre el movimiento. Por otra parte, la búsqueda del poder es fundamental como motivación para el abandono de las tierras. Y

surge el tema de la tensión interétnica con los tobas, que han sido alternativamente aliados y enemigos.

De este modo vemos que el rol de los criollos en el episodio de La Laguna de la Virgen debe ser leído en una óptica más amplia, donde hay una actitud de los mocovíes de expectación respecto a posibles fuentes de poder o a una vuelta del mundo que cambie la situación. Luego del fracaso de estos intentos hay una suerte de reflexión acerca de las razones del fracaso. Esencialmente se gira entorno a la idea de que no era el momento apropiado y que este ya llegará.

Los antiguos motivos sobre la introducción de la vida difícil, como el derrumbe del árbol del mundo por un falta de solidaridad, han servido de modelo para pensar la situación de sometimiento actual: Los mocovíes sostienen que los poderes cósmicos habían destinado a los "abuelos" para ser dueños del mundo, pero esta "suerte" se vio frustrada por el incumplimiento de la parte humana del pacto, que en el contexto de la competencia con el criollo ya no es una falta contra la solidaridad, sino una falta de coraje para tomar los bienes que les correspondían (ya sea la Virgen como poderosa aliada, o las plantas cultivadas):

“Ese vino para, dice que, ella misma dijo queee del cielo vino...Y tenía que ser (recogida). Ella vino a proteger a los aborígenes... Porque si éramos...si éramos corajudos...íbamos a ser ricos. Pero como no éramos corajudos, entonces...quedamos así,...el día de hoy. Porque cuando se estaba repartiendo la tierra, cuando uno empezó a arar, gritó la tierra, dice: “¡Aia, aia! No me toque”. Bueno...cuando clavaba el arado los aborígen, gritaba la tierra. Entonces ahí dejaba...Y vino uno, no se si es un turco, entonces, más corajudo enclavaron la la...Gritaba la tierra, pero igual le encajaban eee ellos son los que ga...ganaron la... tierra” (Pedro Balquinta)

Este cambio de "suerte", que señala un cambio de época, es el contexto en el cual los mocovíes inscriben su relación con el criollo. La situación actual de competencia desigual, de falta de medios para acumular riquezas, el sometimiento a la sociedad nacional y la forma violenta que éste asume, son contemplados por los mocovíes en el contexto general de otras desigualdades de poder. El mito no suple una explicación racional de los mecanismos de generación de esta injusticia, sino que es un intento por darle un sentido a estas situaciones e inscribirlas en un grupo más amplio de situaciones de desigualdad, que incluye entre otras, las diferencias de riqueza y poder al interior de la comunidad y aquellas que se dan entre los mocovíes y las potencias sobrenaturales.

Este hecho se manifiesta también en el discurso mocoví sobre el hallazgo de fragmentos meteóricos. Mientras se insiste en que los fragmentos van ascendiendo hacia la superficie, para llegar a manos de su destinatario, también se menciona que los criollos, que poseen máquinas para excavar, pueden obtener dichos fragmentos aventajando a los mocovíes. En este sentido el creciente interés criollo por las masas meteóricas es interpretado por los mocovíes como una inequívoca señal del poder que el criollo reconoce a estas masas. La posesión, por parte de los criollos de los meteoritos, es interpretada simultáneamente como causa y efecto de su riqueza.

Los mocovíes actuales, se identifican como "nuevos", es decir, pertenecientes a un orden que contrasta con el poder de los antiguos. Así mientras aquellos pactaban con los poderosos, los "nuevos" cuyo poder es menor, sólo pueden "pactar" con el poder representado por la Sociedad Nacional. Hasta que la suerte cambie...

La laguna y los *pi'xonaq*

Hay varios *pi'xonaq* que son vinculados con la historia de la Laguna de la Virgen. En primer término, está Martín Gómez, ya que su lote era el que se sitúa frente a la Laguna. A su hermano, Juan Gómez, pertenecía la parcela donde hoy se halla el santuario, y sus hijos poseían los adyacentes. Luego de que los criollos entraran en escena, la parcela del santuario quedó en manos del obispado de San Roque en Presidencia Roque Sáenz Peña. Si bien, como ya hemos mencionado, Martín Gómez "hablaba" con el *Nanaicalo* y podía mostrárselo a otros, pertenece a una generación posterior a los hechos centrales ligados a la historia del santuario. No es mencionado como uno de los *pi'xonaq* que participaron en el amansamiento del *Nanaicalo* en la Laguna de la Virgen, ni en el encuentro de la misma.

Cuando se habla de los *pi'xonaq* que participaron del amansamiento del poderoso de la Laguna de la Virgen, en general se los menciona sin dar nombre. Suele hacerse (como en el relato ya transcrito de Justino) referencia a un grupo:

"Ellos iban a pié, el cura iban en carrito. Y cuando salieron de la casa: cantaron. Había mucho *pi'xonaq*." (Justino)

Este grupo no sólo está conformado por hombres:

"Hasta las mujeres fueron, todos, todos fueron [...] Y bueno cantaban, cantaban, rezaban. Todos los *pi'xonaq*. Las mujeres rezaban."
(Justino)

Pero, como vemos en esta versión a dos voces del relato (Felipa y su hijo Sixto), el rol de hombres y mujeres puede ser controvertido:

“Una mujer de apellido Choclo animaba a la gente a cantar, danzar, orar, todo en idioma” (Lorenzo Lalecorí en (Silva 1995:27))

“Sixto: Y de ahí dice que cuando el cura este no pudo dominar, no es cierto, lo que quería hacer él, le llamó a estos *pi'xonaq*, estos médico aborígen, entonces a partir de ahí se acerca estos dos *pi'xonaq*, para reemplazarlo al cura, que no pudo hacer su trabajo, para bautizarle...

Felipa: Dos mujeres. Dos mujeres!

Sixto: Ah, dos mujeres hay?

Felipa: Cantaban y danzaban.”

De hecho, Sixto prosiguió el relato asumiendo que se trataba de hombres.

En muchas de estas versiones (como en el relato ya transcrito de Justino), un *pi'xonaq*, un viejito, destaca de entre el resto:

“A no se a que hora vino un *pi'xonaq*, ¡pero *pi'xonaq*, eh! .Y bueno llegó, saludó, rezó, y [se fue] calmando el viento, van calmando los remolinos. [...] creo que el *pi'xonaq* ese era padrino [de mí papa].” (Justino)

A veces se lo identifica como Isidoro:

”[...] uno se llamaba Isidoro y [...] él decía nomás, la canción de él que hizo, la canción, nombre de Isidoro.” (Sixto)¹⁷².

Por otra parte, algunas versiones de la historia comienza con el sueño que tiene un *pi'xonaq*, anunciándole que va a encontrar una Virgen:

“Paulino Acosta se llamaba. [Era] *pi'xonaq* él. Soñó que había una laguna, donde había una Virgen. Entonces toda la gente fue allí, y encontró la Virgen en la zona...de Mesón de Fierro. Paulino Acosta es el que soñó. Después salió él a buscarla, estaba así como en un claro. Estaba...El señor al otro día...llamó a la gente. Que el señor tal parte había una Virgen...fueron a verlo, todas de pie digamos:...está la Virgen,... encontraron tal cual” (Alfredo)¹⁷³

En la historia de La Virgen de la Laguna, las acciones de los *pi'xonaq* son centrales. Y giran entorno al concepto de *nañan*, “entrega”, que muchas veces los mocovíes traducen al castellano como “pacto”.

¹⁷² Una versión del hermano de Justino, Lorenzo Lalecorí, menciona a un “Isillio” entre los tres principales *mocovíes* involucrados (Silva 1995:27).

¹⁷³ Hay una versión similar, de la anciana Juliana Nolasco (Silva 1995:27).

Las diferentes versiones sobre el “amansamiento” del *Nanaicalo* nos muestran las formas en las que los *pi'xonaq* tratan con estos poderosos en el contexto de un “pacto”. La acción en general es descripta como un amansamiento, hay que lograr reducir la violencia de la relación. Por otra parte, los *pi'xonaq* entran en acción sólo porque el “cura”, que es pensado como el equivalente criollo de los *pi'xonaq* no puede “hacer su trabajo”.

“Y de ahí dice que cuando el cura este no pudo dominar, no es cierto, lo que quería hacer él, le llamó a estos *pi'xonaq*, estos médico aborígen, entonces a partir de ahí se acerca estos dos *pi'xonaq*, para reemplazarlo al cura, que no pudo hacer su trabajo, para bautizarle [al *Nanaicalo*]...”
(Sixto)

Éste es un detalle importante, por un lado porque muestra que la prioridad en la mediación la tiene el cura y no los *pi'xonaq*. Por otra parte, porque esta narración (que Sixto nos contaba en presencia de su madre Felipa), está estructurada para dar prestigio a la figura de los *pi'xonaq*, comparándolos favorablemente con el cura y mostrando que éste los considera en algún sentido “colegas”, expertos en el tipo de tarea al que se enfrentan. Pero, en definitiva, la comparación construida por Sixto funciona bajo el supuesto de que la potencia del cura es reconocida como de primer orden, tanto por nosotros, oyentes criollos, como por él mismo y su madre. Esta comparación es de hecho común a muchas versiones de esta historia.

En este sentido hay que prestar particular atención al rol del gua bendita y el “bautismo” del *Nanaicalo* en su amansamiento. En otros lugares de América del Sur se dan situaciones análogas. De este modo, el agua bendita es en el macizo central colombiano una herramienta fundamental para “amansar” (Nates Cruz 2000: 134).

Tanto en nuestro caso como en el mencionado por Nates Cruz, el agua bendita está muy asociada a los santos que “aparecen” en determinados sitios (como aquí la virgen en la Laguna), y con ellos a fuentes, ojos de agua y lagunas “bravas” (Nates Cruz 2000: 134). Por otra parte, tiene asociaciones con el proceso de “bautismo” de los indígenas por parte de los misioneros y agentes estatales, es decir al proceso de “amansamiento” o “pacificación” al que los propios aborígenes fueron sometidos. En el caso mocoví esto puede verse claramente en el relato sobre la Laguna de la Virgen que invierte el orden usual en que son presentados los acontecimientos (amansamiento del

poderoso-establecimiento de un pacto-fiesta de la virgen), al comentar que los mocovíes acuden a la laguna convocados por un cura¹ que los va a bautizar.

Por otra parte, hay importantes paralelismos entre el proceso de “amansar” al Nanaicalo, y el transformarse de los mocovíes, por la acción colonizadora europea, de antiguos “ariscos” en nuevos “mansos”(Nates Cruz 2000: 143-147).

La acción de los *pi'xonaq* implica en primer término el uso de la palabra cantada y de la danza. Incluso hay una “coreografía” de todos los presentes, como puede verse en la versión de Justino transcripta. Podría decirse que comienza con el acto de arrodillarse ante el impetuoso viento, prosigue con las “vueltas” a la laguna, mientras danzan y cantan, y concluye con el *pi'xonaq* (y el cura) tocando y subiéndose al *Nanaicalo*.

“Se levantó el viejito y salió cantando, hablando, se fue directo ande estaba la laguna. [...] Y bueno, empezó a cantar...es como que se estaba este...danzando digamos, porque antes los...los hombres que hacían eso danzan” (Alfredo)

El canto y la danza son expresiones importantes entre los *mocovíes*, y en general entre los *guaycurúes*. Como lo señalan Gualdieri y Citro (Gualdieri, Citro *et al.* 2006: 56) el canto, la ejecución de una sonaja de calabaza son los principales medios de comunicación con los poderosos durante la curación shamánica. En su trabajo sobre los canto-danzas de las fiestas mocovíes, Citro (Citro, González *et al.* 2006: 101) comenta algunos de sus principales rasgos estilísticos: simultaneidad de canto y danza; repetición de un palabra o frase corta¹⁷⁴, coreografías circulares, temáticas referidas a animales que implican la imitación de sus movimientos, presencia de un “capitán” que inicia y guía el canto-danza y cuyo prestigio se vincula con la cantidad de cantos que posea. En los relatos que estamos considerando puede verse que el uso shamánico del canto-danza tiene interesantes similitudes con lo observado para el canto-danza festivo en el mismo período de tiempo:

“Viene, él *pi'xonaq* ese y cada vez que él danzaba, más fuerte se sentía el viento con tierra. Y más danzaba todavía, pero él a medida que cantaba... [...] nombraba su propio nombre, identificándose...al animal que está ahí. Entonces ya quiere decir que él tiene el poder y el dominio del poder, eh, como interpretándole a él, tiene él, no es cierto. Y así a medida que danzaba siempre escuchaba el nombre. Danzando,

¹⁷⁴ Gualdieri y Citro (Gualdieri, Citro *et al.*: 57) dan un ejemplo de canto shamánico de curación que repite la palabra *nogoio*.

danzando. Y bueno que, hasta que se calmó el viento...el nombraba, uno se llamaba Isidoro y... Isidoro en la danza y la canción el nombre de él nomás, [...] decía nomás, la canción de él que hizo, la canción, nombre de Isidoro” (Sixto)

“*Hueraic*¹⁷⁵ le llamaba el hombre [a la] serpiente, le llamaba el hombre: ‘*Hueraic, Hueraic*’...mientras que danzaba...Por ejemplo ellos cuando se...fueron arrimando, él, el *pi’xonaq* decía si que le llamaba a la, a la serpiente:...‘*Hueraic, hueraic*’. Tenía su nombre, había sido. Sí...Ese era negro. Pero como, como, como el poder vino de ahí” (Alfredo)

Como se observa la palabra que se repite es en ambos casos un nombre: o bien el del *pi’xonaq*, para “identificarse”, lo cual en el contexto de los fragmentos que hemos analizado podría indicar que el *pi’xonaq* ya tiene un pacto con el poderoso y diciendo su nombre logra que este lo reconozca y se “calme”; o bien el del poderoso en cuestión, cuya posesión da al *pi’xonaq* poder sobre él. Como Citro muestra para los cantos-danza festivos, este canto podría consistir en el acortamiento progresivo de las frases musicales a partir de la pérdida de células de repetición¹⁷⁶.

El *pi’xonaq* principal cumple un rol con paralelismos con los del “capitán” del baile festivo. El prestigio de éste, podría corresponder en el caso del *pi’xonaq* a la cantidad de poderosos con los que ha establecido un pacto, si es que como creemos, la exclusividad es un rasgo tardío. Estas conexiones son menos llamativas si recordamos que las ocasiones festivas estaban muy ligadas a acciones rituales (antiguamente: iniciaciones, celebración de la primavera, la madurez y la abundancia; y posteriormente fiestas de santos).

“Y bueno, dicen, que ese hombre siguió con el bicho y, le habló...Y dice que este animal, habló también, dice: “Yo no me gusta que me ensucien mi casa”, dice que dijo...Es por el olfato, muy delicado es...Y bueno, dice que habló el hombre, dice: ‘Bueno, pero esta vez’, dice, ‘quiero que nos perdone...Las mujeres no saben nada...No es porque vinieron a hacer queriendo’...Bueno que él lo amansó, y cada

¹⁷⁵ En comunidades mocovíes de Santa Fe, Citro ha recogido la mención del *Veraik* o “Negrito del agua” como un poderoso, diferente del *Nanaicalo*. En las comunidades estudiadas no hemos encontrado lo mismo. Aquí Alfredo parece aludir al color del *Nanaicalo* (*hueraic* significa negro) como motivo de su nombre. Ciertamente podría tratarse de una superposición de personajes, que por otro lado es muy común en las narrativas *mocovíes* sobre los poderosos.

¹⁷⁶ Así el canto festivo de la Vizcacha decía (Citro, González *et al.* 2006:92):

“vite’, vite’, vite’, vite’, iole’
vite’, vite’, vite’, iole’
vite’, vite’, iole’
vite’, iole’
vite’, iole’

vez más se hacia mermando, el viento...la llovizna, la lluvia...Hasta que se mermó todo...Al ratito todos, festejaban” (Alfredo)

Las condiciones del “pacto” en el caso de la laguna, incluían según algunas versiones recogidas, el establecimiento de una distancia. Esta distancia, parece, es una suerte de extensión de la prohibición de que las mujeres menstruantes se acerquen a los espejos de agua que son “ojos” del *Nanaicalo*. Pero en este caso es todo el grupo el que debe dejar el lugar. Los testimonios coinciden en señalar que entorno a la Laguna de la Virgen había un muy poblado asentamiento *mocoví*, que hoy ya no existe. Quienes poblaban esa zona, respondían al cacique Pedro José, y desde allí se desplazaron a Colonia Cacique Catán. En los contornos de la laguna se han encontrado fragmentos de cerámica *mocoví*¹⁷⁷. Por otro lado, la distancia que los *mocovíes* deben establecer respecto al lugar se acompaña de la llegada de los criollos.

“Se entrega la serpiente y el búfalo, pero... con los aborígenes hacen la paz y a partir de ahí entonces los *pi'xonaq* le dan al cura. Y dice para, dice un acuerdo de que no tenía que, no tenía que seguir habitando ahí. Tenían que cambiarse de lugar, sí. Pero que ella entrega, el dominio de los aborígenes: la serpiente, el toro.” (Sexto)

Pero no es sólo con el *Nanaicalo* que los *mocovíes* establecen una relación. La Virgen es una poderosa, con la que también se establece un vínculo, que queda trunco. Las descripciones de la Virgen en los momentos iniciales del encuentro, la describen como “entregada” (y ya sabemos todo lo que ello implica) “totalmente a los aborígenes”. Esta actitud se muestra físicamente en la disposición del rostro y la mirada cuando la Virgen se relaciona con los *mocovíes* en comparación con lo que ocurre cuando se relaciona con los criollos:

“Se entrega totalmente a lo, a lo aborígenes pero cuando viene blanco agacha la cabeza, la cara. No mira de frente como hacemos nosotros...que miramos, viste. Pero dice que ella no, cuando viene los blancos baja la cara, no mira de frente. Pero cuando vienen los aborígenes, que los atiende con mucha atención. Y bueno, eso es lo que yo no puedo pedir la causa, ¿por qué?” (Sexto)

Las actitudes de la Virgen con los criollos reproducen las actitudes de muchas mujeres *mocovíes* ante los mismos. En particular reproducen las actitudes de las mujeres del tiempo de los abuelos, de las “*antiguas*”, que eran “*ariscas*”. Como ya lo

¹⁷⁷ Comunicación personal de Oscar González, director del Museo Municipal de Charata.

observara Paucke, el mirar al suelo y mantenerse en silencio, encierra en la gestualidad mocoví un profundo mensaje corporal.

“Aún cuando ya tenía adquirida cierta experiencia en el modo de tratar convenientemente a los indios, sin embargo no alcanzaba a comprender cómo era que, habiéndoles yo dirigido cualquier exhortación y preguntándoles luego, si me habían entendido, no me era posible conseguir que me contestasen ni afirmativa ni negativamente, sino que encerrándose en un mutismo absoluto se limitaban, por toda respuesta, a una especie de ronquido; además se quedaban con la vista clavada en el suelo”. Florián Paucke (Paucke 1942-44[1749-1767]: 34).

Como ya hemos señalado, la percepción de los mocovíes que hoy día se refieren al episodio, es que la Virgen estaba totalmente entregada a los aborígenes, dispuesta a ayudarlos, que era su “*suerte*”, su fortuna. Pero los mocovíes protagonistas de aquel encuentro, no logran comprender cabalmente a esta poderosa, no la entienden y tienen miedo. Perciben también, que pertenece en parte al mundo de los criollos. Muchos mencionarán, que como “no eran católicos” no sabían como tratarla. Esto los lleva a recurrir a los criollos. Pero subsiste la convicción de haber dejado escapar la fortuna, la suerte. Este concepto de *suerte*, o más precisamente “*bendición material*” tiene entre los mocovíes numerosas ramificaciones.

La Virgen como *nqolaq*

La Virgen de la Laguna, es vista como un *nqolaq*, y como el resto de los *nqolaq*, de los “objetos sagrados” mocovíes, también es “encontrada”.

“Bueno, a partir de ahí, dice que con el momento, cuando ya todo en paz [luego del amansamiento del *Nanaicalo*], no es cierto, había un matrimonio, ya eran ancianos, y que ellos querían recoger leña seca para hacer fueguito. Y ahí está la laguna, y a un trecho de ahí entraron en un pastizal, en un monte casi no muy tupido y ahí encontraron a la virgencita esa. Pero en un palo, porque ya estaba bien labrado la el palo ese, y ahí tenía la casita, como capillita...Dice que le cortó ahí, dice que volvieron los ancianos para transmitirle a demás grupo que estaban ahí. Levantaron carpas, se fueron todos a ver si era cierto. Como está, la encontraron la virgencita ya. Era persona...” (Sixto)
“Y la Virgen *chicqashiguim* [“algo que viene de arriba”], así decía don Balquinta [su tío]...Por que no es, esa Virgen no es hecha de mano digamos...No se como le llaman,...será la original “ (Alfredo)

Y cuando hoy día se pone en duda¹⁷⁸ la naturaleza de la imagen que se venera actualmente en el santuario, no se argüirá que ya no habla ni se mueve, sino que lo que se dice es justamente que es una copia, hecha por hombres, y no la original.

“Ya era persona y... como tres veces la llevaron, y así no pudo, no pudieron, digamos, a retenerla para siempre en una capilla. Y después con el tiempo no sabemos que pito desapareció. Y ahora esa estatua que está ahí lo... lo copiaron de esa virgen.” (SIXTO)

“Por que ahora los que sale [las imágenes que hay en el santuario], son todas hecha a mano.” (Alfredo)

La Laguna se encuentra en la región de la dispersión meteórica de Campo del Cielo, y muchos han sugerido que la propia laguna es un cráter meteórico. Los mocovíes piensan que en el fondo de la laguna existe un meteorito metálico, una “estrella caída”, que es el asiento del *Nanaicalo*. En ella tiene su casa el *Nanaicalo*, con lo que este se vincula aún más a lo celeste. Este *nqolaq*, este “objeto sagrado”, que es como “oro”, engendra abundancia y riqueza por el solo contacto.

El relato de Justino sobre el episodio que estudiamos, sólo dice que un mocoví encontró a la Virgen y que esta hablaba. Ya hemos visto la importancia entre los mocovíes del habla, en especial si se trata de hablar el *moqoit la'qaatqa* “la idioma”, para definir el estatus de “persona”. Por otra parte, la “aparición” de la Virgen es un hecho “anómalo”, fuera de lo común. Otros rasgos del comportamiento de la Virgen también se pueden calificar como “anómalos” o “extraordinarios” y llevan a que sea pensada como una “poderosa”. De hecho el término *yoga'a*, que se le aplica, hace referencia a un extraño o desconocido, y se usa para designar también a una aparición repentina de algo desconocido. En este sentido, en otra oportunidad Justino nos había comentado que:

“[...] Resulta que esa Virgen...contaba lo antiguo, no?, dice que la llevaron pal lado Villa Ángela, llevaron, sacaron la Virgen... Sacaron la Virgen...Y allá dice que, no se si será cierto, no? Bue, dice que, de allá, se volvió sola a donde estaba ella...Si, y después hicieron la,...la casilla, no se que miércoles ahí la hicieron para que esté la Virgen”

Este escaparse de la Virgen del encierro en el que los criollos quieren ponerla, sacándola del lugar donde se hallaba originalmente y construyéndole una capilla, es

¹⁷⁸ Lo hacen especialmente los *mocovíes* evangélicos.

comentado como signo de poder y señal de que se trata de una “persona” “poderosa” por muchos mocovíes, así por ejemplo, Marcelo Capanci, hijo de Justino, de unos 50 años de edad, nos decía:

“Le encontraron...Y después,... avisaron después, llegaron los curas, vió?...Y... pusieron la capillita... para ponerla adentro...y después, pasado mañana la, iban a ver y no estaba adentro la virgencita dice, ...estaba en el lugar que bueno, la encontraron, ahí siempre sabe estar...Y ahí estaba en el lugarcito...Ponían llave en la puerta pero, pero al otro día estaba en el lugarcito... se corría... Después parece se aburrió de sacarla de ahí y meterla adentro, desapareció de ahí,...desapareció... Por eso, el que está en la Virgen, le pusieron ‘Virgen María’”

Como vemos, esta anómala característica de irse de la capilla en la que la encerraban con llave y volver al sitio en donde había sido hallada la convierte en una poderosa, “Virgen María”.

Sixto Lalecorí, sobrino de Justino, remarca que:

“Era persona y... como tres veces la llevaron, y así no pudo, no pudieron, digamos, a retenerla para siempre en una capilla. Y después con el tiempo no sabemos que pito desapareció. Y ahora esa estatua que está ahí lo... lo copiaron de esa virgen”

En los relatos mocovíes sobre la Laguna de la Virgen, es un dato central (aunque Justino no lo menciona en la versión de su relato que hemos transcripto) que esta mujer, vino del cielo, de arriba. Pedro Balquinta, que tenía 16 o 17 años en el momento de los hechos, y estaba recién casado, insistía mucho en que:

“*Añi ‘aalo ma’ retaqá ná ma’ añi ‘aalo chicqashiguim*
[‘Porque esa mujer hablaba, porque vino del cielo, de arriba’]”

La Virgen de la Laguna, que los relatos *mocovíes*, incluyendo el de Justino, insisten en presentar como venida del cielo presenta interesantes similitudes con la figura de la mujer estrella. Pedro Balquinta insiste permanentemente en que la Virgen era una ayuda venida del cielo para el aborigen, pero que atemorizó al hombre que la encontró:

“ *‘Añio’ qarate’e ‘añi. Nqouagaxa quiyim na moqoit nallaqai.*
Qalaxam no’cha’a ca ñale
[‘Esa ahí es nuestra madre. Fue una bendición o fortuna para los *mocoví* en aquel tiempo. Pero el hombre tuvo miedo’]”

Sixto comentará que:

“Es un ayuda que bajo del cielo, es un celestial que bajó de ahí. Los mocovíes no sabían que hacer, le tenían temor [...] Es algo que interviene en la comunidad para ayudarlo en algo. Si los mocovíes en ese entonces pedían prosperidad, en alguna forma iba a ayudar la Virgen para sacar adelante de la situación que estaban en ese año, mejorar tal vez en salud, tal vez en trabajo, tal vez en lo económico, todo eso encierra el *ngouagaxa* [don, bendición recibida, que en este caso es la Virgen]”

Por otra parte, una diferencia muy importante con la figura de la mujer estrella, es que el beneficio, en principio, es para todos los mocovíes, y que si bien la Virgen se aparece en algunas versiones a un hombre solo (en otras a una pareja de ancianos), no le propone matrimonio. Hay pues elementos en la historia que remiten al relato de la mujer estrella, pero también elementos contrastantes.

Muchos interlocutores al referirse a la Virgen de la Laguna hablan de que es madre, incluso de que es “nuestra madre”.

“Ese es la “Virgen Madre de Dios” [solemnemente], madre nuestra vamos a decir...porque...Cada vez cuando ella su fiesta, vamos todos.” (Francisco)

En el relato mocoví acerca de la Laguna de la Virgen, es un punto central que la Virgen, al ser hallada por un mocoví, se encontraba parada sobre el tronco de un algarrobo, o dentro de un hueco labrado en el tronco de un algarrobo.

“Porque la, la Virgen que le decía, dice que estaba arriba de un, de un tronco de algarrobo, *mapic loyoc*. [...] *Retashingui la Virgen*, quiere decir que está... sobre el tronco, de la algarrobo, está la Virgen, [...] estaba paradita la Virgen” (Justino)

“[...] ahí encontraron a la virgencita esa. Pero en un palo, porque ya estaba bien labrado la el palo ese, y ahí tenía la casita, como capillita... [...] De ahí, estaba ahí, en un algarrobo, como tipo cueva, pero bien labrado, bien hecho, ahí estaba la virgencita.” (Sixto)

“Mismo aborígen...encontraron con una madera de algarrobo, caída así, y...vinieron los paisanos y la encontraron la Virgen” (Alfredo)

“Y bueno, ese ella...también se descansa con esa misma *mapic*, la Virgen María” (Marcos)

Este árbol es central en la dieta y la cosmovisión “tradicional” mocoví, y se vincula con el “algarrobo viejo” o *Mapiqo'xoic*, presente en el cielo¹⁷⁹, y vinculado a la idea del árbol del mundo, con un rol central también en las iniciaciones y competencias

¹⁷⁹ Ver capítulo 6.

shamánicas. En este mismo sentido hay que pensar las repetidas menciones a la participación de pi'xonaq en la fiesta de la Virgen, y la costumbre de realizar "competencias shamánicas" en esos contextos festivos.

7.4 La Virgen de la Laguna

En esta sección nos ocupamos de los elementos que, provenientes de los "blancos", han contribuido a conformar los complejos sentido asignados a este santuario. Veremos como las percepciones "blancas" nacen de complejas interacciones entre tradiciones doctas y populares europeas, el fondo precristiano de Europa, la situación de "frontera" y la interacción con las prácticas y representaciones aborígenes.

La otra historia

La otra historia, la que cuentan los criollos y los gringos, también nos salió al cruce en numerosas oportunidades durante el trabajo de campo. Pero luego del relato de Justino que hemos transcritto, la buscamos en forma sistemática. En ese mismo año de 2002, pero el 8 de Diciembre, el día de la fiesta de la Inmaculada Concepción, que es la fiesta de la Virgen de la Laguna, tuvimos oportunidad de charlar con Margarita, en el santuario de la Laguna. Margarita era miembro de la comisión organizadora que, desde la ciudad de Villa Ángela prepara la fiesta desde el mes de Agosto. Ese año las lluvias, como en numerosas oportunidades, dada la época del año, habían aguado los festejos restándoles bastante asistencia. Toda la semana previa había llovido en forma intermitente, y la noche anterior al evento central, los festejos del 8 de Diciembre, todo había estado a punto de suspenderse. Como en otras oportunidades, fue Radio Mocoví la encargada de avisar a los asistentes que, a pesar del barro y en vistas de que para el día siguiente el pronóstico prometía el cese de las precipitaciones, las celebraciones se realizarían como estaba previsto. El único cambio fue que la misa central, a cargo del obispo José Lorenzo Sartori, de la diócesis de San Roque de Roque Sáenz Peña, se realizaría en Villa Ángela y no en el santuario de la Laguna.

Ya había comenzado el almuerzo y recorríamos el predio observando el desarrollo de la fiesta. Encontramos a Margarita en las cercanías del espacio reservado para "santería", en el cual la comisión organizadora vendía cruces, rosarios, estampitas, estatuillas y libros vinculados a la Virgen de la Laguna u otras devociones católicas.

Comenzamos a conversar con ella haciendo comentarios generales sobre la fiesta y su concurrencia, la lluvia, etc. Ella nos preguntó por nuestra procedencia y cuando le contamos que éramos de la Universidad y estábamos interesados en la fiesta y la devoción de la Virgen de la Laguna, se mostró muy entusiasmada. Nos facilitó mucho material, que mencionaremos más adelante, y también nos proporcionó su versión de esta otra historia de la Virgen y la Laguna. Se trata, por otra parte, de una versión muy representativa de las opiniones comúnmente extendidas entre los criollos y gringos.

Lo que sigue es una transcripción de nuestras notas de campo, ya que las circunstancias no hicieron posible realizar grabaciones:

“Hay un relato de que en la época de la guerra del Paraguay, unos soldados andaban por acá y no conseguían agua. Por que acá hay muy pocas aguadas en la época seca, y en ese tiempo era todo desierto. Entonces el capitán hizo una promesa a la Virgen: que si encontraban agua él iba a dejar en el lugar una imagen que llevaba en sus alforjas y que le había dado su madre. En ese mismo momento se les aparece un aborígen que les indica la Laguna, y así se salvaron. Por eso, cavó un hueco en el tronco de un quebracho y ahí dejó la imagen, tapada con unos cueros. La imagen pasó mucho tiempo abandonada. El árbol la cubrió con sus nudos, hasta que un hachero la descubrió. Y a partir de ese momento se empezó a venerar. Primero en esa capillita chiquita, y después se hizo esta otra más grande.

[Le preguntamos si los aborígenes tenían algo que ver con la Laguna o la Virgen, y nos respondió:]

Antes los aborígenes vivían por esta zona, todo por acá atrás [señala las espaldas del santuario], pero no tenían nada que ver con la imagen. Pero la semana pasada cuando vinimos para organizar, se me acercaron unos aborígenes que me contaron que ellos antes vivían por acá, y sabían venir y pedirle y les concedía. Pero la verdad que yo no sabía...Y así hay también un gringo por acá que hace masajes con agua que trae de la laguna y cura. Muchos dicen que el agua es milagrosa, y traen sus botellas y las llenan.”

La señora Margarita era abogada (falleció recientemente en un accidente), de clase media o media alta y de la ciudad de Villa Ángela. Nos comentaba que los miembros de la comisión organizadora eran cada vez menos, a pesar de que la fiesta seguía creciendo. La tarea de la comisión incluye, según sus comentarios, no sólo la organización, sino también de la manutención del santuario y el financiamiento. Parecía cansada por el esfuerzo organizativo.

Su hermana y el esposo de esta estaban también involucrados en la organización, pero con menor grado de compromiso.

“Cabe destacar que en 1.922 los hacheros del Dr. Kade encuentran al tronco con la imagen y la veneran con piedad. Después de 44 años, cuando en 1.923 el R.P. Juan Holzer bendice y repone una nueva imagen en el mismo lugar que se encontraba la anterior deteriorada, esto lo hace a pedido de la esposa del Presidente de la Nación, Señora Regina de Alvear. Parece que la imagen que el Padre colocó en el árbol de quebracho colorado, cerca de la laguna de la Virgen era regalo del Dr. Federico Kade. Asistieron a este acontecimiento 650 personas, se bautizaron 127 indios al pie de la Virgen. En el año 1.923 era el administrador de la estancia, el Sr. Rosemberg, con la ayuda de los vecinos, corta el quebracho a la altura de dos metros mas o menos, lo retiran y en su lugar levantan una pequeña capilla de 2, 50 por 2, 50 metros existentes hasta hoy, este trozo de quebracho que servía de altarcito, con la imagen de la Virgen fue colocado nuevamente en la Capillita.” (Victoria Malacarne de Maidana, Villa Ángela)

Entre los criollos de la zona, el sitio al que hacemos mención se nombra como Santuario de la Virgen de la Laguna. En este caso el orden de los términos importa mucho, y mencionarlos en sentido inverso es algo que no pasa desapercibido, especialmente para los sacerdotes encargados del santuario. Con el mismo nombre figura en la página de la Secretaría de Turismo de la Nación. Otros lo mencionan como Santuario de la Virgen María de Mesón de Fierro, como la página de la Subsecretaría de Cultura del gobierno de la provincia del Chaco.

En el año 1970, llevando la imagen de la Virgen alrededor de la laguna, el Obispo Diocesano de San Roque Monseñor Italo Severino Di Stéfano en forma solemne, proclama a la Virgen de Mesón de Fierro: “Patrona del Sudoeste Chaqueño”.

La Laguna del Mesón

Entre la población criolla numerosos comentarios vinculan a la Laguna de la Virgen con la Dispersión Meteorica de Campo del Cielo. Por un parte la laguna se encuentra a escasos kilómetros de la población de Mesón de Fierro, en la región en la que según los pocos datos que se poseen sitúan al Mesón de Fierro. Por otro lado, el hecho de que la laguna no se seque ha sugerido que debía tener algo especial. Eso, y quizás el parecido de su forma con los cráteres meteoricos, llevó a muchos pobladores criollos de los alrededores a suponer que se trata de un cráter meteorico, que alberga en su interior un meteorito, que actúa como un tapón que impide salir al agua.

Muchos sostienen que el meteorito que conformo la laguna y que duerme en sus profundidades es el ubicuo Mesón de Fierro. De hecho por eso se conoce también a esta laguna como Laguna del Mesón.

Según el periodista local Cimbaro Canella (1996), el Dr. William Cassidy habría encontrado junto a la laguna esférulas de material ferroso, que corresponderían al cráter formado por la caída de un meteorito.

Los redentoristas

Durante buena parte de su historia, el santuario de la Virgen de La Laguna ha estado a cargo de los sacerdotes Redentoristas Polacos y especialmente el Padre Mariano Kieniarski han sido en los últimos años los referentes principales. La Congregación del Santísimo Redentor (Redentoristas) fue fundada por San Alfonso María de Ligorio en una pequeña población de la costa de Amalfi llamada Escala, en el año 1732. Su carisma es esencialmente misionero y tienen presencia en los cinco continentes. Especialmente se dedican a “misiones populares” y la devoción mariana tiene en ellas un lugar muy importante. Los Redentoristas Polacos tuvieron su origen en 1787, cuando llegan a Polonia los primeros redentoristas, S. Clemente Hofbauer y el P. Tadeo Hübl quienes habían partido de Italia con la intención de predicar el Evangelio en los territorios que hoy pertenecen a Lituania. En marzo de 1938 llegaron los primeros redentoristas polacos a la Argentina: Estanislao Misiaczek y Adam Muller.

Empezaron a trabajar en la provincia del Chaco en las localidades de Charata (primera fundación de la actual Viceprovincia Redentorista de Resistencia, en Argentina) y General Pinedo. Después en Villa Ángela y Resistencia. El trabajo pastoral de los redentoristas polacos son las parroquias, los colegios y las misiones populares (Wrobel 1997).

El padre Mariano Kieniarski

El Padre Mariano Kieniarski nacido en 1915 en Nowy Korczyl (Polonia). Se ordenó como sacerdote en Cortona, Italia, en 1941. Llegó a la Argentina en 1947, desde ese momento trabajó en el Chaco y Formosa. En 1992, residiendo ya en la Parroquia Corazón de Jesús de Villa Ángela, solicitó y obtuvo el permiso de sus superiores para impulsar el santuario y desde ese momento se transformó en su gran promotor. Generó

una comisión Pro-Templo que logró la mejora de las instalaciones. Su parroquia del Sagrado Corazón de Jesús, de Villa Ángela se convirtió en el centro motor del proyecto del Santuario. Transformó al santuario y a la devoción de la Virgen de la Laguna en la obra de su vida. Tal vez su fallecimiento haya influido en la leve declinación de algunas ediciones de la fiesta, que no obstante ello hoy parece estar en pleno auge. Algunos miembros de la comisión organizadora de la fiesta nos comentaron que quería que al morir lo enterraran en el santuario, pero que lo enterraron en Villa Ángela. Hoy el santuario no parece ser una prioridad de los redentoristas, y no se han hecho nuevas obras y los miembros de la comisión son muy pocos. Nos comentaron que el actual obispo, Monseñor José Lorenzo Sartori, prometió nombrar al lugar santuario oficialmente antes de dejar su cargo. Esto implicaría según algunos miembros de la comisión, la presencia de un sacerdote tres veces por semana. También nos comentaron que Mesón de Fierro ha querido hacerse cargo del santuario, pero los laicos criollos de Villa Ángela (actualmente depende de la parroquia redentorista del Villa Ángela) se oponen. [Figura 35]

Construcción de una tradición

El proceso de “construcción de una tradición” que se observa en torno a este santuario, y en particular la forma en que se entrelaza con el “culto” a la dispersión meteórica constituye en sí mismo una riquísima red de estrategias de gestión del poder sagrado. No negamos que estos procesos tengan un importante costado pragmático, sino que destacamos que aún para la sociedad criolla, las fuerzas sagradas son factores de la “ecuación productiva” que deben ser tenidos en cuenta. De hecho hay en la zona (desde tiempo de la colonia) un verdadero “culto” a los meteoritos. Como veremos, los redentoristas hablan de los mismos en términos superlativos. Todo lo referido a ellos es hiperbólico. Se trata de verdaderas *dinafanías*¹⁸⁰. En torno a ellas se monta un enorme esfuerzo por apropiarse de su poder. Así se resaltarán la propiedad sobre las masas meteóricas: “nuestros meteoritos”, “en nuestro Chaco”. También se los comparará con los de otros grupos y latitudes en una afirmación del poder natural del propio suelo¹⁸¹. Incluso la “visita” a estos objetos y sus cráteres tiene un carácter cuasi ceremonial e incluye una serie de actitudes personales de toma de posesión que van desde tocar y

¹⁸⁰ Ver Capítulo 5.

¹⁸¹ En este sentido los meteoritos están incluidos en la larga lista de “accidentes naturales notables” cuyo culto turístico está tan asociado a los sentimientos nacionalistas y localistas.

fotografiarse con el objeto hasta grabar el propio nombre y robarse fragmentos. El valor económico de las masas meteóricas actúa y ha actuado desde el comienzo de su historia criolla más en términos simbólicos que monetarios. Desde la confusión colonial entre estas masas y la plata de Potosí hasta el contrabando actual en el mercado negro de meteoritos o el atractivo turístico, es más el aura de riqueza asociada a los mismos que las posibilidades reales de comercializarlos lo que los transforma en fuente codiciada de poder. En estos términos también entre los criollos se transforman en una suerte de gérmenes de riqueza, semillas fecundantes que pueden generar prosperidad. La asociación entre ellos y el santuario de la Virgen refuerza esta hipótesis.

Una catequesis cósmica

A continuación transcribimos parte del casete grabado por los Misioneros Redentoristas y utilizado con fines catequéticos en el santuario de la Laguna (funciona como la "versión oficial" de la historia de la Virgen). Las negritas del texto son nuestras, y se incluyen entre corchetes algunos comentarios. El relato está estructurado como una glosa del conjunto de paneles pintados que ilustran la historia del Santuario, que se encuentran en el adoratorio (deambulatorio) de la Virgen, tras el altar.

Es interesante el juego entre todas estas diversas formas comunicativas: la pedagogía por imágenes del medioevo, sumada a un texto oral explicativo, gravado, el cual a su vez surge de la lectura de un guión escrito. Sólo se han omitido (por razones de espacio) los párrafos menos significativos para el presente trabajo, indicando estas ausencias mediante el signo usual: [...].

Aquí presentamos los textos referentes a la 2º, la 4º y la 6º imagen.

"Segunda Imagen:

La historia de la Virgen de la Laguna comienza después de la primera expedición criolla al Chaco ocurrida hacia el año 1870 y proveniente de Jujuy. Su misión era encontrar un camino más corto entre Salta y Corrientes. Estos llegaron a la orilla del Río Paraná y fundaron San Fernando, hoy ciudad de Resistencia, y más tarde cruzaron el río Paraná. Nos ubicamos nueve años después, durante la **segunda expedición al Chaco, esta vez militar**. Habían salido de **Reconquista al mando del coronel Manuel Ignacio Obligado**, y como la naturaleza del lugar no era buena para hacer caminos, se encontraron con muchas dificultades. La peor de todas eran las **poquísimas aguadas** entre los pastizales y rodeados de **animales salvajes** y

peligrosos. Así comenzó la búsqueda del agua. Como eran soldados estaban preparados para enfrentar a los aborígenes. Fue en las Chuñas su primer encuentro, y luego de una sangrienta batalla triunfaron. La expedición continuó la marcha hacia un lugar al que los aborígenes llamaban: **Campo de Ícoro**, ya que allí se enterraba una raíz que gustaban masticar y fumar. Entre los criollos los llamaban **Campos del Cielo.**”

“Cuarta Imagen:

Mesón de Fierro es el nombre de un meteorito. [...]Por ser de tipo ferroso queda demostrado que reúne la más alta concentración y pureza en un material extraterrestre [la “pureza”]. Al mismo tiempo los aborígenes ya conocían el lugar. Y según los testimonios, hacia el mil setecientos, aproximadamente, y desde entonces, los habitantes de esta zona tenían su propia versión de lo ocurrido, que se transmitía en forma oral. Se hablaba de la lluvia de fuego que cayó en el lugar y trajo al Mesón. Las comunidades de *vilelas*, *tobas* y *wichis* [no aparecen los *mocovíes* que son los aborígenes más cercanos. Esto podría indicar que quien compuso el texto se basa en este punto sólo en referencias bibliográficas], cuentan que un fuego grande caído del sol, quemó todo, y que los sobrevivientes de este desastre originaron las distintas razas. Los aborígenes, concurrían a esta zona como a un santuario [se usa el mismo término que hoy día se emplea para designar el lugar], para adorar al dios sol o unche como lo llamaban, y que significa árbol de hierro. Ellos lo admiraban, y se sentían muy atraídos por los reflejos que salían del metal. Creían que esos reflejos, que se desprendían a la salida del sol se alzaban a dios. Por eso hacían sus pedidos y plegarias, y agradecían todos los favores recibidos a través de él. Los indígenas llamaron al lugar: Piquén Norálta, Otumpa, según sus propias palabras: **“porque paisanos nuestros encontraron fierro grande como mesa”**. En la actualidad se lo conoce como Mesón de Fierro.”

“Sexta Imagen:

Este santuario es el sitio predilecto para los que buscan el bautismo [Por el vínculo con el agua y los poderes sanadores de esta agua] de sus hijos como un signo de iniciación a la vida cristiana. El signo indispensable para la salvación. La gracia del bautismo tiene el efecto de renovación a través del Espíritu Santo, pero además de ser un signo, de lo que estamos seguros es que el agua es sanadora: en este sitio se produjo el milagro del agua, sanando a los moribundos peregrinos que exploraban hace muchísimos años este suelo chaqueño [construcción de la idea del “agua milagrosa” a partir del “milagro del agua”][...].”

Las versiones criollas que hemos presentado de la historia de la Virgen de la Laguna y las características de su culto permiten ante todo destacar un elemento fundamental: el “discurso pionero”. Desde el punto de vista criollo, en acuerdo con lo

mencionado por Gorosito Kramer (1992: 148, 149) para Misiones, en general el “discurso pionero” está muy vigente. El discurso pionero cumpliría entre otras, la función de justificar los mecanismos de explotación y búsqueda de poder puestos en juego en la conquista de estos territorios.

El criollo se ve a sí mismo como agente civilizador, como el agente dinámico de construcción de procesos históricos en la región. Por eso se atribuye, en distintos grados según el ámbito criollo del que hablemos, la tarea de civilizar al indígena¹⁸². Esto será encarado mediante un enorme espectro de estrategias, desde la búsqueda de su desaparición, hasta el intento de devolverles sus “verdaderas” tradiciones (Gorosito Kramer 1992: 150).

En los relatos transcritos, este discurso pionero se refleja en la idea de la Virgen como emblema o “bandera” del Chaco, y en los adjetivos que caracterizan el entorno en el que se mueven estos primeros criollos de la zona como un medio hostil e inhóspito, en el que ellos se abren paso en forma heroica. Es muy interesante que en los relatos sobre la imagen de la Virgen, mientras los mocovíes hacen referencia a un algarrobo (árbol central de su cosmología –eje del mundo- y fundamental para la dieta de los “antiguos”), los criollos hacen referencia a un quebracho, árbol característico del primer impulso colonizador a gran escala del Chaco, emblema no sólo de la actividad económica de los “pioneros” sino de sus características ideales de “fuerza, resistencia y dureza”. Incluso en estas versiones, son los hacheros quienes a fuerza de voluntad primero cavan el hueco donde se deja la imagen y luego la rescatan del olvido.

La visión de los criollos del culto a la imagen de la Virgen de la Laguna está en muchos casos explícitamente preñada de la idea de “construcción” de una tradición¹⁸³. Se trataría aquí de construir una relación con lo sagrado. En ello podemos ver el mismo discurso pionero, voluntarista incluso en el ámbito de lo simbólico y lo sagrado. De esto encontramos huellas en las propias versiones mocovíes, en ellas, mientras los mocovíes “encuentran” la Virgen-persona, los criollos la “ponen” en una capilla, la trasladan, etc., hasta que esta se vuelve una “imagen”.

La perspectiva criolla implica también una imagen de los aborígenes: Por una parte se los ve como una conexión con el pasado y una referencia importante a la hora de establecer un lazo con los orígenes. Ésta es una cuestión de crucial importancia en la

¹⁸² Lo cual presenta un paralelo interesante con lo mencionado por Abercrombie (1992: 280).

¹⁸³ Proceso muy relacionado al de construcción del estado nacional abordado por Abercrombie (1992: 283).

región chaqueña, en la cual existe una fuerte presencia de inmigrantes europeos relativamente recientes. Hay en este sentido una apropiación criolla de algunos aspectos de la “imagen mocoví”, en la medida en que el carácter “indómito” de los mocovíes puede en parte pensarse como un embrión del “valor y arrojo” del pionero. Es por ello que ya desarticulado el mocoví como agente efectivo de una posible oposición al proyecto criollo, puede pasar a considerarse sin peligro como parte de la “prehistoria” del proyecto pionero, que así encuentra una forma de anclarse en el pasado de la región y “naturalizarse”. Así por ejemplo su nombre es utilizado para diversas marcas de productos y hasta existe una potente radioemisora de la zona llamada Radio Mocoví.

En los relatos criollos transcritos se hacen referencias importantes pero superficiales y estereotipadas a las tradiciones aborígenes sobre el meteorito y la laguna. De hecho se utiliza el término “santuario” para hablar del hipotético lugar de “culto solar” de los aborígenes, constituyéndolo en un antecedente directo del santuario actual; es importante destacar que no hay evidencias firmes de que tal culto existiese y menos aún de que tuviera las características que se le atribuyen (Giménez Benítez, López *et al.* 2000). Es más, entre los aborígenes que se mencionan no figuran los mocovíes que son los vecinos inmediatos de los criollos en cuestión. De hecho el testimonio incluido de un miembro de la comisión organizadora muestra un profundo desconocimiento del rol que los mocovíes pudieran haber jugado en la zona.

Por otra parte hay abundantes referencias que establecen una relación de identidad indio-naturaleza que apunta en el sentido de una supuesta inmovilidad histórica del aborígen (Gorosito Kramer 1992: 148). Así la “historia” propiamente dicha del lugar significativamente comenzaría con una fuerza militar que se dirige a la zona para apaciguar a los aborígenes “peligrosos” del área en los albores del proceso de población criolla de la región. Curiosamente las tropas en cuestión son descritas como pertenecientes al regimiento de Patricios, ligado al nacimiento del estado-nación Argentino.

Las caracterizaciones criollas del aborígen de los relatos citados, en general parecen seguir el espíritu de las caracterizaciones criollas habituales del aborígen que comparten la idea de su falta de ambición, su falta de proyecto, su indolencia y poco esfuerzo por mejorar su situación (Gorosito Kramer 1992: 149; Hurbon 1993: 37). Caracterizaciones de este tipo se remontan a los primeros tiempos del contacto entre mocovíes y criollos e incluso han sido acompañada por caracterizaciones similares por

parte de los grupos guaraníes (que mantuvieron con los mocovíes y otros grupos guaycurúes relaciones de gran conflictividad).

Otro aspecto importante de los testimonios criollos citados, es la "mistificación" de la lluvia meteórica y el empeño puesto en establecer nexos entre este fenómeno y el santuario mariano. Testimonios no transcritos muestran una firme convicción entre los fieles criollos de que fue el impacto del Mesón de Fierro el que generó la Laguna de la Virgen y que es su presencia (actuando como "tapón") la que mantiene el agua de la misma. Aquí es interesante observar las relaciones que (Harris 1987) establece para el mundo aymara entre metales, espejos, ojos de agua y la idea de riqueza y abundancia. Nos preguntamos ¿qué rol puede haber cumplido este vínculo establecido por los criollos en el desarrollo de la relación poderoso-virgen establecida por los *mocovíes*? ¿Fue alentado por los misioneros? Esta identificación presenta interesantes paralelos con la que establecieron los Agustinos en Potosí entre María y el cerro (más teniendo en cuenta el vínculo que durante muchos años se estableció entre el cerro de Potosí y el Mesón de Fierro) (Gisbert 1980: 19-20). En los testimonios criollos el rol del agua es, como en las versiones mocovíes, fundamental. En el texto catequético transcrito se hace un sutil desplazamiento semántico desde la idea del "milagro del agua" hacia la del "agua milagrosa".

A esto hay que sumarle el simbolismo bautismal que la "versión oficial" recogida imprime a la relación que el santuario tiene con el agua. Desde la perspectiva criolla "oficial", testimoniada por la transcripción del casete catequético, se busca orientar la fiesta como una fiesta mariana. Se destaca la importancia de la creación de vínculos comunitarios, lo que parece ser parte de la línea general de trabajo de las misiones redentoristas, y la idea de "sanación" que incorporando el sentido de sanidad física se extiende hacia el de conversión espiritual. Por ello creemos que la orientación es fuertemente "bautismal" y en ese sentido toma la forma de una catequesis en el sentido estricto de la palabra. Ello acentúa las similitudes formales ya mencionadas entre los recursos elegidos (imágenes y explicación oral mediante el casete) y los recursos de la antigua catequesis medieval.

En el caso de los criollos también se dan en torno al santuario de la Virgen de la Laguna una serie de estrategias de gestión del poder. Por una parte tenemos el proceso de desplazamiento del aborigen del dominio de los "hitos" del paisaje local, y la "reconstrucción" de la historia del lugar. En este sentido, como ya mencionamos, hay incluso un apropiarse de las características consideradas "valiosas" del aborigen,

transformándolo en una especie de “prehistoria” del pionero criollo. El aborígen ocuparía en la historia oficial una suerte de “tiempo mítico”, pre-histórico, anterior a todo proceso dinámico. Las estrategias de “pacificación” del aborígen (control de la mano de obra) se aúnan así con las de control de la naturaleza.

7.5 Vírgenes, santos y fronteras

Estos procesos de construcción de una tradición por parte de los criollos, no son procesos aislados, por el contrario, forman parte de o que se configura como un conjunto de procedimientos muy repetidos tanto en Europa como en América, e incluso en otras colonias europeas. Intentaremos delinear algunas de las características principales de las raíces en las que se inscribe lo ocurrido en la Laguna de la Virgen.

Hemos presentado un relato que nos habla de una imagen de la Virgen que, según los criollos, fue dejada en el hueco de un árbol en un paraje inhóspito y habitado por grupos “hostiles”. Pero ello en el contexto de la aparición de una laguna milagrosa indicada por aborígenes que la tenían por un “santuario” de sus “dioses”. Una imagen que es luego “milagrosamente hallada” por unos hacheros y que señala su predilección por el lugar volviendo repetidamente al árbol cada vez que se la llevan a otro sitio. Pero estas características no son exclusivas de la Virgen de la Laguna. En otras provincias, lindantes con la región chaqueña, como Catamarca o Santiago del Estero, nos encontramos con vírgenes con características vinculadas con las de la Virgen de la Laguna¹⁸⁴. Ello nos sugiere que se deben explorar más profundamente la influencia de las tradiciones europeas.

España y la reconquista de las vírgenes

Como afirma William A. Jr. Christian (1981), en España puede hablarse de tres grandes tipos de apariciones documentadas: a) apariciones de figuras divinas a visionarios; b) signos visibles para cualquiera que mire, y c) hallazgos de estatuas o

¹⁸⁴ Y lo mismo puede decirse de otras regiones de América, como la Virgen de Ocotlán en México.

pinturas (especialmente de la Virgen y crucifijos). Estas últimas se concentran en los siglos del XVI al XVIII.

El contexto es de pequeñas poblaciones en las que el cristianismo se superpone a un abigarrado conjunto de creencias previas. Eran frecuentes los altares rurales en lugares especiales: fuentes, encrucijadas, viejos castillos, o iglesias de pueblos abandonados. La Virgen María era para ese momento la más frecuente de los santos auxiliares, reemplazando en popularidad a las reliquias de santos y mártires (Christian 1981:13). Este autor muestra la enorme abundancia de historias sobre hallazgos de imágenes (111 en Cataluña, por ejemplo) y reconstruye su patrón general: vinculado al proceso de la reconquista, por mediación de un animal doméstico y/o un pastor se advierte la presencia de una imagen en una ubicación salvaje (bajo tierra, en una cueva, en un árbol, o en una fuente). Avisado el pueblo, se intenta trasladar la imagen a la iglesia de la parroquia, pero esta retorna por su cuenta, frecuentemente tres veces. Finalmente se le erige allí un santuario. Entre los lugares del hallazgo dominan abrumadoramente las cuevas y los árboles¹⁸⁵.

Como el autor lo indica, el rol de estas imágenes es el de actuar como mediadoras entre las fuerzas de la naturaleza (recordemos que se les pide lluvia y acabar con plagas), y se hallan situadas en lugares que pueden considerarse como “puntos de conexión” o “entradas” al cielo o al inframundo. En estos sitios especiales, muchos de ellos ya desde antes del cristianismo, se colocan estas imágenes femeninas y ligadas a la maternidad. Quienes encuentran las imágenes son pastores, extranjeros de paso, eremitas, o leñadores, conceptuados como los más “salvajes” de entre los hombres, mitad seres sociales, mitad “salvajes”. Suele tratarse incluso de animales domésticos. De hecho el “monte” sin labrar tiene en estas regiones una importante carga de salvaje, y oscuro. Para el caso español Christian ve los intentos por llevarse la imagen como un intento de apropiación de la potencia de la misma por parte de la sociedad, y el retorno al sitio de origen como un triunfo de nociones precristianas que insertan lo sagrado en el paisaje compitiendo con la estructura parroquial centrada en la ciudad (que estaría representada por el descubrimiento de reliquias de santos, que dominó el período previo y era una ruptura con los cultos paganos, y que se daba en el centro de los pueblos). Por otro lado muchas veces parece haber conflictos entre pueblos vecinos detrás de estos “movimientos” de las imágenes.

¹⁸⁵ Christian op. cit., pág. 16-19.

Christian apunta que la preponderancia de las cuevas refuerza la idea de que la Virgen está reemplazando a un culto a las diosas madre de la fertilidad. La compleja relación entre lugares sagrados precristianos y advocaciones marianas puede ilustrarse con el santuario de Montserrat en Cataluña, situado en lo que parece haber sido concebido como una entrada al inframundo (Bouysse-Cassagne 2004: 72).

Muchas de estas historias sugieren que las imágenes fueron escondidas durante el avance musulmán para evitar el sacrilegio. Los moros son así un “otro salvaje”. Tenemos entonces, dos tipos de seres liminares: los “moros” y los “pastores”. Se trata de seres que viven en las afueras de la sociedad pueblerina, unos son el “otro salvaje” y los otros parecen jugar el rol del “otro domesticado”.

En este sentido vemos un interesante transplante al suelo Americano de esta situación europea, donde las figuras de indios reducidos o mansos e indios enemigos juegan un rol similar a las de “pastores” y “moros”. De hecho, cuando los misioneros llevaron las morenadas a América, muchas veces reemplazaron los roles de moros y cristianos por los de indios reducidos e indios salvajes (Gruzinski 2007: 149-150).

La Virgen Negra de Czestochowa

Esta Virgen, patrona de Polonia, es muy relevante para nuestro trabajo, debido a su trascendencia en la patria de origen de los redentoristas polacos, tan ligados al santuario de la laguna. Supuestamente se trataría de un retrato de la Virgen pintado del natural por el propio San Lucas. Y este hecho “originario” encierra buena parte de su valor como ícono. La imagen habría seguido un largo perigrinaje de Constantinopla a Polonia, siendo siempre un estandarte ante las invasiones de los “salvajes paganos”: sarracenos, tártaros, husitas, rusos y nazis. De hecho la imagen presenta unos cortes en la cara atribuidos a una flecha tártara. En el relato de su instalación en el actual santuario interviene el motivo de la imagen que no deja que el carro en que la trasladan siga avanzando. Es muy interesante el hecho de que en la sacristía del santuario de la Laguna hay un cuadro de esta advocación mariana.

El motivo iconográfico de la Virgen como Arbol de Jesé

Las representaciones iconográficas de la Virgen asociada a un árbol son muy numerosas en Europa, muchas de ellas en asociación a una fuente.

El árbol de Jesé es un motivo de la iconografía tradicional cristiana que tiene gran importancia en la configuración de este símbolo dominante que es la Virgen en relación a un árbol y una fuente. Jesé de Belén era el padre del bíblico rey David. Los profetas veterotestamentarios siempre anunciaron al Mesías como un descendiente de David. Uno de los pasajes bíblicos más importantes que profetiza este hecho es:

“Una rama saldrá del tronco de Jesé, una flor surgirá de sus raíces. Sobre él reposará el espíritu de Yavé” (Is. 11, 1-2)

Como puede verse el pasaje alude directamente a Jesé como fuente de la genealogía mesiánica, y sugiere con mucha fuerza la imagen de un árbol para visualizar esta descendencia. Esta imagen arbórea se ve reforzada por pasajes como aquel del Apocalipsis en el que el propio Cristo se aplica este símil: “Yo soy la raíz y el retoño de David” (Ap. 22, 16). De hecho este pasaje ayudó a ir construyendo una relación entre la figura de María y la del árbol de Jesé, ya que en la versión latina de dicho pasaje, el término para “retoño” es *virga*, que puede entenderse también como vara; y con el cual se construyó un juego de palabras con el término *virgo*, virgen.

El árbol de Jesé aparece también en los evangelios de Mateo y Lucas, al mencionar la genealogía de Jesús. Esta serie de pasajes e imágenes llevaron muy tempranamente a la tradición teológica medieval a identificar el árbol de Jesé con María (Fraboschi 2007: 152-153).

El motivo iconográfico posiblemente sea de origen oriental, pero ya aparece en Occidente para el siglo XI. Para el siglo XII la imagen del árbol de Jesé asociado a la Virgen era muy frecuente en la iconografía, y de hecho se había transformado en un símbolo de gran potencia (Fassler 1998: 157). De hecho, a partir del siglo XIII, María sustituye a su Hijo en la cima del árbol. Esta exaltación de la Virgen está estrechamente relacionada con la doctrina de la Inmaculada Concepción. El árbol de Jesé se convierte en uno de sus símbolos predilectos¹⁸⁶. Un tema tan fecundo como éste desapareció en Europa a fines del siglo XVI. Sobrevivió algo más de tiempo en las pinturas sobre vidrio

Las progresivas reconfiguraciones de la imagen y su diálogo con el abundante fondo de imágenes europeas precristianas que vinculaban divinidades femeninas y un árbol,

¹⁸⁶ No debemos olvidar en este contexto que la imagen de la Virgen de la Laguna, es una imagen de la inmaculada Concepción.

fueron dando lugar a una serie de producciones artísticas que ayudaron a construir la relación virgen-árbol-fuente.

La asociación entre María y una fuente de agua, es muy antigua en la literatura europea, y aparece ya en las letanías lauretanas, que asocian a María con una fuente sellada, en vinculación con su fecundidad y virginidad.

Virgenes de las fronteras coloniales

Relatos de apariciones de características similares a las de la Virgen de la Laguna pueden encontrarse en todas las zonas fronterizas de la expansión española.

En el archipiélago de las Islas Canarias, una suerte de ensayo previo a la conquista de América, se mencionan varias apariciones de imágenes marianas a aborígenes (guanches). La imagen de la Virgen de Candelaria probablemente sería traída a Chinet (Tenerife) por frailes mallorquines, probablemente establecidos en el menceyato de Güímar. La Virgen de Candelaria fue identificada con *Chaxiraxi*, la madre de la Sol, *Magek*, transformando esta deidad solar femenina en la figura de Cristo como Cristo Sol invicto. Esta imagen se habría aparecido a unos vaqueros entre 1390 y 1400 en las playas de Chimisay, en el menceyato de Güímar. La llevaron a una cueva cerca del Auchón del mencey (rey). *Chaxiraxi* (o *Ta-ghir_agh*, 'la que carga el firmamento') es relacionada por José Barrios García (2004[1997]) con un culto relacionado con la estrella Canopo, estrella que sirve como una referencia para la organización del calendario estelar guanche. Señalando la creencia de que Canopo es la estrella principal del cielo, la más antigua, la madre de todas las estrellas.

Se destaca también la aparición de otra imagen mariana, esta vez sobre un árbol del que brotaba una fuente curativa, en pleno proceso de lucha por el control de la isla entre españoles y aborígenes canarios. Se trata de la Virgen del Pino, aparecida en 1488 a los guanches.

En otra importante zona de frontera de las posesiones españolas en América: la frontera chichimeca en México (Gruzinski 2007: 147-150) podemos hallar advocaciones como la Virgen de Ocotlán y la del Roble, con características muy similares.

La primera de ellas es una imagen de la inmaculada Concepción, que fue encontrada milagrosamente por una aborígen en 1541, a quien le revela la localización de un manantial curativo. La imagen es extraída del interior del tronco de un pino,

abriéndolo con hachas. Luego, ya puesta en un templo, la virgen volvía milagrosamente a su altar cuando se la trasladaba.

La Virgen del Roble es una imagen que habría sido escondida en las cercanías de la actual Monterrey, en el interior de un roble, por los misioneros, para resguardarla de las incursiones chichimecas. En 1592 es encontrada por una pastora. La imagen vuelve repetidamente al árbol.

En Venezuela, en 1560, la Virgen del Trono (patrona de Nicaragua) es una imagen que trae desde España el hermano de Santa Teresa. La imagen retorna repetidamente a un árbol de un poblado indígena. Debajo del altar del templo nace una vertiente que se supone medicinal

En el norte de Chile, en el siglo XVII, un niño encuentra milagrosamente en un arbusto junto a una vertiente la imagen conocida como Virgen de Ayquina, que vuelve persistentemente al lugar.

Ello nos obliga a explorar más profundamente la influencia de las tradiciones Españolas en estos contextos “fronterizos”.

Como lo señala Bouysson-Cassagne (1997: 157), el pensamiento cristiano contra-reformista y su multiplicidad de santos y milagros tenía muchos puntos de contacto con las tradiciones indígenas. Además, el cristianismo vivido y aprehendido en la experiencia cotidiana de muchos de los europeos arribados al nuevo mundo, estaba cargado de un legado precristiano importante, muy activo en los contextos populares (1997: 162). A ello hay que agregar los elementos de la tradición grecorromana que entraron en la prédica cristiana culta a través de autores como Ovidio (Gruzinski 2007: 152-184)¹⁸⁷. El cristianismo en el período que nos ocupa se caracterizaba por la multiplicidad de prácticas y tradiciones coexistentes (Di Stefano y Zanatta 2000: 44-45).

Por otra parte, creemos que debe tenerse muy en cuenta el rol de las características peculiares de la oralidad en estos procesos. Y ello no sólo por el carácter oral de las comunidades indígenas, sino porque la sociedad hispano-criolla del período tiene muchos más hábitos orales de los que suele suponerse¹⁸⁸. En particular, buena parte de la enseñanza religiosa, y en especial las prácticas devocionales, discurre por los canales de la oralidad. Por ello, es importante tener presente que, como ya hemos discutido, en culturas orales el pensamiento sostenido está vinculado al acto

¹⁸⁷ Referencias al mismo pueden verse por ejemplo en la obra del jesuita Dobrizhoffer (1967-69[1783])

¹⁸⁸ Se trata de una sociedad con una oralidad secundaria, debido a un acceso aún limitado a la escritura.

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

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

Creemos con Gruzinski (1994) que las imágenes son un punto central en el proceso de evangelización en las regiones fronterizas de los dominios coloniales españoles. Obviamente esas imágenes son leídas por una mirada poderosamente influenciada por una manera prehispánica de mirar (Gruzinski 2007: 349-350).

Virgenes en las fronteras del Chaco

Abordaremos ahora el caso de imágenes marianas en los bordes de la ocupación española, lindantes con el Chaco. En la historia de estas imágenes y en la configuración de sus sentidos, los aborígenes son un elemento importantísimo.

a) La Virgen del Valle

San Fernando del Valle de Catamarca fue fundada inicialmente en el valle de Quinmivil, bajo el nombre de Londres, en 1558. En sus contornos habitaban aborígenes diaguitas, de lengua *kakana*. La evangelización dio comienzo en la región ya para 1596, pero numerosas menciones, como las del jesuita Sotello y Narváez, sugieren que incluso después de 1650 el éxito de la misma era mínimo, y que frecuentemente los evangelizadores descubrían prácticas no cristianas entre los conversos (Di Stefano y Zanatta 2000: 38).

Entre 1619 y 1620, en la cercana región de Choya (a unos 5 km de la ciudad), un indio, jornalero del vizcaíno Don Juan Manuel Salazar, Comisario de Indios y Juez de Españoles, recorría las lomas reuniendo su majada. Escuchó voces y pasos, y descubrió a un grupo de mujeres aborígenes que se internaban con flores y lámparas entre las lomas. Al día siguiente siguiendo las huellas encontró, en un nicho de piedra, una imagen de la Virgen. El relato tradicional dice que los aborígenes rendían allí culto, mediante fogatas, flores y danzas, a esta imagen de la Virgen (Peñalva 2003: 53-57). Se trata de una imagen pequeña (unos 42 cm), de la Inmaculada Concepción. A la distancia, el rostro tiene un tinte moreno, y en parte por ello se la conoce como “La Morenita”, o virgen india.

Tiempo después, el jornalero dio la noticia a su patrón. El relato de los festejos que los diaguitas realizaban en torno a la imagen espantó al vizcaíno, quien fue a la cueva y retiró la imagen, pese a los ruegos de los aborígenes. Se la llevó a su casa en el cercano pueblo de Motimo. Luego, en varias oportunidades, la imagen volvió misteriosamente a la gruta. Los prodigios atrajeron a los chacareros vecinos. Entre 1638 y 1640 edificaron para ella una capilla, con los donativos de los vecinos más influyentes.

Considerada muy milagrosa, ya para 1764 se reúnen relatos de sus portentos. Se la invocaba ante plagas de gusanos y langostas, pero especialmente contra los ataques de los indígenas (diaguitas no reducidos o chaqueños). Se mencionan numerosas intervenciones milagrosas contra los indios, como la aparición en los aires sobre la barranca del pueblo ante un ataque en 1632. Testimonios de los propios indígenas, aseguraban que durante el gran alzamiento en los valles calchaquíes (1630-1636), los españoles habían recibido ayuda de la Virgen en la forma de un gran vendaval.

El tratarse de una imagen femenina en una cueva, permite asociaciones con las ideas prehispánicas relacionadas con las “madres” de la fertilidad. En este sentido, aunque es poco lo que se sabe de las prácticas prehispánicas de los diaguitas, parece haber existido el equivalente al culto andino de las “illas” y “mamas” (Bouysson-Cassagne 2004: 66-75), el cual se habría reforzado en la fase previa a la conquista debido a la influencia incaica. Testimonios etnográficos del siglo XX hablan del culto a la Pachamama, a la que se llama “Pachamama-Virgen”, siendo el último término usado como una suerte de título (Peñalva 2003: 64). Las características que el relato asigna al culto que los diaguitas rendían a la imagen (nocturno, con danzas y cantos) ha sugerido, en general, un importante elemento prehispánico. De hecho, según el relato, eso es lo

que le sugirió al propio Salazar, quien temió que la imagen estuviera siendo utilizada en el contexto de prácticas “idolátricas”. Por otra parte, los retornos de la imagen a la cueva tras ser retirada de allí, indican que el lugar en si mismo es especial, y lo dotan de una potencia particular.

Los aborígenes reaparecen con las intervenciones de la Virgen contra sus ataques, tanto en el caso de malones de los aborígenes chaqueños, como en el alzamiento de los diaguitas. Se genera así una suerte de clasificación de los mismos en “indios buenos” (reducidos, jornaleros, cristianos, devotos de la Virgen) e “indios malos” (salvajes, paganos, hostiles, detenidos por la Virgen). En este contexto, la Virgen del Valle es pensada por los criollos como “fundadora de Catamarca”, como una presencia preexistente en torno a la cual se fue construyendo la identidad de la provincia (Peñalva 2003: 68). Peñalva señala la relación que se establece entre el culto oficial en la basílica del centro de la capital provincial, y el culto en la cueva original. En esta última se dan manifestaciones de piedad populares como pañuelos en los árboles, exvotos y cartas de agradecimiento. Pese a ello, los visitantes ven en general a ambos sitios, aunque en la basílica las prácticas estén mucho más normadas por la iglesia (Peñalva 2003: 74).

Los torbellinos en los que, según los relatos, la Virgen parece involucrarse para dispersar los ataques aborígenes, tienen fuertes vínculos con las ideas de los aborígenes chaqueños y santiagueños. Entre estos, como ya lo hemos discutido, los torbellinos son vistos como manifestaciones de los seres “poderosos” y los shamanes. Ya el jesuita Lozano, atribuye la huida de los Lules de una misión en Santiago del Estero rumbo al Chaco a un “hechicero” que: “deponiendo la figura humana, en que hasta allí se había dejado ver y les había hablado [a los Lules], se transformó de repente en un huracán, que se fue encaminando a la provincia del Chaco”(Lozano 1941[1733]: 58).

Para poner en perspectiva estas ideas sugeridas por la historia de la Virgen del Valle, descenderemos justamente a Santiago del Estero, en la zona sur de la misma frontera con el Chaco.

b) La Virgen de Sumampa

En general se ha caracterizado a la población de Santiago del Estero como “muy homogénea”, resultado de un proceso muy temprano de mestizaje, con poca influencia de la inmigración posterior y muchos elementos de la religiosidad popular del siglo de

oro español (Forni 1997). La ausencia tras la independencia, de una estructura eclesiástica importante, habría dejado en manos de las tradiciones populares orales la transmisión de lo esencial de su experiencia religiosa.

La imagen de la Virgen venerada bajo el título de "Nuestra Señora de la Consolación de Sumampa", es una imagen de tierra cocida que llegó al país en la primera mitad del siglo XVII. El título de Nuestra Señora de la Consolación aplicado a la virgen data de finales del siglo IV (Bravo y Taboada 1944:196). Fue modelada en Brasil, y traída al Río de la Plata junto con otra imagen (de la Inmaculada), por encargo del portugués Antonio Farías Sáa, uno de los pocos pobladores europeos del sur del actual Santiago del Estero, en la región de Sumampa. Desembarcadas en el puerto de Buenos Aires, fueron colocadas sobre dos carros tirados por bueyes y despachadas rumbo al norte. Al llegar a Luján el carro que transportaba la imagen de la Inmaculada se detuvo y los bueyes se negaron a seguir viaje. Esta es la imagen hoy conocida como la Virgen de Luján. Esa imagen quedaría en el lugar, y sólo seguiría el viaje la otra. Al llegar a Córdoba, la imagen restante fue montada en el lomo de una mula para ser llevada a Santiago del Estero. La mula, se extravió al llegar a Sumampa Viejo, y se encaminó sola a la estancia de Sáa, deteniéndose junto a un árbol de Tala. A pesar de los azotes, sólo se movía cuando bajaban la caja. La noticia fue muy comentada, y pronto todos los vecinos acudían a orar.

La imagen es pequeña, de unos 23 cm de altura, y lleva al niño Jesús en brazos. Como menciona Presas (1974: 222): "Existe una tradición en Sumampa, que afirma que en la sólida construcción del templo de 1659 trabajaron los indios abipones." Se trata de un tosco oratorio de adobes crudos, de 40 m de largo, 10 m de ancho y pequeñas paredes de tan sólo 1 m de altura, y techo a dos aguas.

Sáa donó, en el año 1700, una legua de tierra a todos los vientos, para erigir un mejor templo, pero cada intento de construirlo fracasó: la obra se derrumbaba sola, la tiraban los vientos o se incendiaba. Esto fue atribuido a un deseo de la Virgen de permanecer en el santuario original. En 1684 los jesuitas construyeron, en Sumampa la Vieja, el santuario de Nuestra Señora de la Consolación, donde se celebran las fiestas patronales, que son célebres en toda la Provincia. Desde 1984 es patrona de Santiago del Estero.

La tradición señala a la Virgen como protectora contra los malones de los indios chaqueños. En particular se asegura que protegió a la expedición contra estos

aborígenes comandada en 1673 por Don Ángel Peredo. En otras oportunidades habría intervenido para interrumpir una gran sequía, enviando copiosas lluvias.

Una serie de interesantes oraciones en quechua santiagueño para detener las tormentas, de alrededor de 1920, recogida por Domingo A. Bravo, y analizadas por Atila Karlovich (2004) podrían aportar una perspectiva interesante para situar las relaciones entre las tradiciones prehispánicas y la Virgen de Sumampa, ya que pertenecen al vecino departamento de Atamishqui:

*Virgen de la bella mamay, / santisimi Diospa maman, / pampa atun
chaupillapi, / huaira sinchi taripaara, / sutyquita sockaripiy /
chayllapimi sayarera.*

(Virgen de la bella madre mía, / madre del santísimo Dios, / en el medio nomás de un campo grande / un viento fuerte me alcanzó, / y cuando levanté tu nombre / ahí nomás paró).

El informante de Bravo relata que:

“Cuando se embravezca la tormenta, hijitos, así han de cantar, porque hace mucho tiempo un alma había cantado en una isla cuando ellos anduvieron juntando algarroba. Había venido un viento huracanado con agua y piedra. El que había estado parado, afirmado en un algarrobo, oyó que el alma había cantado diciendo: [sigue una versión más arcaica de la oración] Cuando cantó diciendo así, hijitos, ahí nomás había parado - así nos solía contar el finado Pedro Santillán. Por eso nosotros solemos cantar ahora cuando venga ciclón de viento... Nosotros solemos cantar así y entonces suele calmar; por eso creemos que eso es verdad.”

La estructura del relato lo acerca mucho a lo que sabemos de las creencias prehispánicas del área, para las cuales el algarrobo era un árbol central. Ya hemos discutido la relevancia de los torbellinos y tormentas. El estar parado ante la tormenta de quien actúa como mediador remite a la capacidad de hacer frente al poder en juego, como puede verse de los relatos de Laguna de la Virgen.

Coppié Zabala (1997) transcribe un fragmento de entrevista a un niño del lugar, que hace referencia a las fiestas de la virgen, y a la conexión que aún hoy se establece entre la Virgen y los aborígenes:

“Y hicieron fiestas patronales. Y darle gracias a la Virgen y cantarle, regalarle y muchas cosas.[...] También se muestran los morteros indígenas, flechas y todo eso”.

Otra entrevista, esta vez a dos catequistas, es muy reveladora:

“... Y la Virgen, los indios la tomaron a la imagen de la Virgen y huyeron hasta Ojo de Agua. Y estuvo ahí en la parroquia de Ojo de Agua durante tres años resguardada. [...] aproximadamente en el año 1720 o 1730. Y fue rescatada por los indios Sanabirones que eran los que veneraban a la virgen. Los primeros veneradores de la Virgen de Sumampa y la llevaron hasta Ojo de Agua, ... y Sumampa sufrió la desprotección de la Virgen, porque nosotros tenemos...es la protección nuestra. [...] Es lo que se cuenta, lo que se relata, así de generación en generación. [...] Los sanabirones la protegen, la roban y se la llevan cuando los ingleses, protestantes, quieren destruir o casi destruyen, atacan y rompen el santuario y la Virgencita”

Este relato actual fusiona elementos de la historia reciente -un fallido intento de explotación minera de una compañía porteña, y los ferrocarriles ingleses de principios del siglo XX- con el rol de los antiguos habitantes indígenas de la región. Como lo señala Ong (1996: 48, 99), la tradición oral se actualiza de modo de poder dar cuenta de las nuevas circunstancias con la apariencia de que nada cambia. Por otra parte el relato es construido en el momento por el interrogado, sin que haya un orden cronológico estricto que se imponga (Ong 1996: 40).

Los sanavirones de la memoria, que fueron pronto reducidos y se mestizaron con españoles y portugueses, se constituyen en el tipo del “indio manso” o “indio bueno”. Para los siglos XVII y XVIII, los abipones chaqueños habían reemplazado a los sanavirones como presencia indígena independiente en la región. En 1789 los testimonios jesuíticos hablan de los atropellos de los abipones: “Hasta Zumampa y sus lugares vecinos, las muertes y robos fueron casi cotidianos” (Dobrizhoffer 1967-69[1783]: 83). La tradición insiste en el interés de los abipones en robar la imagen de la Virgen, concebida como principal arma de los blancos. Supuestamente, en algún momento del siglo XIX, los abipones raptan a una mujer que tenía las llaves del santuario. Pero la aparición del “ejército invisible” de la Virgen que hace un gran estruendo, los pone en fuga.

Nuevamente tenemos la relación dialéctica entre indios buenos e indios “salvajes”. Y nuevamente los indios buenos son los primeros adoradores de una imagen que protege contra las incursiones de los indios salvajes. No sólo nos referimos a la oposición entre sanavirones y abipones. Sino que hay que recordar la importancia que le relato fundacional concede al hecho de que el primer adoratorio fue levantado por abipones reducidos. De modo que la historia de la imagen parece estar mediando las

relaciones entre criollos y aborígenes, “amansándolos” o protegiendo de la hostilidad de los que aún son “salvajes”.

También se menciona un punto central. Los abipones reconocen en la imagen la fuente del poder de los criollos, y por eso quieren robarla. Esto fue alimentado por los propios españoles, que ubicaban las imágenes en el centro de sus relaciones con los aborígenes chaqueños. Así por ejemplo, cuando el gobernador Matorras firmó un acuerdo e paz con mocovíes y abipones “condujo [al cacique Paikín] al pie del árbol vinal, donde se había dispuesto con la posible veneración y decencia un altar, en que estaba colocado un divino crucifijo, la imagen de la Santísima Virgen, y en medio la estola”(de Brizuela 2003: 22)

c) Santa María del Río Seco

Nuestro último caso nos lleva a la sección cordobesa de esa misma frontera chaqueña. Allí el jesuita Dobrizhoffer relata el caso del robo a manos de los abipones, y la recuperación “milagrosa” de una imagen de la Virgen del Rosario:

“Hay un lugar entre Córdoba y Santiago que llaman el Río Seco [...] Aquí y allí, entre las cimas de los montes, se extiende una planicie rica en increíble cantidad de predios y de ganados de todo tipo y de pobladores. Debe su nombre a un grande y elegante templo dedicado a la Divina Madre construido con piedras; un gran concurso de gentes se llegan hasta él con exvotos de plata, para impetrar los beneficios celestiales. Apenas los abipones supieron la existencia de este lugar por cautivos españoles, los movió la esperanza de botín y la riqueza del lugar. [...] Todo cuanto encontraron en el campo o en las casas vecinas fue muerto o capturado sin que nadie les opusiera resistencia. El campo devastado por doquier. [...] Todos los que escaparon a la muerte fueron dispersos en precipitada fuga y la fuerza llegó hasta el mismo templo; destrozaron a hachazos la puerta provista de láminas de hierro y trancas. Los ladrones sacrílegos levantaron en sus caballos cuantos utensilios sagrados de plata encontraron, las campanas de la torre y la misma imagen de la virgen, venerada en toda la provincia y otra de San José. [...] Sucedió por inspiración divina que por aquel tiempo se encontrara no lejos de allí el ya celebrado Barreda que, acompañado de un grupo de sus hombres meditaba no sé qué excursión contra los bárbaros. Enterado de la crueldad de los abipones vuela allí con los suyos y siguiendo día y noche los rastros de los que huían, descubre que van divididos en dos columnas. Su máximo deseo fue recuperar la imagen de la Divina Madre y vengarse con sus propias manos de los bárbaros. Y dudaba por un momento acerca de cuál de las dos columnas llevaría la sagrada imagen, para perseguirla. [...] En cuanto vieron a los

santiagueños, ante la inesperada agresión, se escaparon a pie hasta la selva adyacente. Los santiagueños se dirigen rápidamente hasta la carga abandonada por los bárbaros y entre el botín ven con alegría la imagen de la Virgen. [...]. Es increíble con qué grandes muestras de alegría los cordobeses siguieron a Barreda que volvía con la imagen de la Virgen; al verla parecían haber olvidado el cruentísimo estrago que habían sufrido tres días atrás. De la imagen de San José nada se supo en absoluto; fue arrojada en un lago profundísimo. Algunos años después cuando me dedicaba en aquel templo a mis tareas religiosas, apenas podía contener las lágrimas al observar aquella imagen cautiva de los abipones a quienes por ese entonces procuraba formar en la santa religión.” (Dobrizhoffer 1967-69[1783]: Cap. X)¹⁸⁹

El escritor Leopoldo Lugones, natural de esta localidad cordobesa, incluiría en su libro “Romances del Río Seco” (1999 [1929-1937]) un poema, “El Rescate” dedicado a este episodio y a su memoria entre los criollos del lugar. Memoria persistente, teniendo en cuenta que Lugones escribió su texto en 1929. El poema, como todos los de ese libro, busca nutrirse en las tradiciones locales orales, e incluso remedar su lenguaje. En referencia al tema que nos ocupa, nos recuerda que la imagen en cuestión es conocida, debido al episodio, como “La Cautivita”. Lugones destaca el rol del pueblo de Villa María como “guardia de frontera”. En el texto, Lugones da una imagen de los “guaycurús” que se caracteriza por el salvajismo, la “maldad”, la “perversidad”, y la saña lúdica. Los llama también “herejes”, “infieles” y “malditos”. En especial asigna a los mocovíes un talante “triste y bravo”. Según Lugones el malón en cuestión fue una acción multiétnica, integrada por “mocovíes”, “matacos”, “guaycurús” y “tobas”. Para Lugones serán el Alférez Meriles y el sargento Bracamonte los protagonistas del rescate de la imagen. La narración de las circunstancias de dicho rescate se asemejan a las anotadas por Dobrizhoffer, pero se sugiere que solo dos o tres aborígenes loran huir en marcado contraste con lo mencionado por el jesuita. Esto posiblemente se explique por el hecho de que el jesuita describe el episodio dentro de su alabanza de los santiagueños (en especial el capitán Barreda) en la defensa de la frontera, y la pusilanimidad de los cordobeses en el mismo cometido. En el caso de Lugones, las fuentes locales difícilmente hubieran compartido la observación de Dobrizhoffer.

Creemos que de los ejemplos analizados, puede verse que, como sugiere Nates Cruz (Nates Cruz 2000: 126-133), una de las líneas de lectura del fenómeno de los

¹⁸⁹ Las negritas son nuestras.

santos y vírgenes aparecidos en Sudamérica, y en particular en el Chaco, es la de advertir su valor como expresión metafórica de los procesos de “asentamiento” y “pacificación” forzada a los que fueron sometidos los aborígenes. En nuestro caso, los movimientos de la Virgen hacia Villa Ángela y nuevamente a la laguna, pueden asociarse a las idas y venidas de los mocovíes de estas bandas durante principios del siglo XX.

7.6 Síntesis

En este capítulo ponemos en juego todas las ideas desarrolladas en este trabajo, al servicio del análisis de un evento crucial en la memoria de estas comunidades. Ligado al proceso de asentamiento en la zona, a los grandes caciques vinculados a las últimas hostilidades declaradas con el blanco, a las disputas por las tierras con los colonos y al movimiento milenarista del Zapallar, los eventos de Laguna de la Virgen son un hito de primera importancia.

La laguna, el poderoso que la habita, el meteorito que descansaría en sus aguas, y la Virgen que aparece en sus cercanías, son un *complejo entramado de símbolos dominantes*, reunidos en un sitio que así se constituye en lugar privilegiado de la memoria común. Las luchas entre evangélicos y católicos, y la intervención de los sacerdotes redentoristas nos muestran que este lugar es espacio de disputas simbólicas, de luchas por imponer una definición de lo que el mundo es, en el contexto de las disputas por el liderazgo y la identidad.

Hemos mostrado cómo este lugar y estos eventos, los personajes que a ellos se asocian y el recuerdo de un periplo común, definen los vínculos peculiares que unen a todo un grupo de comunidades mocovíes del Suroeste chaqueño, que conforman una unidad política.

Los mocovíes sitúan a la Laguna y sus habitantes en un contexto fuertemente ligado a la idea del agua y al espacio celeste. La Virgen viene de “arriba”, como el agua que llena la laguna. Y esta poderosa del cielo, que evoca en sí misma a todo un conjunto de mujeres celestiales, viene “para el aborígen”, aunque luego sean los criollos quienes se apropien de su potencia.

Ubicamos los eventos de Laguna de la Virgen en el marco de las ideas mocovíes sobre la realidad, que incluyen no sólo los conceptos previos a la llegada de los

españoles, sino todo lo que una *mitopraxis* particularmente activa elaboró a raíz de las nuevas situaciones e ideas que aparejó la relación con lo europeos. Pero también situamos estos hechos en el contexto de las tradiciones europeas, particularmente las forjadas en fronteras y márgenes, para las que la Virgen se constituye también en un símbolo dominante con funciones de articulación y mediación entre lo desconocido y el mundo "domesticado".

Capítulo 8

El poder del cielo

“¿Por qué motivo tendría que ocuparme en buscar los secretos de las estrellas si tengo continuamente ante mis ojos a la muerte y a la esclavitud?”

Pregunta planteada a Pitágoras por Anaxímenes (CA 600AC), según Montaigne

El estudio de las formas de experimentar y representarse el espacio celeste es un campo que en la Argentina se encuentra apenas en sus inicios. Cuando hace diez años comenzamos a trabajar en esta área de estudio, percibimos el enorme potencial que encierra y las desafiantes dificultades que representa.

Por una parte, un estudio interdisciplinario siempre es un desafío, debido a que el sistema académico no está especialmente construido para llevar adelante este tipo de emprendimientos. Éstos requieren equipos interdisciplinarios colaborando en largos períodos de tiempo, en los cuales sus miembros no se queden cada uno con los conocimientos de su disciplina específica, sino que se formen en las demás disciplinas intervinientes. Se trata, en definitiva, de crear un lenguaje común, que será simultáneamente un lenguaje nuevo, en el cual poder dar cuenta de lo que se estudia.

Pero estas dificultades, allí donde han sido enfrentadas con determinación, se han revelado la puerta de un vasto y enormemente fecundo campo de estudios. El rol que *cosmovisiones* y *cosmologías* juegan en los procesos sociales, y la importancia que en ellas tiene, para muchas sociedades, lo celeste, hace del estudio de la construcción social del mismo un tema de gran relevancia. Concepciones sobre el poder, la soberanía, las clasificaciones, los géneros, la fecundidad, el espacio y el tiempo, entre otras, están fuertemente vinculadas a nuestra temática.

En este contexto, y estimulados por los excelentes trabajos realizados en diversas partes del mundo, es que emprendimos el estudio del que esta tesis forma parte. Creemos haber tenido una particular *buena estrella* al optar por focalizar nuestros esfuerzos en la región chaqueña, y en especial en las comunidades mocovíes. En efecto, la muy dinámica situación del Chaco como punto de encuentro de diversas influencias y tensiones, que en algún sentido puede hacer más complejo un trabajo de este tipo, nos obligó a plantearnos desde el comienzo una idea fluida de lo que son *cosmovisiones* y

cosmologías. El caso chaqueño nos muestra el carácter dinámico de prácticas y representaciones referidas a lo celeste.³ Carácter acentuado al tratarse de temas vinculados a las ideas fundamentales sobre la construcción del liderazgo y la identidad.

En este sentido, creemos que el haber enfocado la etnoastronomía mocoví, nos ha dado la oportunidad de situar el estudio de estos aspectos de una *cosmovisión* en el contexto amplio de los procesos de las sociedades en las que se desarrollan. *Cosmovisiones* y *cosmologías* no pueden ser pensadas en abstracto, fuera del tiempo y de la historia, como productos cristalizados o reliquias. Hemos procurado en todo momento dar cuenta de la riqueza y variedad intrínsecas de las miradas mocovíes sobre el cielo. Allí donde debimos ser esquemáticos, lo que presentamos debe ser entendido como un modelo que busca describir en la forma más simple y evidente posible, desde nuestra propia posición, las regularidades que observamos en las prácticas y discursos mocovíes. Pero claramente no son nuestros modelos los que generan las prácticas observadas, sino que se trata tan sólo de mapas orientadores de nuestro intento de comprender otras formas de ver el cosmos, y los procesos por los cuales estas se generan, cambian y se vinculan con diversos procesos sociales. Así, desde el estudio de este caso específico, procuramos sugerir caminos por los cuales explorar este campo en otros grupos.

En el comienzo del trabajo nos planteamos una profunda discusión de algunas de las categorías centrales que son usadas, no sólo en este trabajo, sino en todo el campo de estudios que nos ocupa. Buscando subsanar la ausencia de cierta reflexión sistemática sobre este tema en previos trabajos de etnoastronomía, hemos intentado establecer un uso claro de los términos *cosmología* y *cosmovisión*, pensados como los polos de un continuo, cuya utilidad radica en no confundirlos. Observamos la enorme necesidad de algún modelo de la acción para sostener cualquier intento de analizar estas cuestiones. En ese sentido, nos hemos volcado por el marco teórico que nos resultó más rico y fecundo para explorar los resultados de nuestro trabajo de campo: la teoría de *habitus* y *campos* de Bourdieu. Así exploramos las raíces del concepto de *habitus* para mostrar sus profundos vínculos con muchos de los más interesantes abordajes de esta cuestión central a lo largo de la historia del pensamiento occidental. Creemos que la formulación de Bourdieu integra esos aportes y los organiza en un modelo suficientemente sistemático para servir de adecuado mapa exploratorio. En este marco caracterizamos a las *cosmovisiones* como “visiones” del mundo, construidas como *lógicas de la práctica*,

incorporadas a lo largo de la trayectoria social de los actores en la constitución de sus propios cuerpos y subjetividades. Las *cosmologías*, por otro lado, están en el polo opuesto del espectro, vinculadas a la elaboración más o menos sistemática de representaciones y prácticas sobre el mundo. En la construcción de las *cosmologías*, los líderes juegan en general un rol fundamental, ya que la arena cosmológica es un escenario privilegiado de las luchas simbólicas por la hegemonía. Es ésta una de las fuentes de cambio y diversidad en las *cosmovisiones*. Por otra parte, hemos explorado en este sentido el concepto de *mitopraxis*, para dar cuenta del mito como forma de conciencia social, que busca otorgar sentido a los acontecimientos, al incorporarlos a los esquemas previos de orden. Pero esto introduce obligatoriamente la variación y el cambio en el núcleo de *cosmologías* y *cosmovisiones*.

En este contexto discutimos el uso del término *símbolo* buscando rescatar los aportes de cada una de las vertientes de la doble hermenéutica que puede aplicársele: la *arqueológica* y la *escatológica*. Nuevamente, la noción de *habitus* nos lleva a poder pensar la construcción social de la “*naturalidad*” del símbolo en contextos específicos, “*naturalidad*” en la que radica su potencia y su polisemia constitutivas. Y, de este modo, buscamos poder conjugar los aportes fundamentales de los trabajos de Eliade y Otto a los análisis que buscan explorar aquello que los símbolos ocultan.

Discutimos los aportes y matices específicos que el campo de la *astronomía cultural* como espacio académico le ha dado a estos términos. Trazamos una sintética historia de su desarrollo, y de los vaivenes de la interacción entre la astronomía y las ciencias sociales. Nuestra intención es mostrar como, a la altura actual del desarrollo de la astronomía cultural, a ésta se le impone la necesidad de integrar en sí misma los grandes problemas teóricos de las ciencias sociales, y aportar su perspectiva particular a los mismos.

Nos hemos ocupado de la experiencia espacio-temporal mocoví, y de las categorías teóricas que nos fueron útiles para pensarla. Destacamos la centralidad de la noción de *evento*, y en especial de ese tipo de *eventos* que constituyen los *encuentros* con un *otro* de una *diferente escala de poder*. Las *cosmologías* mocovíes presentan verdaderos intentos por establecer esquemas para una gestión de las desigualdades en las relaciones de poder.

Las nociones teóricas de *etnoterritorio* y *paisaje* resultaron muy útiles en nuestro análisis. Provenientes de tradiciones académicas diferentes, hemos buscado articularlas, mostrando su gran potencial conjunto. El *etnoterritorio* como espacio social,

materialización de la identidad, está, en el caso que nos ocupa, vinculado a la metáfora de un cuerpo con apetitos, poroso, y atravesado por fuertes vínculos con lo que está más allá. El *paisaje*, entendido como resumen metonímico del *territorio*, fue de gran utilidad para pensar las imágenes mocovíes del monte y el pueblo.

Pero es el propio discurso mocoví el que situara al *neuaqa'*, el territorio adecuado para la vida y marcado por las formas y presencias de la vida, en el centro de la escena. Será en torno al territorio que se construirá el discurso identitario y se concebirá una forma de ser en el mundo. Y este *territorio* es explícitamente un *territorio cosmizado*, abierto a las estructuras de mayor escala que sostienen la realidad. No se trata de un territorio de lo exclusivamente humano, vuelto de espaldas a los poderes que sustentan el mundo y le dan forma a sus grandes ciclos. Por el contrario, la vida humana depende necesariamente de la relación profunda con estas grandes fuerzas. Es en este marco que deben pensarse las formas en que la *etnoterritorialidad* mocoví concibe los montes, las lagunas y los campos abiertos, los pueblos y las grandes ciudades, las casas, y los cultivos. En este gran marco, podemos detectar una polaridad fundamental entre aquello denominado lo *arisco* y lo *manso*. Estos dos términos van a caracterizar una relación dinámica y necesaria entre polos relativos. Cada uno asociado a toda una serie de particularidades. Lo *arisco* será lo fundante, lo potente, lo original, lo excesivo, lo inmoderado, lo vital, lo fecundo y lo abundante. Lo *manso* irá del lado de lo nuevo, lo sosegado, lo domesticado, lo moderado. Insistimos en el carácter relativo de esta clasificación.

Campo del Cielo y sus meteoritos, el antiguo Desierto de Otumpa, deben ser pensados en este marco. Hemos visto la forma en que la reacción entre mocovíes y blancos quedó tejida en esta región por los vínculos de ambos con estas peculiares masas férricas, testimonios claros de la presencia de los orígenes y los fundamentos del mundo en la cotidianeidad de lo humano.

Al abordar el marco temporal de nuestro trabajo, seguimos también las líneas generales de la *etnotemporalidad* mocoví y su división de la historia en un *tiempo de los antiguos* y un *tiempo de los nuevos*. El *tiempo de los antiguos* puede postularse como equivalente temporal a ese espacio de lo *arisco* del que ya hemos hablado, así como el *tiempo de los nuevos* se vincula a lo *manso*. Y así como referíamos al carácter relativo de *manso* y *arisco*, así también hemos visto la naturaleza móvil de la frontera entre *antiguos* y *nuevos*. Fuertemente ligado a los géneros discursivos mocovíes y a la importancia de la evidencialidad en la propia lengua, son los *abuelos* en sentido estricto,

los miembros más *ancianos* de cada generación, los que se constituyen en el verdadero límite entre estos dos tiempos. Últimos testigos de un pasado que reside en su memoria, de cuya construcción sólo deben dar cuenta a sus coetáneos o a los antepasados remotos, los *ancianos* constituyen el límite de la experiencia “directa” de la comunidad, y la puerta a la autoridad de los *antiguos*. Los *antiguos*, verdaderos paradigmas de lo mocoví, son una suerte de *poderosos* entre los hombres. Los *nuevos*, por otra parte, viven en el contraste con los *poderosos antiguos* y con los *poderosos criollos* actuales. Esperando un cambio de era, y manteniéndose en el “mientras tanto” una actitud de paciente y estratégica espera.

En este contexto recorrimos la historia de los grupos que nos ocupan. Desde una reconstrucción del modo de vida previo a la llegada de los españoles, hemos analizado la centralidad de la oscilación estacional entre la dispersión en la época de escasez y la concentración con la abundancia del verano.

En el período colonial caracterizamos las complejas relaciones con los españoles, antes y después de la consolidación de las fronteras chaqueñas del virreinato. En este período vimos la enorme importancia de la adopción del caballo. Malones, comercio, encomiendas, reducciones, “entradas”, con estos elementos fuimos tejiendo un complejo panorama de intercambios con la sociedad colonial. Analizamos el impacto de las reducciones jesuíticas, y su destino posterior a la expulsión de la orden. Este período tras la expulsión de los jesuitas fue de gran importancia desde el punto de vista de la construcción cosmológica.

La ocupación definitiva del Chaco por el estado argentino, con los bruscos cambios de todo tipo que trajo aparejados: la sedentarización, los obrajes, la escolarización, y el establecimiento de vínculos complejos entre caciques y patrones criollos, ha tenido un impacto fundamental en el tema que nos ocupa. Hemos discutido en detalle los aspectos *cosmológicos* y *cosmovisionales* de los movimientos milenaristas de la primera mitad del siglo XX. Haciéndolo pusimos de manifiesto la importancia del factor cosmológico en los discursos de estos movimientos. En especial, se ve nuevamente a lo celeste como un espacio cargado de poder, imprescindible para el éxito de la acción política y bélica.

Hemos procurado historizar los diversos procesos de construcción de liderazgos en el seno de estas comunidades. Mostramos cómo, con la continuidad de ciertas líneas generales (como el valor de la redistribución, el consenso, la capacidad de persuasión y el acceso a recursos) se fueron dando importantes cambios en las formas específicas de

conseguir liderazgo. La dinámica bélica y económica instalada por el estado colonial, y la ayuda que representó el caballo, reforzarán una suerte de "nobleza", y forjarán fuertes linajes de prestigio. Por otra parte, la presencia española y las necesidades de la administración colonial, irán generando un proceso de "tribalización" que irá dando a "los mocovíes" una existencia como grupo étnico. Los posteriores vínculos entre cacique y patrones, luego de la campaña al Chaco, reforzarán los linajes de prestigio. No será sino hasta la década de 1960 con la mecanización del agro, que esta situación comenzará a cambiar radicalmente. El proceso de invisibilización comenzado luego de la represión de los movimientos milenaristas de la primera mitad del siglo XX, comenzará a revertirse recién hacia los años de la década de 1980. Un poco antes, la presencia evangélica cobrará una gran importancia. Esta adscripción religiosa será central en el surgimiento de nuevos liderazgos, y novedosas fuentes de recursos materiales y simbólicos desde los cuales construirlos

Hemos discutido los mecanismos disponibles en la actualidad para la conformación del liderazgo en estas comunidades. Desde la vinculación con los punteros políticos, hasta las relaciones con planes de desarrollo social, pasando por opciones como las profesiones y las iglesias cristianas, los mocovíes apelan a un variado repertorio de estrategias para construir liderazgos.

Al estudiar la forma en que las *cosmovisiones* y *cosmologías* mocovíes piensan el mundo, hemos mostrado que se trata de verdaderas *topologías del poder*. Consideramos que el concepto de *topología* es particularmente fecundo a la hora de explorar las geometrías de espacios entendidos como *espacios sociales*. Ya que éstos, verdaderos *campos* en el sentido bourdiano del término, tienen geometrías que exceden las configuraciones de sus características puramente físicas. Los *territorios* poseen una *geometría de campo social* que, a la de sus características físicas, incorpora las tensiones generadas por las presencias de los diversos agentes, sus relaciones, sus *trayectorias sociales*, y la distribución de los variados tipos de capital pertinentes. Y estas tensiones son parte de la textura del *territorio* como *espacio social*, debido a que son percibidas y afectan a los propios cuerpos de los agentes sociales. La *topología* es una geometría cualitativa de espacios deformables, en los cuales la identidad se mantiene a pesar de la presencia de transformaciones continuas. Este carácter dinámico, pero no arbitrario, tensional, de las *geometrías topológicas* es de mucha utilidad a la hora de intentar describir un *territorio*, y en especial una *etnoterritorialidad* como la

mocoví. Y en este caso, es el poder, *quesaxanaxa*, la especie principal del capital que configura el territorio. Por eso, la geometría del mismo es un verdadero mapeo de las ideas mocovíes acerca de la distribución del *quesaxanaxa*. Una verdadera *topología del poder*. Hablar de *cosmografía* en este contexto, es cartografiar las complejas relaciones de poder entre los seres que conforman el mundo y advertir quienes pueden transitar por qué porciones del *territorio*, o mejor del espacio-tiempo tal como es pensado por los mocovíes.

En esta *cartografía del cosmos* mocoví, hemos comenzado abordando su presentación más usual, en alguna forma la más evidente, y también el esquema más simple para organizar inicialmente este universo. Hablamos de la idea de un universo de tres *pisos* o *capas*. Observamos la relevancia de esta noción, y también la importancia de no concebirla en términos de una geometría rígida de "*planos*", sino como una "*topología de capas*" donde la importancia radica en la relación ordenada de esta secuencia de cielo-plano medio-inframundo. Se hizo evidente también que las tres *capas* están habitadas y tienen mucho en común, pero presentan también importantes diferencias: el inframundo habitado por seres con las rodillas hacia atrás, el supramundo helado. Cosiendo estas tres *capas* cósmicas, el *árbol del mundo* sirve de nexo entre ellas, de camino, *nayic*, que asegura la circulación. En especial la circulación de la abundancia del cielo a la tierra.

Ahora bien, hemos señalado que este primer esquema, sin ser falso, presenta sus limitaciones. La idea de "*túneles*" y "*ojos*", remolinos de poder y conexiones móviles entre diversos puntos de este *cosmos* mocoví, complejiza esta primera mirada sobre el mismo. Se trata de una suerte de *mundo-esponja*, e incluso más que eso, ya que los poros de esta esponja no están necesariamente quietos. El *árbol del mundo* es ahora el principal de toda una serie de caminos que atraviesan el mundo. Y la metáfora del árbol en sí misma revela una plasticidad insospechada. Este *árbol del mundo*, que es un río, que es el paraíso, que es un camino, que es un remolino de poder, que es la órbita de los planetas, puede ser usado así para intentar entender el sentido de un conjunto muy amplio de realidades.

Otro importante factor ordenador del *cosmos* son los *dueños* y *poderosos*. Estos seres fundantes, que establecen su tutela sobre especies, recursos o territorios, crean una suerte de dominios parcialmente superpuestos de autoridad, que cualifica las diversas porciones del *cosmos*, en términos de las escalas y tipos de poder involucrados. El *tiempo de los orígenes* no está clausurado, sino que se abre localmente ante cada

encuentro del hombre con un poderoso. Los especialistas en estos encuentros y en circular a través de estos caminos, son los *pi'xonaq*, reflejos contemporáneos de la idea de los *antiguos* como mocovíes plenos. Éstos son verdaderos viajeros cósmicos, cuyas experiencias son muy importantes en la creación de nuevas formas de percibir el mundo.

En nuestro trabajo hemos mostrado también cómo los astros tienen un rol importante en la conformación del propio plano terrestre, sin necesidad de remitirse a una sociedad agrícola. El sistema de *direcciones de referencia* mocovíes, muestra un fuerte vínculo con el movimiento del sol y de la luna. Este registro astronómico probablemente haya interactuado con otros registros como el curso del río Bermejo, y los vientos. Pero sostenemos que será el ciclo de fases lunares el que determinará los puntos este y oeste, así como los puntos extremos del movimiento solar y de la Vía Láctea parecen haber ayudado a construir la noción de *esquinas del mundo*, para lo que nosotros llamamos *puntos intercardinales*.

El espacio de lo celeste es de primera importancia en el caso mocoví. Descubrimos por una parte, una serie de rasgos y lógicas comunes que unían a las *cosmovisiones* de los habitantes de Cacique Catán y las comunidades vinculadas, a fines del siglo XX y principios del XXI, con la de los de San Javier en la Santa Fe del siglo XVIII. Podemos caracterizar al cielo, *piguim*, como un territorio rico, abundante y fecundo. Pero, simultáneamente, se trata de un *territorio arisco*, hostil al dominio humano, aunque imprescindible para el desarrollo de los hombres. Lugar frío y helado, habitado principalmente por mujeres, y en algunas versiones por seres que en cada nacimiento humano toman cuerpo en el mundo, el *piguim* es un lugar de "riquezas" y "peligros".

Pero este espacio-tiempo de la abundancia y los orígenes, no es completamente ajeno. La mujer estrella y su amor helado nos mostró la ambigüedad intrínseca de los poderosos que fundan la vida del mundo mocoví: excesivos, inmoderados, sobreabundantes. Simultáneamente, necesarios y peligrosos. La multiplicidad de sentidos, la inversión de motivos, incluso por el mismo narrador, los corrimientos semánticos que permiten dar un énfasis diferente a un motivo, nos convencieron de que el rol que tienen los especialistas en la narración, tanto *pi'xonaq*, como pastores, líderes, maestros y ancianos en general, es fundamental. Esto nos evita la tentación de intentar construir un corpus puntillosamente ordenado con un canon definitivo. La oralidad impregna la forma en que son construidos estos conjuntos de representaciones de modo que no es posible pensarlos con los criterios con los que contemplamos una colección.

de historias escritas, particularmente cuanto más nos aproximamos al polo "cosmovisional" del espectro, y sus regularidades construidas como *lógicas de la práctica*.

En el caso de nuestro estudio, nos encontramos con que las variantes, que son muchas, no son al azar ni caprichosas. El sistema tiene reglas formales, que van desde el propio movimiento del cielo nocturno hasta el tipo de rasgos que se reconocen en el cielo, pasando por el control sobre las variantes que implica la existencia de otros testigos, transmisores o co-creadores. Pero estas reglas formales son una vía disparadora de la creatividad del narrador. El sistema de asterismos, muchas de cuyas representaciones pueden ser rastreadas hasta el siglo XVII, es plástico y se ve continuamente reinterpretado en función de las nuevas situaciones.

Para poder dar cuenta de este cielo mocoví, introdujimos algunas nociones básicas de *astronomía a ojo desnudo*, como las de magnitud, magnitud límite, solsticios, equinoccios, contaminación lumínica, etc. Estas nociones técnicas son un aparato conceptual poco frecuente en la literatura actual en castellano, ya que al tratarse en muchos casos de cuestiones relativas a los vínculos entre astros y el horizonte, desde la perspectiva de un observador sin instrumental telescópico, muchas veces son ignoradas por los actuales astrónomos, tanto aficionados como profesionales. En este sentido, aportamos una clarificación de términos y el planteo de los principales factores de observación que parecen ser relevantes en un trabajo etnoastronómico.

En las concepciones mocovíes, cielo y atmósfera pertenecen a la misma porción del universo, son parte del mismo territorio. Así, las ideas sobre los fenómenos meteorológicos quedan vinculadas al mundo estelar. El clima de los orígenes es el clima que reina en el cielo: frío y helado. Sólo la intervención de *Qaqaré* logrará introducir el calor del verano. Vientos, truenos, relámpagos y arco iris, torbellinos y trombas de agua, todos estos fenómenos son, no sólo importantes para la supervivencia, sino además manifestaciones de seres poderosos.

El cielo mocoví se revela un ámbito particularmente marcado por lo femenino. Hemos visto cómo eso cobra especificidad en un conjunto concreto de mujeres celestiales, cuya profunda importancia se siente hoy, y que constituyen el suelo sobre el cual fue recepcionada la devoción mariana. Exploramos en particular el rol en ese sentido de La Sol como madre, y la figura de la mujer estrella.

Los asterismos mocovíes se han revelado no sólo numerosos, lo que ya da cuenta de la relevancia del cielo para este grupo, sino interesantes en varios sentidos.

Desde hace tiempo que el encuentro con las astronomías de otras sociedades ha acostumbrado a los etnoastrónomos a tratar con diversos criterios a la hora de generar en la bóveda celeste patrones a los que se otorga sentido. De este modo surgió el actual uso del término *asterismo*. Hay representaciones más o menos “figurativas”, y además diversidad de tradiciones artísticas y convenciones de representación que hacen de la “figuratividad” un concepto muy culturalmente dependiente. Además, no sólo se dan configuraciones formadas por estrellas unidas con líneas imaginarias, sino también se presta atención, por ejemplo, a manchas brillantes y manchas oscuras. Estas últimas, llamadas también “*constelaciones oscuras*”, son muy abundantes en América. El caso mocoví no solo presenta ejemplos de todos los tipos, sino que además incluye formas mixtas, como la del *Mapiqo'xoic*, formado por estrellas, manchas oscuras y zonas brillantes. Los principios de representación son muy variados. Tenemos casos que parecen coincidir con nuestros criterios de representación “figurativa” como el mencionado *Mapiqo'xoic*. También se presentan otros que en apariencia son enormemente “abstractos”, pero que en realidad aluden a criterios específicos sobre la importancia de ciertos rasgos, sólo desentrañables por la existencia de otros registros del mismo tipo, como el cercano *Palo borracho*. Por otra parte, asterismos para nosotros “auto evidentes” como el gancho de Escorpio, son descompuestos por los mocovíes en varios pequeños rasgos, como *los hermanitos*, *las palomitas*, y *Qaqare*. Es particularmente impactante el asterismo conformado por las manchas oscuras de la Vía Láctea, el *Mañic*. Mega-asterismo que ocupa una enorme porción de la bóveda celeste, su presencia es particularmente importante en el cielo mocoví. También observamos el uso de un recurso muy peculiar: la duplicación de representaciones estelares. Así, tanto *Qaqare* como la *Virgen* presentan más de una representación estelar. El concepto parece ser: tener en cualquier época del año un asterismo de características formales similares, para representar al poderoso en cuestión.

El caso de las comunidades estudiadas corrobora la máxima de que más que las formas en sí, son las posiciones en la esfera celeste en relación con otros asterismos, con el sol o con la luna, y las relaciones de oposición o complementariedad, las que determinan el emplazamiento en ciertos lugares del cielo de determinadas representaciones. La oposición entre las zonas de Tauro y Escorpio, ligada a los puntos solsticiales, está bien representada en la astronomía mocoví por los asterismos de *Lapilalaxachi* y *Qaqare*. Estos asterismos se mostraron, en la mayor parte de los casos, vinculados al concepto de abundancia y riqueza como característica dominante del

plano celeste: las *Temal*, los *cercos*, incluso *Lapilalaxachi* y el *Nayic*. Estos dos últimos, son asterismos de una relevancia particular en el cielo mocoví. Por una parte, *Lapilalaxachi*, asociado al sol es crucial en la determinación del comienzo de un nuevo ciclo de abundancia. La idea de las heladas de fines de Junio como preparatorias de la abundancia de la primavera (dato por otra parte biológicamente correcto), y el *amanecer heliaco* de las Pléyades como macador de este hecho, ha sido de gran importancia, y sus consecuencias se ven aún hoy. Hemos observado como una concepción borrosa de estos ciclos es parte estructural de sus funciones, ya que permite la coordinación con el ciclo solar y los ciclos biológicos. En este sentido domina una verdadera *escansión de la duración*, que busca acomodar los límites, para dar expresión al fondo de las analogías puestas en juego. En el caso de la Vía Láctea, el *Nayic*, su rol como estructuradora de buena parte del espacio celeste mocoví, gira en torno al concepto fundamental de *camino* como estructura de organización de lo real. Simultáneamente estructura narrativa y espacial, el *camino* como nexos entre lo conocido y lo desconocido, jalonado por *hitos* que son *pactos con los poderosos* que estructuran el mundo, es vital para comprender la forma en que los mocovíes organizan su experiencia del cosmos. Este *Nayic* hilvana los asterismos, dando lugar a un orden espacial y narrativo en el cielo, que actúa así como un "*lugar de la memoria*". Pero es ésta una memoria permanentemente acrecentada, debido a que el *Nayic* es transitado aún hoy por los *pi'xonaq*, en busca del poder y la abundancia. Los *pi'xonaq*, verdaderos viajeros cósmicos, darán a los relatos míticos la vivacidad y plasticidad de la experiencia vivida.

La noche, por otra parte, está ligada a la experiencia de la narración que reconstruye el tiempo pasado. Es el momento privilegiado de las memorias, e incluso el momento exclusivo de algunas de ellas, que no pueden, y especialmente no podían, escucharse en otro momento. Y, como trabajos previos lo han señalado, no es la noche tan sólo un "tiempo". Con sus profundos vínculos con el mundo onírico, se trata de un "lugar", un *topos* particularmente abierto al *encuentro* con lo *otro*.

El abordaje de los vínculos entre "calendario" y fenómenos astronómicos, nos llevó a discutir con detalle las figuras de *la Sol* y *el Luna*. Hemos caracterizado a estos poderosos seres, y la forma en que ayudan a concebir una temporalidad en la cual se dan importantes fenómenos "periódicos". La discusión del ciclo diario nos llevó a enfatizar lo contextual del uso de "marcas temporales" en el caso mocoví. El ciclo asociado a las fases lunares nos permitió explorar cómo las conceptualizaciones del tiempo se engarzan con las ideas sobre la persona y los ciclos vitales en general. El caso del ciclo

anual es de gran riqueza, no sólo por la coordinación entre la *salida heliacal* de las Pléyades y el *solsticio*; sino también por los cambios en el contexto de las relaciones con el blanco que, de diferente forma en cada caso, han ido generando nuevos usos y resignificaciones, como el rol actual de la fiesta de Santa Rosa.

En este contexto creemos que las ideas cataclísmicas, tanto pensadas como parte del pasado como proyectadas hacia el futuro, son una importante válvula de escape en la *etnotemporalidad* mocoví. Particularmente en contextos de incertidumbre y opresión, el cataclismo se convierte en una verdadera forma de administración del riesgo y la incertidumbre, que no puede dejarse de lado al estudiar las acciones mocovíes en los más diversos planos.

Todos los rasgos mencionados, y en particular nuestra convicción de la naturaleza abierta, incorporada y mutable de las cosmovisiones y su rol central en la conformación identitaria y en la construcción de liderazgos, han sido puestos en acción en el análisis de un episodio clave. Se trata de los eventos en torno a la Laguna de la Virgen, que dan título a este trabajo. Consideramos que se trata de un nodo de sentido en la construcción de las comunidades mocovíes del Sur Oeste del Chaco, un verdadero complejo de símbolos dominantes.

El valor afectivo volcado en el relato de estos episodios, fue lo que primero nos sugirió la importancia de los mismos. Creemos que esta conjunción de emoción y carga normativa es fundamental cuando se trata de actos o representaciones que constituyen al sujeto como miembro de un cuerpo social. Además, los relatos de los más ancianos sobre este episodio cabalgan en el umbral mismo de dos géneros discursivos y dos tiempos. Están ciertamente marcando el punto donde las raíces de la memoria de esta comunidad entran en el fértil suelo del *tiempo de los antiguos*. Esto nos sugirió la importancia que estos eventos podían tener para la conformación de la identidad de estas comunidades.

Afirmamos que entre los mocovíes, las mayores unidades políticas efectivas son aquellas que guardan memoria de un pasado concreto común, marcado por hitos identificables. Este conjunto de comunidades del Sur Oeste, nucleado en torno a Cacique Catán y sus dos divisiones (Santa Rosa y San Lorenzo) y con irradiaciones en Colonia Juan Larrea, San Bernardo, Colonia Domingo Matheu, La Tigra, Villa Berthet, y Lote 3, conforma un núcleo que rastrea su sentido como unidad en la llegada al Chaco desde Santa Fe, conducido por Pedro José. Y será justamente Pedro José como cacique,

quien quedará fuertemente asociado a los eventos de Laguna de la Virgen. Junto a él, los *pi'xonaq* como Paulino Acosta, Martín Gómez, e Isidoro. El evento de Laguna de la Virgen es tal vez el hito más importante que se relata luego del arribo a la zona. Pensamos que en la conmemoración del mismo, y en la fiesta asociada (tanto en la participación como en la renuncia a hacerlo) se juega buena parte de la construcción de la identidad colectiva.

Nos encontramos con un episodio sobrecargado de sentidos. De hecho se trata de una identidad construida sobre el diálogo con los relatos de los antiguos sobre el cambio de era y la inversión del mundo, el cielo como dador de bienes, la serpiente y el *Mañic* que recorren los planos del mundo trayendo el agua o la muerte, y las mujeres poderosas que viniendo del cielo son una ayuda potente pero peligrosa: La sol, la mujer estrella, la dueña del verano, la madre del algarrobo. Es interesante notar que son también poderosos celestes y atmosféricos aquellos que entrarán a formar parte de los relatos en los alzamientos de *Napalpí* y el *Zapallar*.

Se trata de un evento complejo y multidimensional y no tan solo de un relato mítico y sus transformaciones. Es un sistema de asterismos, una fiesta, un haz de relaciones interétnicas, y un conjunto de procesos de construcción de liderazgo. Es el conjunto de todas esas dimensiones y su interacción, de ellas y de su historia.

En cuanto a los procesos concretos que vemos operantes, tenemos por una parte a los mocovíes asociados a los viejos linajes de prestigio, que han actuado como “enganches” durante las cosechas, y que en general mantienen buenos vínculos con la Iglesia Católica, que buscan aprovechar el poder de esta imagen inesperada, anómala y por tanto potente. De hecho, el caso paradigmático será el del “último cacique”, cuya cercanía a los sacerdotes, los dispusieron para promoverlo como cacique en el contexto de una batalla silenciosa contra el evangelismo. Este intento, que finalmente fue fallido, en buena parte por la oposición de los jóvenes que estaban construyendo liderazgos alternativos desde el “evangelio”, está vinculado a una valoración muy positiva de la presencia de la Virgen y a un acercamiento al *Nanaicalo*. Éste líder nos hablará de un *Nananaicalo* al que no hay que temer, y una Virgen que protege y predestina para el liderazgo. Así la *medalla milagrosa* se convierte en el *nqolaq* de un *nqolaq*, permitiéndole transportar el poder de la Virgen. Del mismo modo identificamos competencias por su poder, como cuando los *mocovíes* de Santa Rosa intentan llevárselo en su imagen de la Santa.

Otros líderes, que pertenecen a la Iglesia Evangélica, tienen inicialmente una actitud de distancia respecto a la Virgen, pero la memoria, la emoción y la curiosidad por saber que puede dar a los suyos, los mantiene expectantes. En ese contexto ir-no ir a la fiesta es todo un posicionamiento ante los demás.

Por su parte, la serpiente no deja de estar presente a la hora de entender el sentido de acontecimientos terribles, como La Matanza, o la pérdida de las tierras que eran propias.

Estos relatos no intentan suplir una reflexión sobre la naturaleza de los mecanismos que sostienen a los mocovíes en una situación de subordinación al criollo. Verdaderas mitopraxis, buscan dar un sentido a dicha situación extendiendo a ella las historias que explicaban otras relaciones asimétricas, otros pactos, otras situaciones donde no era posible combatir, utilizando para ello analogías y procedimientos metafóricos propios de cada narrador en el contexto de su comunidad.

Y son estas reflexiones, estos relatos, uno de los elementos que irán construyendo la identidad de estas comunidades. Pero no sin tensiones. Consideramos que el caso analizado ilustra muy bien como el relato es también un lugar de disputa de discursos en competencia, cómo se ha propuesto para el ritual. Nuestro análisis de la construcción de liderazgos muestra que desde tiempos precolombinos los mocovíes han utilizado las fiestas, los rituales y los relatos asociados para construir su posición social, y simultáneamente construirse como grupo.

Además estos relatos no son solo narraciones, se inscriben en prácticas como las de la fiesta de la Virgen, el uso de los *nqolaq*, las oraciones, las danzas y bailes. Estas prácticas están enlazadas con los procesos de construcción de liderazgos, sobre la base de demostrar la capacidad de dar redistributivamente, la capacidad de organizar, y la capacidad de decir y mediar. Las propias fiestas eran lugares de la construcción de la identidad, también ella marcada por tensiones y competencias internas.

Finalmente, afirmamos que esta identidad de las comunidades en cuestión, construida entre estas tensiones a través de narraciones, fiestas, y distancia, está en diálogo con dos grandes grupos de poderosos. Por una parte, los antiguos y los dueños de las especies y los ámbitos, el *Nanaicalo* y la Virgen; por otra, los criollos y gringos. El juego de contrastes aparece en cada rincón de los relatos y acciones mencionados.

Tanto entre los mocovíes como entre los criollos del área, el santuario de la Virgen de la Laguna y los meteoritos a él asociados constituyen un hito importantísimo a la hora de definir sus identidades. Ambos grupos despliegan en torno a estos "centros",

imágenes de sí mismos y de los “otros” que son parte fundamental del proceso de construcción de su etnicidad. Este proceso es en buena medida una lucha de poder, de la cual la lucha por la apropiación del poder que viene del cielo es parte fundamental. Y esto se da tanto entre unos como entre otros. En este sentido las diferentes versiones sobre la naturaleza e historia del santuario de la Virgen y de los meteoritos, son otras tantas herramientas de dicho proceso.

Las estrategias indígenas de gestión de su antagonismo con los criollos parecen responder a una estrategia general de gestión de las relaciones en situaciones de desigualdad de poder, que se entronca con los modelos míticos sin por ello ser menos pragmáticas. Esto involucra a todas las relaciones: las intracomunitarias, las relaciones con la sociedad nacional, las relaciones con el medio natural y las relaciones con los poderosos del cielo y el agua. Los mocovíes actuales se ven como “pobres”, privados de poder, ubicados entre dos grupos de “hombres poderosos”: por un lado, los criollos actuales, su poder y su riqueza; por otro, los *antiguos*, también ellos poderosos y plenos, capaces, de pactar y amansar a poderosísimos seres celestes, atraer la lluvia y tener una vida longeva y sana. De modo que si antes podían sostener una lucha (aunque desigual) con los poderosos sobrenaturales, pactando para tratar de “amansarlos”; ahora deben entablar su lucha desigual y establecer pactos para “amansar” a los criollos.

En este trabajo procuramos enfatizar la complejidad y heterogeneidad del mundo del blanco con el que los mocovíes están en contacto. Particularmente en esta región del Chaco, con un gran caudal inmigratorio de muy diversos orígenes, portador de una diversidad de habitus y cosmovisiones. En el caso específico de la Laguna de la Virgen, buscamos mostrar la influencia de los modelos europeos de “apariciones milagrosas”, particularmente en situaciones de frontera. Se evidenció la enorme frecuencia de ciertos rasgos importantes como el árbol, el agua milagrosa, la imagen que retorna. Analizamos las raíces iconográficas de algunos de estos motivos y su rol en la simbolización de conflictos y tensiones subyacentes. Y discutimos el rol activo de los misioneros redentoristas en la construcción de la tradición mariana en la laguna, y algunas de sus fuentes.

El interés de los criollos por el Santuario y los meteoritos muestra que también entre éstos la gestión de las relaciones con lo potente del ámbito celeste tiene un rol muy importante a la hora de definir la propia identidad y las relaciones con el “otro”. De hecho estas relaciones con lo otro tienen también importantes aspectos económicos y políticos. Un rasgo que se destaca, y que parece constituirse en el núcleo del poder

sagrado atribuido a esta laguna y a los meteoritos, es el origen extraterreno de estos últimos y su vinculación con los remotos comienzos del sistema solar. Es este carácter de reliquias de los orígenes, testimonios del orden que, más allá de nuestra experiencia estructura el cosmos, el que los reviste, aunque ahora bajo el camuflaje de la "curiosidad científica", de un aura sagrada. Son una suerte de testimonio de lo legítimo del orden social, sostenido en los acontecimientos de los orígenes. Se trata en el fondo de una actitud muy similar a la que se da entre las comunidades mocovíes. Consistentemente, en torno a la laguna, a la Virgen y a las masas meteóricas, se monta un enorme esfuerzo por apropiarse de su "poder". Así se resaltarán la propiedad sobre estos hitos: "nuestros meteoritos", "nuestra Virgen", "en nuestro Chaco". También se los comparará con los de otros grupos y latitudes en una afirmación del poder natural del propio suelo. Para los criollos, los propios mocovíes son "objetos sagrados" que, como dijimos, pertenecen a una prehistoria cargada de poder. Ellos encarnan en forma humana la fecundidad y la fuerza de la que hay que apropiarse.

Para los mocovíes, los criollos son también un "otro", un poderoso al que hay que amansar para obtener los recursos para vivir. Estas actitudes que buscan el pacto, son resoluciones tácticas, formas de jugar un juego con reglas que les han sido impuestas, hasta que cambie la suerte...

Ilustraciones



Figura 1: Mapa del área de estudio, en el contexto de Sud América

Figura 2: Principales comunidades mencionadas en nuestro trabajo.

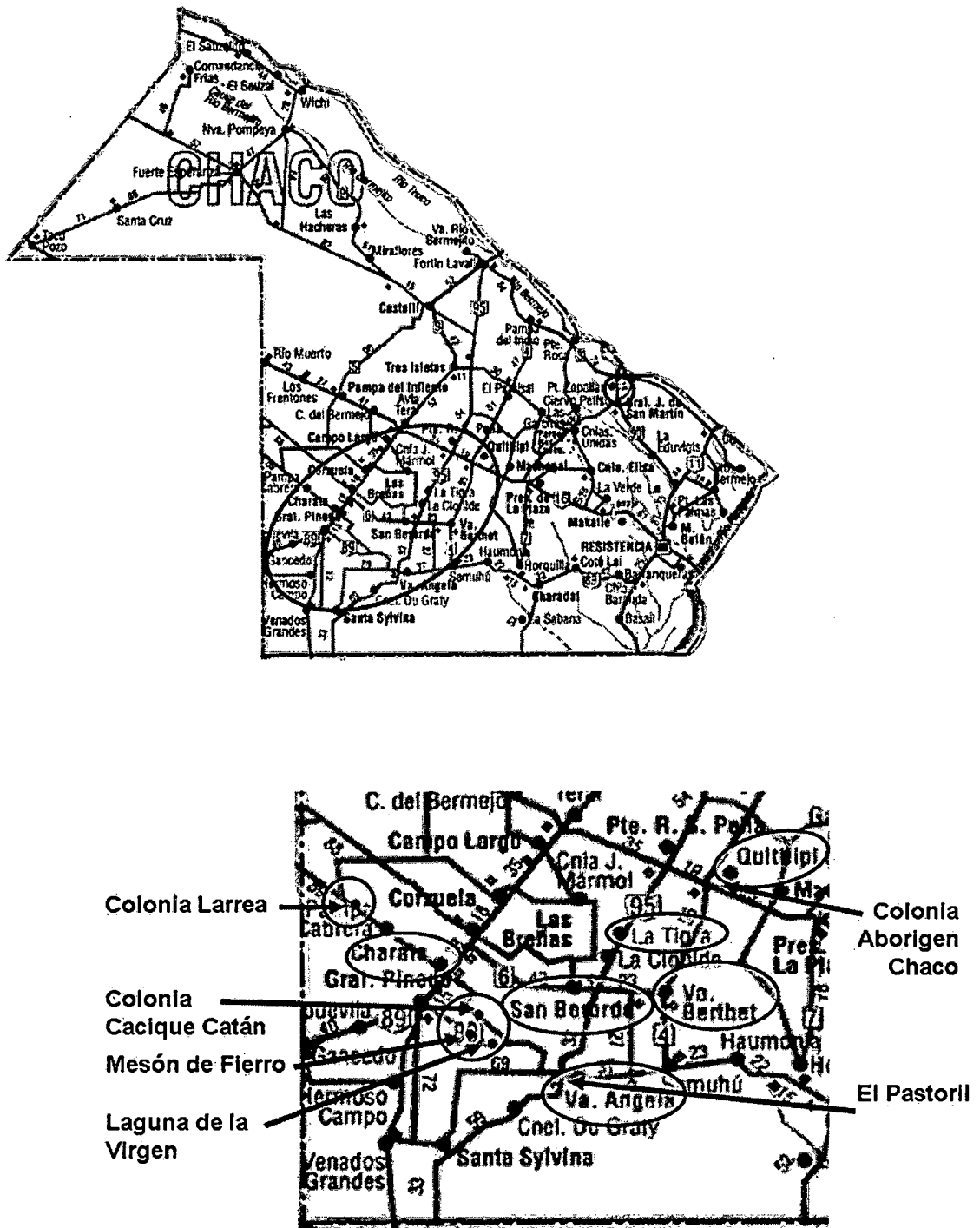


Figura 3: Dibujo del Mesón de Fierro y mapa de Campo del Cielo, del diario de la expedición de Rubín de Celis (1783)

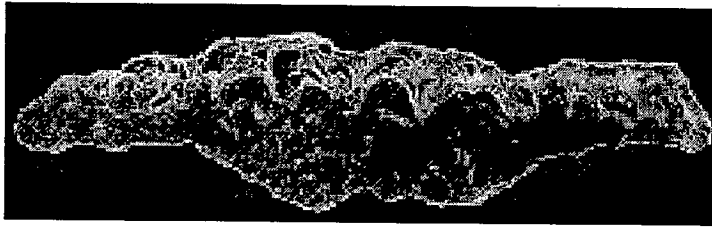


Figura 4: Meteorito “El Chaco” (37 toneladas)



Figura 5: Mapa del Chaco indicando la ubicación de los mocovíes (Dobrizhoffer 1967-69[1783])

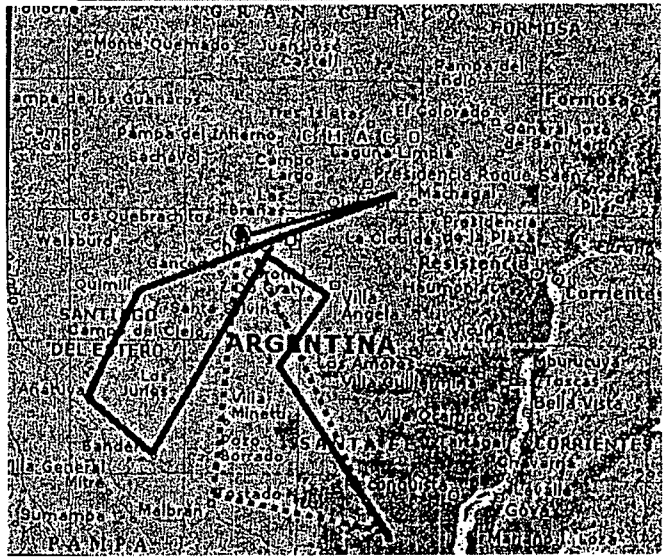
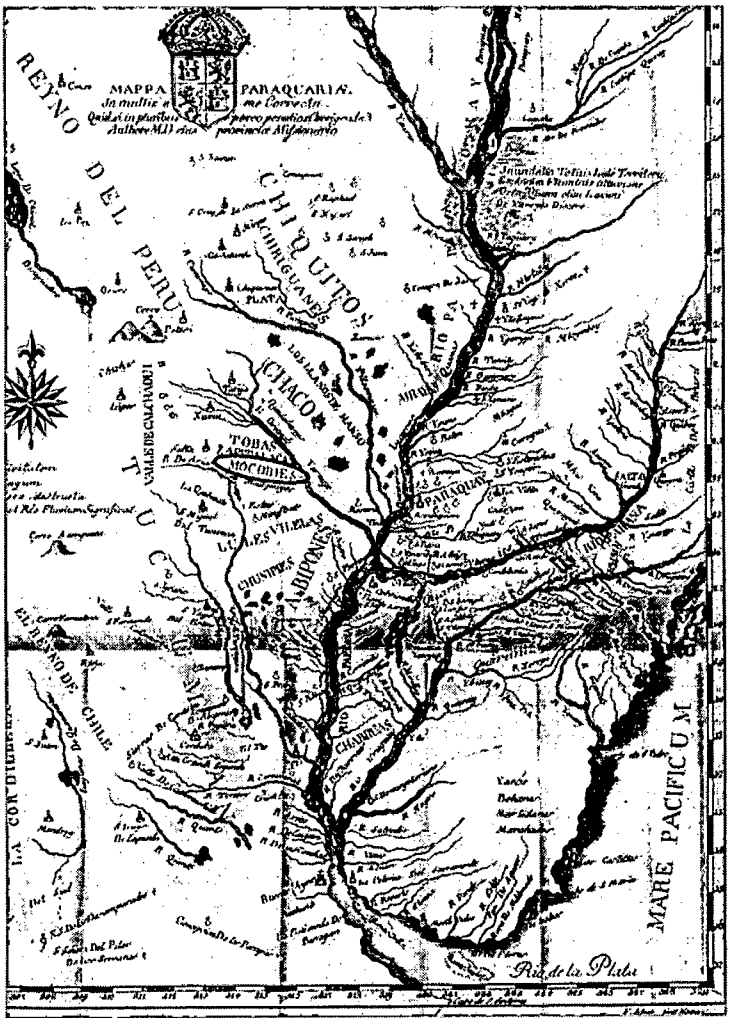


Figura 6: Mapa de los desplazamientos de los mocovíes de Cacicque Pedro José desde Santa Fe hasta asentarse en Colonia Cacicque Catán (González 2005)



Figura 7: Cacicque Catán, a la izquierda (gentileza J. C. Címbaro Canella).



Figura 8: Templo de la Iglesia Evangélica Unida, “barrio mocoví”, San Bernardo, Chaco

Figura 9: Fiesta del día del Aborígen, Comunidad de Santa Rosa.

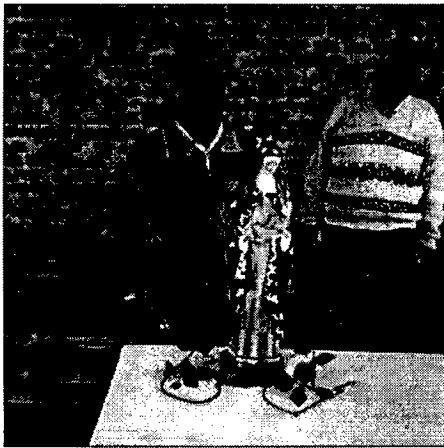
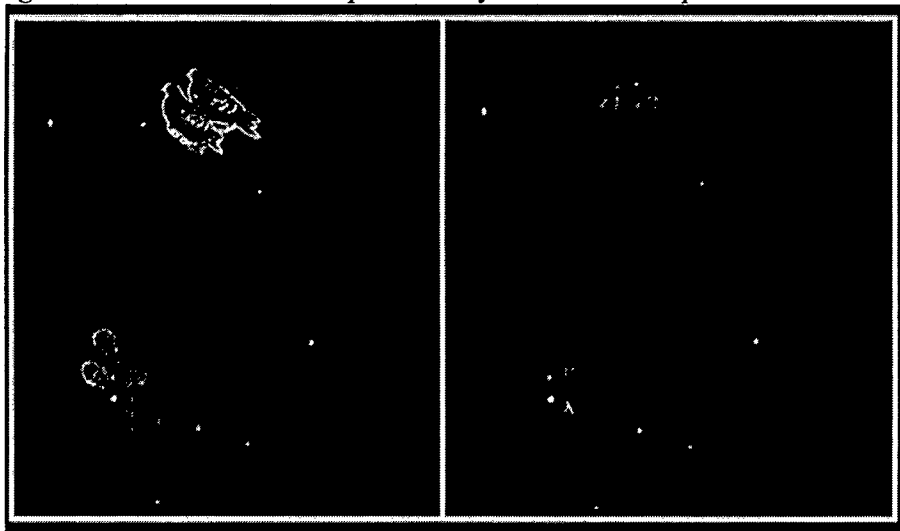


Figura 10: Vía Láctea como árbol del mundo



Figura 11: Asterismos de las *palomitas* y los *hermanitos perdidos*



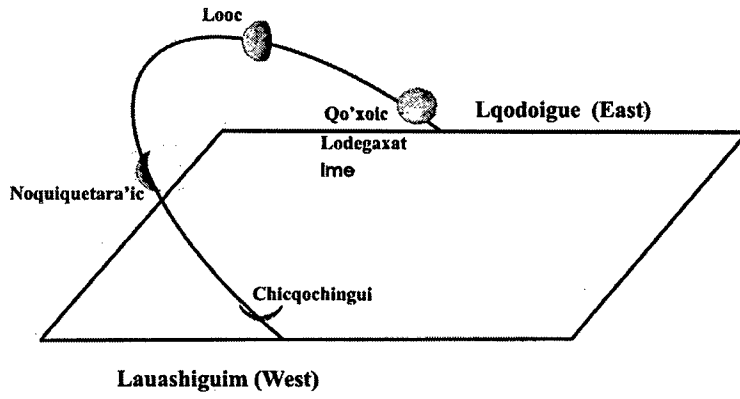


Figura 12: La Luna y el eje este-oeste

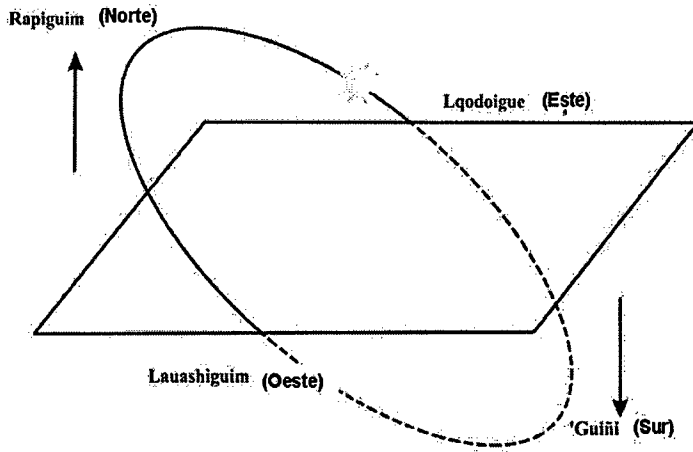
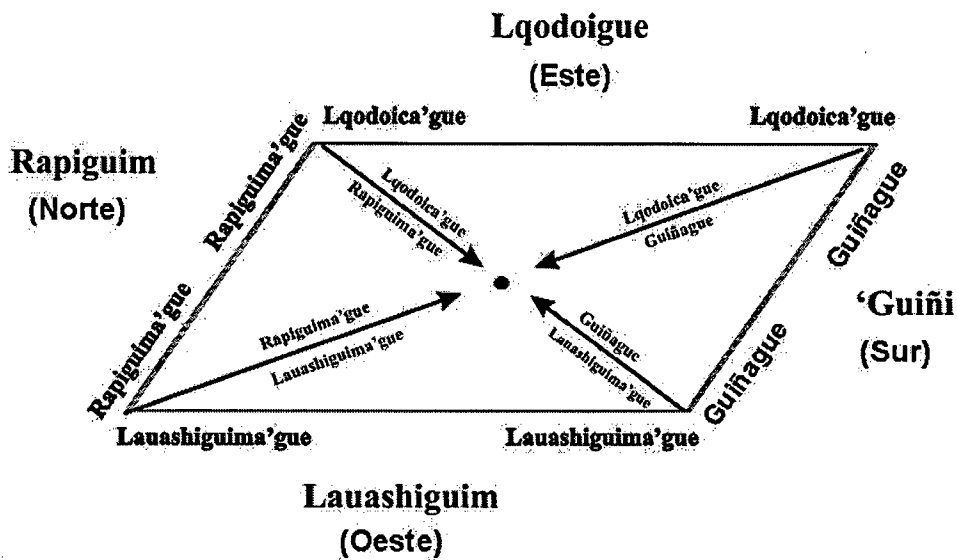


Figura 13: Movimiento diario de los astros y eje norte-sur.

Figura 14: Direcciones de referencia mocovíes.



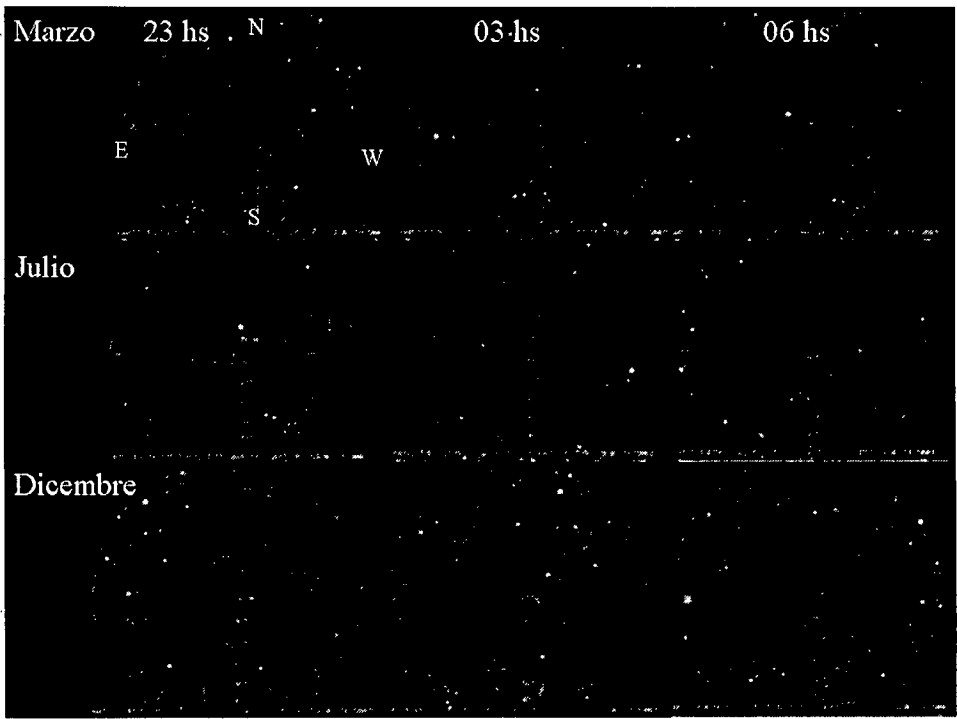


Figura 15: Configuración de los movimientos de la Vía Láctea a lo largo del año

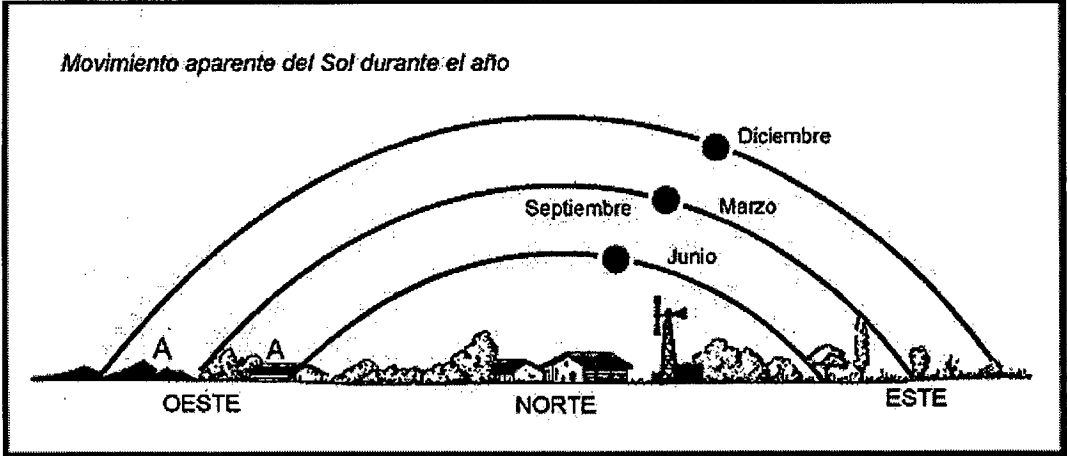


Figura 16: Movimiento aparente del sol durante el año.

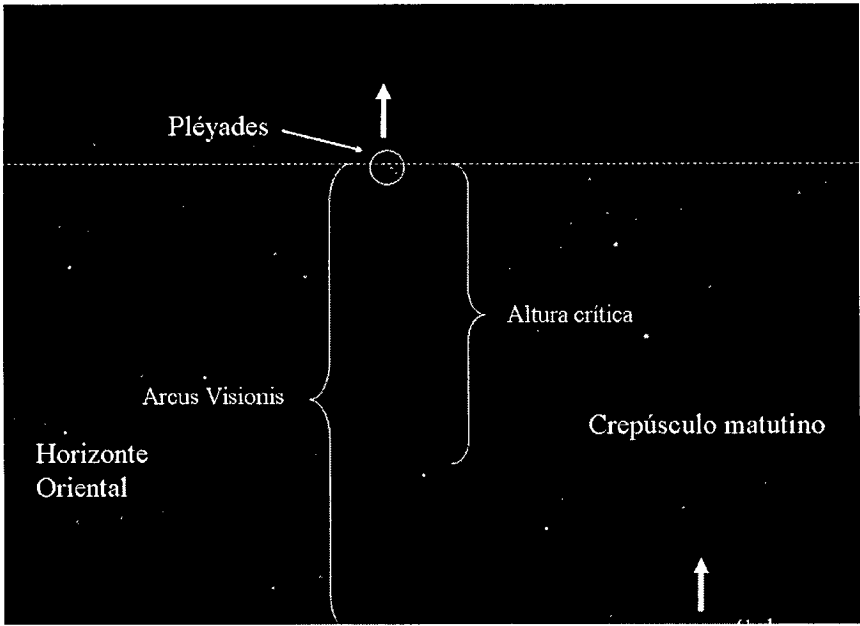


Figura 17: Salida Helíaca de las Pléyades.

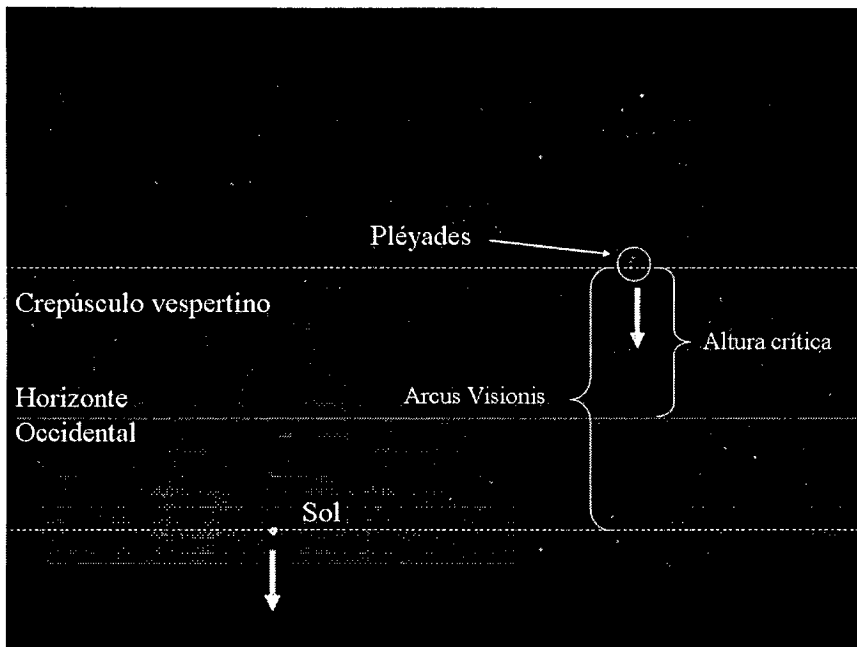


Figura 18: Puesta heliaca de las Pléyades

Figura 19: Las Temal (Nubes de Magallanes)

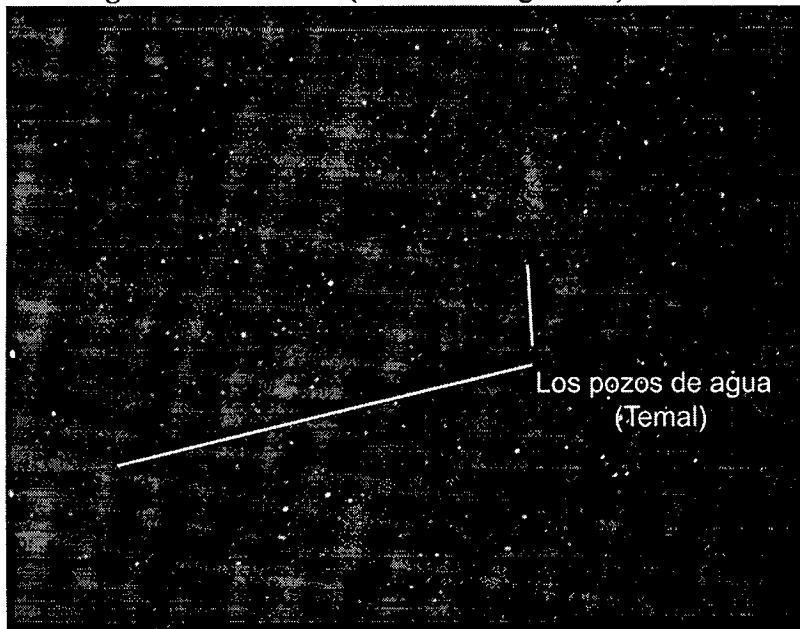


Figura 20: Constelación europea de Escorpio y asterismo mocoví de *Qaqare*

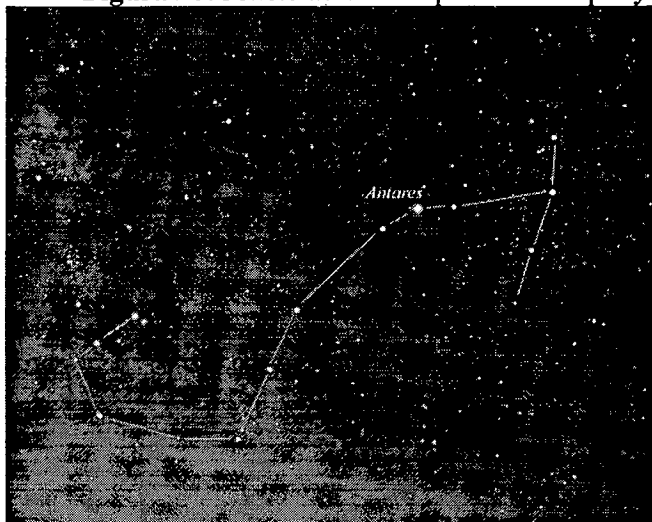


Figura 21:Asterismo mocoví del *Corral del Mataco*.

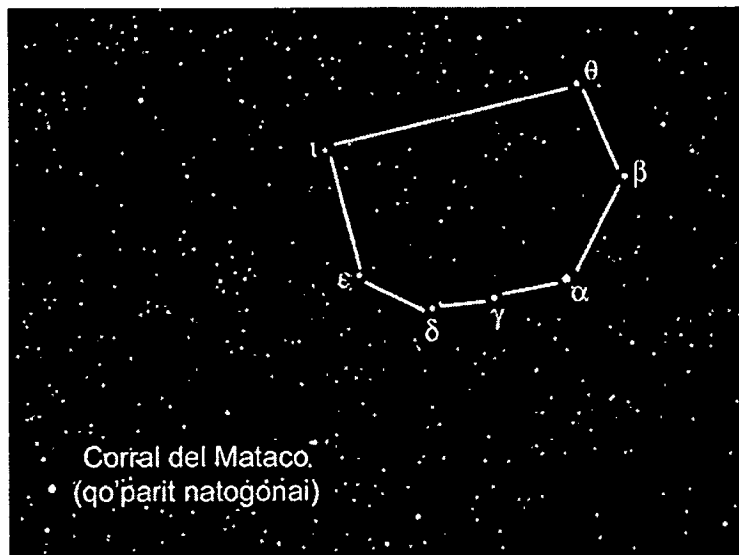


Figura 22:Asterismo mocoví de la mariposa

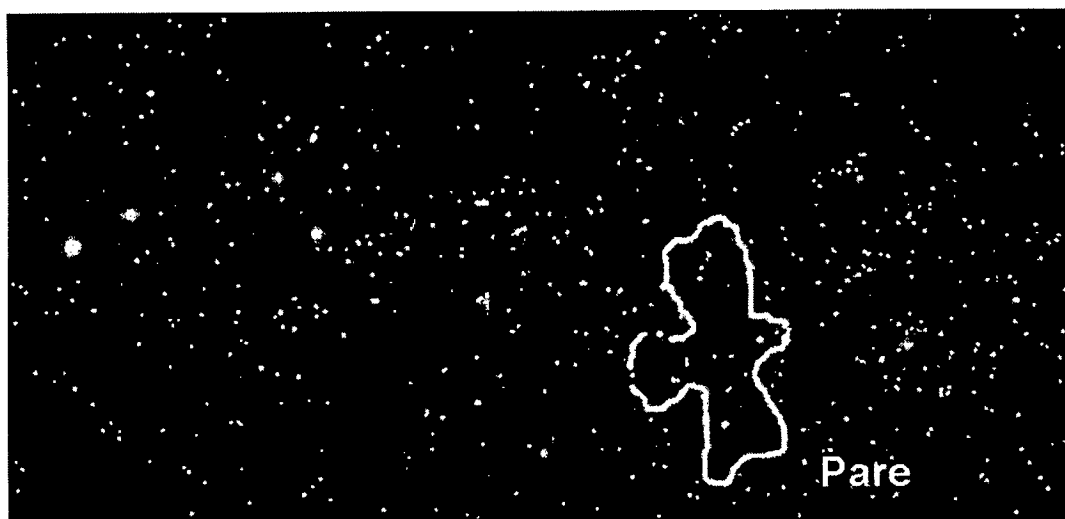
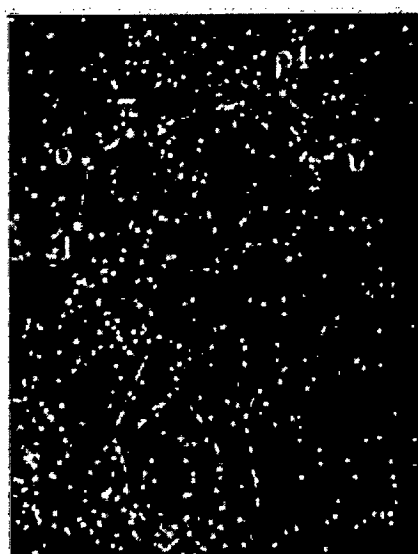


Figura 23:Asterismo mocoví del *algarrobo viejo*



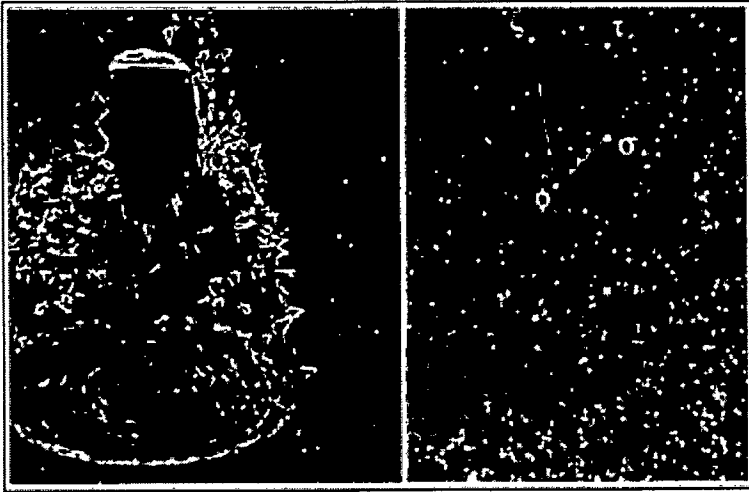


Figura 24:Asterismo mocoví del *Palo Borracho*



Figura 25:La Vía Láctea como camino.

Figura 26:Asterismo mocoví del *Mañic* lacteal.

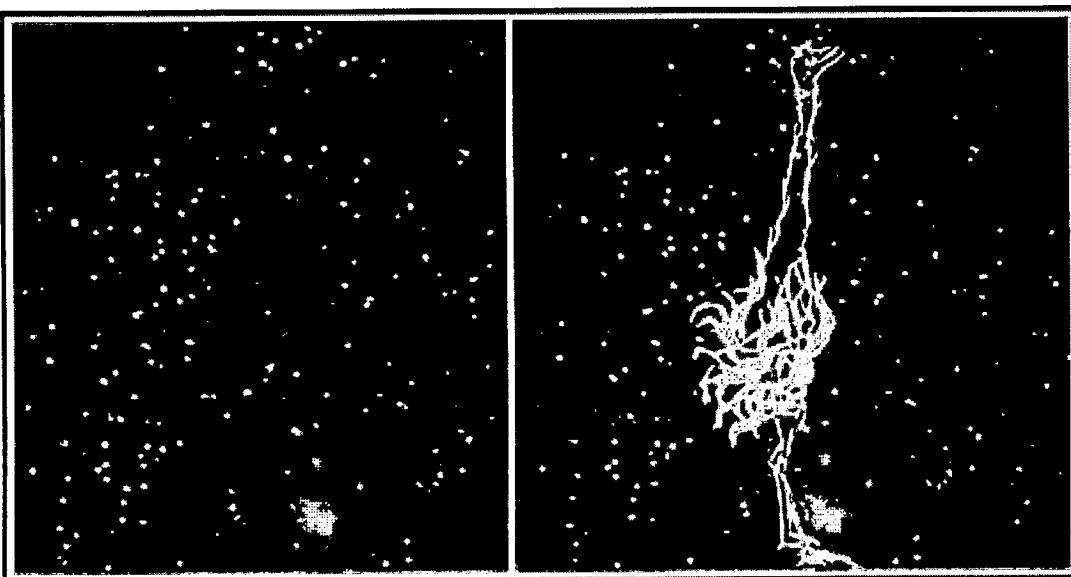


Figura 27: Asterismo mocoví del Mañic estelar.

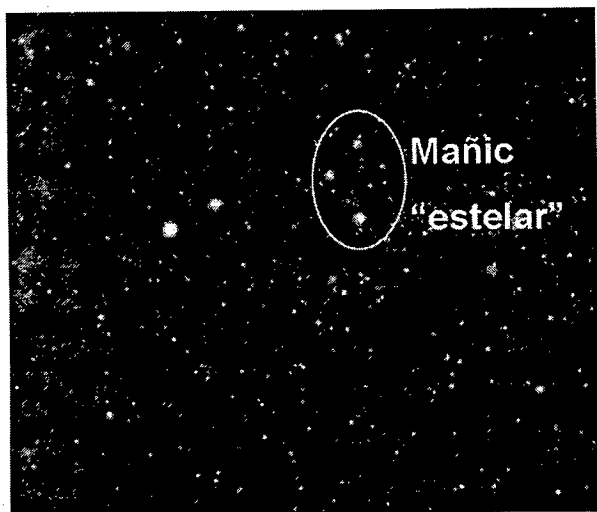


Figura 28: La Vía Láctea como “eje estructurador”



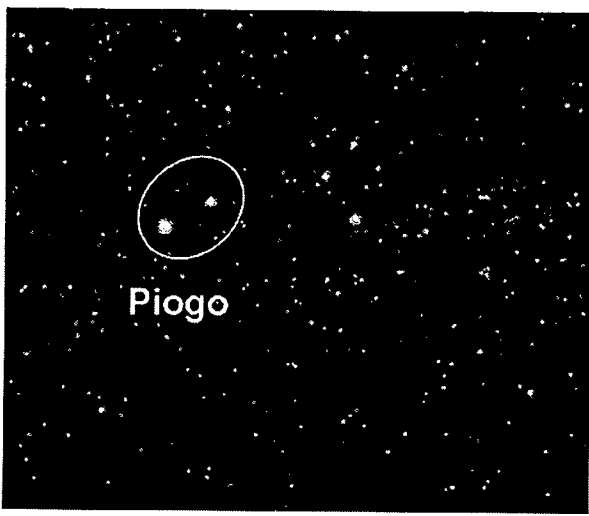


Figura 29:Asterismo mocoví de los perros

Figura 30: Asterismos mocovíes de la Virgen y *Lapilalagachi*

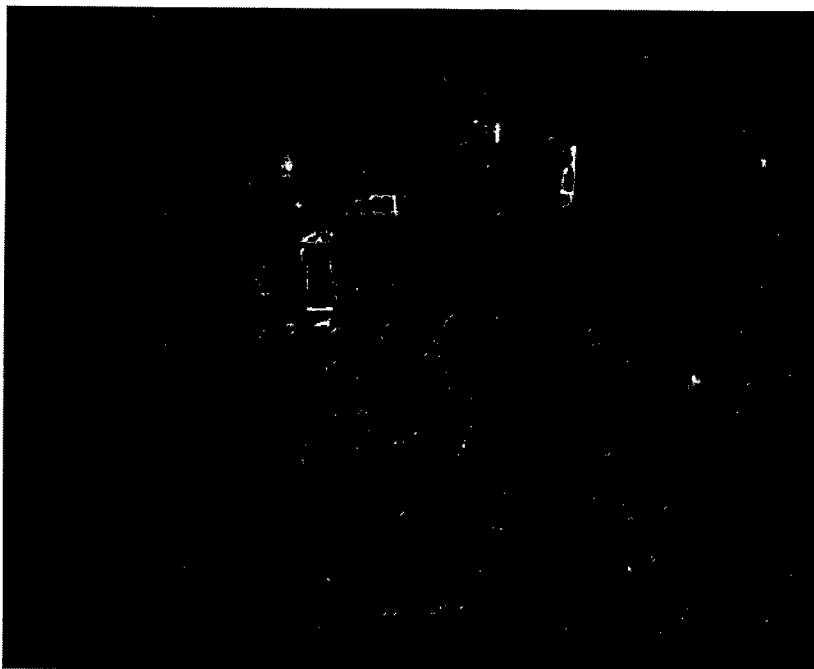
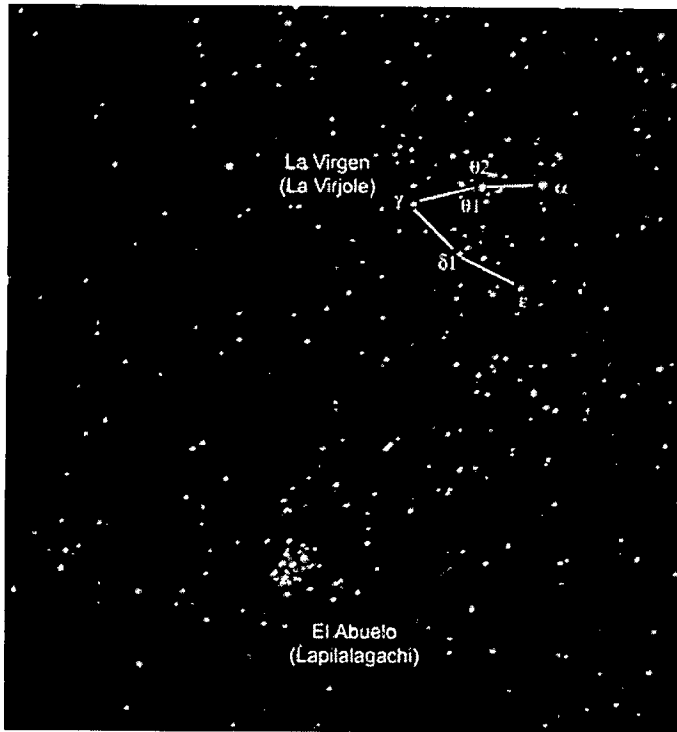


Figura 31:La Laguna de la Virgen

Figura 32: Santuario de la Virgen de la Laguna



Figura 33: Imagen de la Virgen de la Laguna



Figura 34: Asterismos mocovíes asociados a la Virgen de la Laguna (a la izq. En Tauro; a la der. en Capricornio)

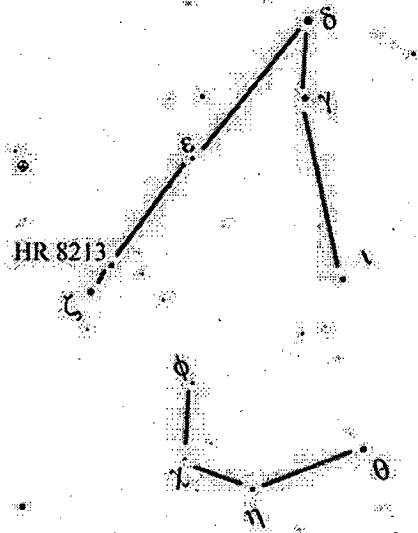
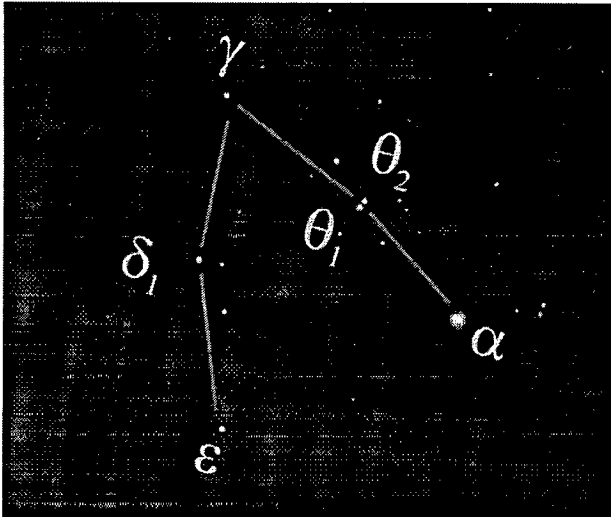


Figura 35: El Padre Mariano Kieniarski



Bibliografía

- Albert, B. y A. R. Ramos, Eds. (2002), *Pacificando o Branco. Cosmologías do contacto no Norte-amazonico*, Sao Paulo, Editora UNESP, Imprensa Oficial do estado, IRD.
- Alemán, B. (1994), *Los aborígenes de Santa Fe, Parte 1*, Buenos Aires, Junta de Estudios Históricos, Librería el Foro.
- (1997), *Los Aborígenes de Santa Fe, Parte 2*, Buenos Aires, Junta de Estudios Históricos, Librería El Foro.
- Alexander, C. (1969), *3 aspectos de matemática y diseño*, Barcelona, Tusquets Editores.
- Álvarez, A. (1926), *El Meteorito del Chaco*, Buenos Aires, Peuser.
- Andino, M. D. (1998), *El último malón de los indios mocovíes. San Javier, 21 de Abril de 1904*, Santa Fe, Centro de Publicaciones UNL, Ediciones de la cortada.
- Appadurai, A. (1995), "The production of locality", *Counterworks: Managing the diversity of knowledge*, R. Fardon, Londres y New York., Routledge: 204-225.
- Arenas, P. (2003), *Etnografía y Alimentación entre los Toba-Nachilamole y Wichi-Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)*, Buenos Aires.
- Arnold, P. P. (1986), "The Aztec Ceremonial Landscape in the Valley of México: Implications of examining religion and environment", M. A. dissertation, Instituto de Arqueología, Universidad de Londres.
- Atkinson, R. J. C. (1966), "Moonshine on Stonehenge", *Antiquity*(40): 212-216.
- (1975), "Megalithic astronomy: a prehistorian's comment", *Journal for the History of Astronomy*(6): 45-52.
- Aveni, A. F., Ed. (1975), *Archaeoastronomy in Pre-Columbian America*, Austin & London, University of Texas Press.
- (1977), *Native American Astronomy*, Austin & London, University of Texas Press.
- (1980), *Astronomía en la América Antigua*, México, Siglo Veintiuno.
- (1981), "Tropical Archaeoastronomy", *Science, New Series*, 213(4504): 161-171.
- (1986), "Archaeoastronomy: past, present, and future", *Sky and Telescope*, 72(5): 456-460.
- (1989), "Introduction: whither archaeoastronomy?" *World Archaeoastronomy*, Cambridge, Cambridge University Press: 3-12.
- (1991), "Mapping the ritual landscape: Debt payment to Tlaloc during the month of Atlcahualo", *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, Niwot, University Press of Colorado: 58-73.
- (1997), "The Incas and the Sky. Review of Astronomy and Empire in the Ancient Andes: The Cultural Origins of Inca Sky Warching' by Brian S. Bauer and David S. P. Dearborn", *Journal of History of Astronomy, Archaeoastronomy Supplement*, XXVIII(22): S85-S87.
- (2003), "Archaeoastronomy in the Ancient Americas", *Journal of Archaeological Research*, 11(2 June): 149-191.
- Aveni, A. F. y G. Urton, Eds. (1982), *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, Annals of the New York Academy of Sciences
New York, The New York Academy of Sciences.
- Baquero, Á. (1989), "Tiempo y espacio entre los Guahibo, habitantes de la Orinoquia", *Scripta Etnológica*(Supplementa 9. Astronomías indígenas americanas. Actas de la sesión "Etno-astronomía", Simposio "Arqueo-astronomía y Etno-astronomía en las américas", 46° Congreso Internacional de Americanistas, 1988, Amsterdam.): 131-142.

- Barabas, A. M. (2002), "Etnoterritorios y rituales terapéuticos en Oaxaca", *Scripta Ethnologica*, XXIV(24): 9-19.
- (2006), *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Barrios García, J. (2004[1997]), "Sistemas de numeración y calendarios de las poblaciones bereberes de Gran Canaria y Tenerife en los siglos XIV-XV." Tesis Doctoral, Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad de La Laguna
- Barth, F. (1976a), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- (1976b), "Los Pathanes: su identidad y conservación", *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica: 152-177.
- (1987), *Cosmologies in the making: A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*, Great Britain, Cambridge University Press.
- Bartolomé, L. J. (1972), "Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933", *Suplemento Antropológico, Revista del Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, Asunción*, 7(1-2): 106-121.
- Basso, E. B. (1981), "A 'Musical View of the Universe'. Kalapalo Myth and Ritual as Religious Performance", *The Journal of American Folklore*, 94(373): 273-291.
- Battcock, C., C. Gotta y A. Manavella (2004), "Frontera y poder: milicias y misiones en la jurisdicción de Santa Fe de la Vera Cruz, 1700-1780. Algunas reflexiones", *Cuicuilco*, 11(30).
- Beck, H., Ed. (1994), *Relaciones entre blancos e indios en los territorios nacionales de Chaco y Formosa. 1885-1950*, Cuadernos de Geohistoria Regional, Resistencia, Instituto de Investigaciones Geohistóricas.
- Belmonte Avilés, J. A. (2006), "La investigación arqueoastronómica. apuntes culturales, metodológicos y epistemológicos", *Trabajos de Arqueoastronomía. Ejemplos de Africa, América, Europa y Oceanía*, J. Lull, Valencia, Agrupación Astronómica de La Safor: 41-79.
- Benedict, R. (2005[1934]), *Patterns of Culture*, Boston & New York, Houghton Mifflin Harcourt.
- Bishop, A. J. (1999), *Enculturación matemática. La educación matemática desde una perspectiva cultural*, Barcelona, Paidós.
- Blixen, O. (1991), "La mujer estrella. Análisis de un mito sudamericano", *Moana. Estudios de Antropología*, IV(1): 1-27.
- Boccaro, G. (2003), "Rethinking the Margins/ Thinking from the Margins: Culture, Power, and Place on the Frontiers of the New World", *Identities: Global Studies in Culture and Power* 10(1): 59-81.
- Boido, G. (1998), *Noticias del Planeta Tierra. Galileo Galilei y la revolución científica*, Buenos Aires, Editorial A-Z.
- Bourdieu, P. (1972), *Esquisse d'une theorie de la pratique*, París, Droz.
- (1997), *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Editorial Anagrama.
- (1999), "Efectos de lugar", *La miseria del mundo*, P. Bourdieu, A. Accardo, G. Balazs, S. Beaud, P. Bourgois, S. Broccolochi, P. Champagne, R. Christin, J.-P. Faguer, S. García, R. Lenoir, F. Euvarard, M. Pialoux, L. Pinto, A. Sayad, C. Soulié y L. J. D. Wacquant, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica: 119-124.
- (2007), *El sentido práctico*, Buenos aires, Siglo XXI Editores.
- Bouysse-Cassagne, T. (1997), "Le palanquin d'argent de l'Inca: petite enquête d'ethno-histoire à propos d'un objet absent", *Techniques & culture*, 29: 69-111.

- (2004), "El sol de adentro: Wakas y santos en las minas de Charcas y en el lago Titicaca (siglos XV a XVII)", *Boletín de Arqueología, PUCP N° 8. Identidad y transformación en el Tawantinsuyu y en los Andes coloniales. Perspectivas arqueológicas y etnohistóricas. Tercera parte*, P. Kaulicke, G. Urton y I. Farrington, Lima, Especialidad de Arqueología del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú: 59-97.
- (2005), Las minas, las divinidades prehispánicas y los santos cristianos, *Ponencia presentada al VI Congreso Internacional de Etnohistoria, Simposio III*, Buenos Aires.
- Bouysse-Cassagne, T. y O. Harris (1987), "Pacha: en torno al pensamiento aymará", *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, J. Medina, La Paz, Instituto de historia social boliviana. HISBOL: 11-59.
- Braunstein, J. (1983), *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- (1989), "Astronomía mataka. Revisión crítica de la Mitología Sudamericana V de Roberto Lehmann-Nitsche", *Scripta Etnológica* (Supplementa 9. Astronomías indígenas americanas. Actas de la sesión "Etno-astronomía", Simposio "Arqueo-astronomía y Etno-astronomía en las américas", 46° Congreso Internacional de Americanistas, 1988, Amsterdam.): 43-60.
- (1992), "Las figuras de hilo del Gran Chaco. I Figuras de los mataka orientales", *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, IV: 37-54.
- (1995a), "Las figuras de hilo del Gran Chaco II. Figuras de los mataka orientales (2ª parte)", *Hacia una carta étnica del Gran Chaco*, VI (Informe de avance 1993/94): 131-138.
- (1995b), "Las figuras de hilo del Gran Chaco III. Figuras de hilo de los pilagá y los toba-pilagá (1ª parte)", *Hacia una carta étnica del Gran Chaco*, VI (Informe de avance 1993/94): 139-150.
- (1995c), "Las figuras de hilo del Gran Chaco IV. Hilando historias", *Hacia una carta étnica del Gran Chaco*, VI (Informe de avance 1993/94): 151-160.
- (2006), "El signo del agua. Formas de clasificación étnica wichi", *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en la Chiquitania y el Chaco*, I. Combès, Santa Cruz de la Sierra, Instituto Francés de Estudios Andinos, Actes et Mémoires 11: 145-154.
- Braunstein, J., S. A. Salceda, H. A. Calandra, M. G. Méndez y S. O. Ferrarini (2002), "Historia de los chaqueños-Buscando en la "papelera de reciclaje" de la antropología sudamericana", *Acta Americana. Journal of the Swedish Americanist Society*, 10(1): 63-93.
- Briones, C. (1994), "'Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos': Usos del pasado e invención de la tradición", *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, XXI: 99-129.
- (1998), *La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- (2003), "Re-membering the Dis-membered: A Drama about Mapuche and Anthropological Cultural Production in Three Scenes (4th edition)", *The Journal of Latin American Anthropology*, 8(3): 31-58.
- (2004), "Construcciones de aboriginalidad en Argentina", *Bulletin Société suisse des Américanistes/Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft*(68): 73-90.
- (2005), *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires, Antropofagia.

- (2007), "Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías", *Tábula Rasa*, enero-junio(6): 55-83.
- Broda, J. (1978), "Cosmovisión y estructuras de poder en el México prehispánico", *Comunicaciones Proyecto Puebla-Tlaxcala*, 15: 165-172.
- (1982), "Astronomy, Cosmovisión and Ideology in Pre-Hispanic Mesoamerica", *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, A. F. Aveni y G. Urton, New York, The New York Academy of Science, 385: 81-110.
- (1991), "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en mesoamérica", *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé, México, Universidad Nacional Autónoma de México: 461-500.
- (1996), "Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza", *Temas mesoamericanos*, S. Lombardo y E. Nalda, México, INAH. CONACULTA.
- (2001 [2000]), "Astronomy and Landscape", *Archaeoastronomy: The Journal of Astronomy in Culture*, 15: 137-150.
- Broda, J. y J. F. Báez, Eds. (2001), *Cosmovisión, ritual e identidad en los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica.
- Broda, J., S. Iwaniszewski y A. Montero, Eds. (2001), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de Puebla.
- Buckwalter, A. S. (1995), *Vocabulario Mocoví*, Elkhart, Indiana, Mennonite Board of Missions.
- Carbonell Camós, E. (2004), *Debates acerca de la Antropología del Tiempo*, Barcelona, Departament d'antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica, Universitat de Barcelona.
- Cardoso de Oliveira, R. (2007), *Etnicidad y estructura social ("Identidade, etnia e estrutura social")*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Universidad Autónoma Metropolitana.
- Carlson, J. B. y W. J. Judge (1987), *Astronomy and Ceremony in the Prehistoric Southwest*, Albuquerque, Maxwell Museum of Anthropology.
- Carrasco, D., Ed. (1991), *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, Niwot, University Press of Colorado.
- Casey, E. (1987), *Remembering. A Phenomenological Study*, Bloomington e Indianapolis, Indian University Press.
- (1996), "How To Get From Space To Place In A Fairly Short Stretch Of Time: Phenomenological Prelegomena", *Senses of Place*, s. Feld y K. Basso, Santa Fe, USA, School of American Research Press.
- Cassidy, W. y A. Romaña (1972), *Investigaciones científicas sobre los meteoritos de Campo del Cielo, Provincia del Chaco y Santiago del Estero*, Resistencia, UNNE.
- Cassidy, W., L. Villar, T. Bunch, T. Kohman y D. Milton (1965), "Meteorites and Craters of Campo del Cielo, Argentina", *Science*, 149: 1055-1064.
- Castagnino, M. y J. J. Sanguineti (2006), *Tiempo y universo. Una visión filosófica y científica*, Buenos Aires, Catálogos.
- Ceriani Cernadas, C. (2003), "Convirtiendo lamanitas: indagaciones en el mormonismo toba", *Alteridades*, 13(25): 121-137.
- (2007), "El tiempo primordial. memorias tobas del pastor Chur", *Revista Ciencias Sociales*, 18: 71-86.

- (2008a), *Establecidos y marginados en el campo religioso toba, 26a Reuniao Brasileira de Antropologia*, Porto Seguro, Brasil.
- (2008b), *Nuestros hermanos lamanitas. Indios y fronteras en la imaginación mormona*, Buenos Aires, Editorial Biblos.
- (2008c), "Vampiros en el Chaco. rumor, mito y drama entre los toba orientales", *Indiana*(25): 27-50.
- Ceriani Cernadas, C. y S. Citro (2005), "El movimiento del evangelio entre los tobas del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica", *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*, B. Guerrero Jiménez, Iquique, Chile, Ediciones Campus, Universidad Arturo Prat y Ediciones El Jote Errante: 111-170.
- Cimbaro Canella, J. C. (1996), *Devoción de Fierro, Chaqueña. La revista dominical de Norte*, Resistencia, Año 2, num. 88: 8-10.
- Citro, S. (2000a), "La materialidad de la conversión religiosa: del cuerpo propio a la economía política", *Revista Ciencias Sociales*, 10: 37-55.
- (2000b), "Representaciones de lo corporal entre los tobas", *Avá. Revista de Antropología*(1): 75-90.
- (2002), "De las representaciones a las prácticas: la corporalidad en la vida cotidiana", *Acta Americana. Revista de la Sociedad Sueca de Americanistas*, 10(1): 93-112.
- (2003a), "Cuerpos significantes: Una etnografía dialéctica con los toba takshik", Tesis doctoral en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- (2003b), *Hacia una historia del pueblo mocoví santafesino*, Proyecto "Lenguas en Peligro, Pueblos en Peligro en Argentina". UBA. Archivo DOBES.
- (2003c), "Navegando por las corrientes Culturales y sus diques: una Travesía etnográfica por los Símbolos de autoadscripción de Los toba takshik", *Ciências Sociais e Religião*, 5(5): 67-98.
- (2004a), *El OM de los QOM: diversidad religiosa entre los mocoví de Santa Fe*, VII Congreso Argentino de Antropología Social Córdoba, 25 al 28 de Mayo, Edición en CD.
- (2004b), La práctica de la pesca con "fija", Documento del Archivo DOBES (2004, CLMocoviEtno6) Proyecto "Lenguas en peligro - Pueblos en Peligro en Argentina", Equipo Mocoví. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires – Max Planck Institute.
- (2004c), *Los cantos-danza circulares entre los toba y mocoví del Chaco Argentino creatividad y resistencia cultural en las performances indígenas*, 18th World Congress on Dance Research, Argos, Grecia, International Dance Council-UNESCO.
- (2005), "Retratos germánicos de la alteridad cultural: Representaciones de los cuerpos indígenas en las obras de Paucke y Dobrizhoffer", *Coloquios Científicos del Ibero-Amerikansiches Institut Berlin*, 2 de Diciembre del 2005.
- (2006a), *La representación de los cuerpos indígenas en las obras de Paucke y Dobrizhoffer*, Proyecto "Lenguas en Peligro, Pueblos en Peligro en Argentina", UBA. Archivo DOBES.
- (2006b), "Tácticas de invisibilización y estrategias de resistencia de los mocoví santafesinos en el contexto postcolonial", *Revista Indiana*, 23.
- Citro, S. y A. Cerletti (2006), "Integración, creatividad y resistencia cultural en las prácticas musicales mocoví", *Resonancias*, 19.
- Citro, S., M. González, A. Lanchi, J. Matori, J. Nactiqui, D. Nactiqui, J. Palacios, A. Salteño, Á. Sistales, V. Teoti, R. Teoti y P. Vázquez (2006), *La Fiesta del 30 de*

- Agosto entre los mocovíes de Santa Fe, Buenos Aires, Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires
- Clastres, P. (1987), *Investigaciones en Antropología Política*, México, GEDISA.
- Coppié Zabala, E. S. (1997), *Alegría y paz en Sumampa ¿donde está su origen?*, Ponencia para las VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica, 27-29 Nov., Bs. As., Bs. As.
- Corbin, H. (1976), *Mundus Imaginalis, or The Imaginary and the Imaginal* Golgonooza Press
- (1993), *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn'arab*, Destino.
- (1996), *Cuerpo espiritual y tierra celeste: Del Irán mazdeísta al Irán chiíta*, España, Siruela.
- Cordeu, E. (1969-70), "Aproximación al horizonte mítico de los tobas", *Runa*, XII(partes 1-2): 67-173.
- Cordeu, E. y A. Siffredi (1971), *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino*, Buenos Aires, Juárez Editor.
- Cordeu, E. J. (1984), "Notas sobre la dinámica religiosa Toba Pilaga", *Suplemento Antropológico*, 19(1): 187-235.
- (1998), "Los ropajes de lo insólito. Dualidad de las cosmovisiones e ideas del 'poder' en tres mitos tomaraxo", *Scripta Ethnologica*, XX: 7-29.
- (2000), "El rayo y el oso hormiguero. La divinización de la lluvia en algunas mitologías chaqueñas", *III Congreso Argentino de Americanistas, 1999*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Americanistas, Tomo II: 119-160.
- Cordeu, E. J. y M. De los Ríos (1982), "Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los cazadores recolectores del Gran Chaco", *Suplemento Antropológico*, 17(1): 147-160.
- Crang, M. (1998), *Cultural geography*, New York, Routledge.
- Chaumeil, J.-P. (1998), *Ver, Saber, Poder. Chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana*, Perú, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro Argentino de Etnología Americana.
- Chesley Baity, E. (1973), "Archaeoastronomy and Ethnoastronomy So Far", *Current Anthropology*, 14(4 October): 389-449.
- Christian, W. A. J. (1981), *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Dasso, C. (1989), "Las transformaciones del sol y las estrellas en la cosmovisión de los mataco (grupo tachóhñai)", *Scripta Etnológica*(Supplementa 9. Astronomías indígenas americanas. Actas de la sesión "Etno-astronomía", Simposio "Arqueo-astronomía y Etno-astronomía en las Américas", 46° Congreso Internacional de Americanistas, 1988, Amsterdam.): 29-42.
- (1999), *La máscara cultural*, Buenos Aires, Ciudad Argentina.
- Dasso, C. y G. Barúa (2001), "Paquetes de Medicina y Recursos para la protección wichí", *Acta Americana. Journal of the Swedish Americanist Society*, 9(1): 39-62.
- Davison, D. (1995), *De la verdad y de la interpretación*, Barcelona, Gedisa.
- de Brizuela, J. B. (2003), *Diario de la expedición hecha en 1774 a los países del gran Chaco*, Edición electrónica Blioteca Virtual Universal, (<http://www.biblioteca.org.ar>).
- del Techo, N. (1673), *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, Leodii.

- Descola, P. (2001), *antropología de la naturaleza*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) / Lluvia editores.
- (2005), "Ecology as Cosmological Analysis", *The Land Within. Indigenous Territory and the Perception of Environment*, A. Surrallés y P. García Hierro, Copenhagen, International Work Group for Indigenous Affairs: 22-35.
- Di Stefano, R. y L. Zanatta (2000), *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori.
- Díaz-Molano, E. (1977), Poblamiento y colonización del Chaco Santafesino, *Separata del Tercer Congreso de Historia Argentina y Regional, Santa Fe, Paraná 10-12 de Julio de 1973*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia: 207-217.
- Dilthey, W. (1948[1914]), *Introducción a las ciencias del espíritu*, Buenos Aires, Espasa-Calpe.
- (1990[1911]), *Teoría de las concepciones del mundo*, México, Alianza Editorial Mexicana.
- Dobrizhoffer, M. (1967-69[1783]), *Historia de los abipones*, Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Departamento de Historia.
- Douglas, M. (1978), *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, Madrid, Alianza Editorial.
- Duncan, J. S. (1990), *The city as text: The politics of landscape interpretation in the Kandy Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Durand, G. (1995), "El hombre religioso y sus símbolos", *Tratado de antropología de los sagrados [1]. Los orígenes del homo religiosus*, Valladolid, Editorial Trotta: 75-125.
- (2000), *La imaginación simbólica*, Amorrutu Editores.
- Durkheim, É. y M. Mauss (1901-1902), "De quelques formes de classification- Contribution à l'étude des représentations collectives", *Année Sociologique*, VI: 1-72.
- Eade, J. y M. Sallnow (1991), "Introduction", *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, London and New York, Routledge 1-29.
- Echeverri, J. Á. (2005), "Territory as Body and Territory as Nature: Intercultural Dialogue?" *The Land Within. Indigenous Territory and the Perception of Environment*, A. Surrallés y P. García Hierro, Copenhagen, International Work Group for Indigenous Affairs: 234-250.
- Eliade, M. (1972), *Tratado de historia de las religiones*, México, Ediciones Era S. A.
- (1984[1962]), *Mefistófeles y el andrógino*, Barcelona, Labor.
- (1991), *Mitos, sueños y misterios*, Madrid, Grupo Libro.
- (1994 [1957]), *Lo sagrado y lo profano*, Colombia, Editorial Labor.
- (1994[1963]), *Mito y realidad*, Colombia, Editorial Labor.
- (2001), *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Buenos Aires, Emecé Editores.
- Ellison, N. y M. Martínez Mauri (2009), "Introducción", *Paisaje, espacio y territorio. Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América Latina*, N. Ellison y M. Martínez Mauri, Quito, editorial Aby Yala: 7-30.
- Evans-Pritchard, E. E. (1993[1937]), *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Editorial Anagrama.
- Fassler, M. (1998), "Composer and Dramatist", *Voice of the Living Light. Hildegard of Bingen and Her world*, B. Newman, California, University of California Press.
- Faulhaber, P. (2004), "'As estrelas eram terrenas": antropologia do clima, da iconografia e das constelações Ticuna", *Revista De Antropologia, São Paulo, USP*, 47(2): 379-426.

- Fernández Christlieb, F. (2004), "Antecedentes para el estudio cultural del paisaje urbano en la Nueva España del siglo XVI", *GeoTrópico*, 2(1): 10-20.
- Fernández Christlieb, F. y G. Garza Merodio (2006), "La pintura geográfica en el siglo XVI y su relación con una propuesta actual de la definición de 'paisaje'", *Scripta Nova, revista electrónica de geografía y ciencias sociales, Universidad de Barcelona*, X(218(69)).
- Fernandez, J. W. (1985), "Macrothought. Review of World View by Michael Kearney", *American Ethnologist*, 12(4): 749-757.
- Forni, F. H. (1997), La superposición de la memoria y la identidad de una población criolla de Santiago del Estero, *Ponencia oral para las VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica, 27-29 Nov. de 1997*, Bs. As.
- Fraboschi, A. A., Ed. (2007), *Desde el fulgor de la luz viviente... Hildegarda, abadesa de Bingen*, EDUCA.
- Geertz, C. (1957), "Ethos, world-view and the analysis of sacred symbols", *The Antioch Review*, 17(4): 421-437.
- (2003), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa editorial.
- Gell, A. (1996), *The Anthropology of Time: cultural constructions of temporal maps and images*, Oxford, Berg, Oxford International Publishers Ltd.
- Giddens, A. (2006), *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Giménez Benítez, S. y A. M. López (2004), Series, orden y poder; secuencias jerárquicas y caminos entre los mocovíes del Chaco, *VII Congreso Argentino de Antropología Social*, Villa Giardino, Córdoba, Argentina, Mesa de Etnología de los indígenas Sudamericanos.
- Giménez Benítez, S., A. M. López y A. Granada (2002), "Astronomía Aborigen del Chaco: Mocovíes I: La noción de nayic (camino) como eje estructurador", *Scripta Ethnológica*, XXIII: 39-48.
- (2004), Suerte, riqueza y poder. Fragmentos meteóricos y la presencia de lo celeste entre los mocovíes del Chaco, *Etno y Arqueo-Astronomía en las Américas. Memorias del Simposio ARQ-13: Etno y Arqueoastronomía en las Américas, 51º Congreso Internacional de Americanistas*, J. B. M. Boccas, G. Pereira, Santiago de Chile.
- (2006), "Sun and moon as marks of time-space among Mocovies from the Argentinian Chaco", *Archaeoastronomy. The Journal of Astronomy in Culture*, XX: 54-69.
- Giménez Benítez, S., A. M. López y L. Mammana (2000), "Meteorites of Campo del Cielo: Impact on the Indian Culture", *'Astronomy and cultural diversity'. Proceedings of the International Conference Oxford VI and SEAC 99* C. Esteban y J. A. Belmonte Avilés, La Laguna, : 335-341.
- Giménez, G. (2004), "Territorio, paisaje y apego socio-territorial", *Conaculta, Regiones culturales/ Culturas Regionales, Ediciones de la Dirección de Vinculación Regional, México*: 29-50.
- Gisbert, T. (1980), "La Virgen María y la Pachamama", *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz, Gisbert y Cia. Ed.: 17-22.
- Godelier, M. (1997), Cosas que se dan, cosas que se venden y cosas que no se dan ni se venden y que se guardan: dinero, cosas preciosas y objetos sagrados. Reevaluación crítica del ensayo sobre el don de M. Mauss, *Transcripción de la conferencia magistral efectuada en el 49º Congreso de Americanistas Quito*, CEFyL, UBA, Bs. As.
- (1998), *El enigma del don*, España, Paidós.

- Gómez, C. P. (2006), *Algunas representaciones Toba-Pilagá sobre las constelaciones celestes*, XXVI Congreso de Geohistoria Regional, Resistencia, Chaco, IGI, CONICET.
- González, S. A. (2005), "Etnicidad y discriminación en la Provincia del Chaco. La comunidad mocoví de las Tolderías en el período 1980-2002", Tesis de Licenciatura en Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Formosa.
- Goody, J. (1985), *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid, Akal editor.
- (1987), "Foreword", *Cosmologies in the making: A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*, F. Barth, Great Britain, Cambridge University Press: vii-xi.
- (1996a), *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, Barcelona, Editorial Gedisa S.A.
- (1996b), "Introducción", *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, J. Goody, Barcelona, Editorial Gedisa S.A.: 11-38.
- Gordillo, G. (1999), "The bush, the plantations, and the "devils": culture and historical experience in the argentinean Chaco", Graduate Department of Anthropology, University of Toronto, National Library of Canada.
- (2001), "'Un Río tan salvaje e indómito como el indio toba': una historia antropológica de la frontera del Pilcomayo", *Desarrollo Económico*, 41(162): 261-280.
- (2002), "Locations of Hegemony: The Making of Places in the Toba's Struggle for La Comuna, 1989-99", *American Anthropologist*, 104(1): 262-277.
- (2004), *Landscapes of Devils. Tensions of Place and Memory in the Argentinean Chaco*, Durham & London, Duke University Press.
- (2006), *En el Gran Chaco. Antropología e historias*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Gordillo, G. y S. Hirsch (2003), "Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina Histories of Invisibilization and Reemergence", *The Journal of Latin American Anthropology* 8(3): 4-30.
- Gorosito Kramer, A. M. (1992), "Identidad étnica y manipulación", *Etnicidad e Identidad VER*, C. Hidalgo y L. Tamango, Buenos Aires, CEAL 74: 143-153.
- Gow, P. (2001), *An Amazonian Myth and its History*, New York, Oxford University Press.
- Gruzinski, S. (1994), *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a 'Blade runner' (1492-2019)*, México, Fondo de cultura Económica.
- (2007), *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós.
- Gualdieri, B. (1998), "Mocoví (Guaycuru). Fonología e morfossintaxe", Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas.
- Gualdieri, B., S. Citro, T. Coria, M. González, A. Lanchi, E. López, D. Matoli, J. Matori, J. Nacitiqui, D. Nacitiqui, O. Paniagua, A. Salteño, A. Salteño, J. C. Salteño, Á. Sistale, R. Teoti, D. Troncoso, A. Valdez, J. Vázquez, P. Vázquez y R. Vázquez (2006), *Lengua, cultura e historia mocoví en Santa Fe*, Buenos Aires, Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Guevara, J. (1969[1764]), "Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán", *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de la Provincias del Río de La Plata. Ilustrados con Notas y Disertaciones por Pedro De Angelis [1836]. Con prólogo y notas de Andrés M. Carretero*, P. De Angelis, Buenos Aires, Editorial Plus Ultra, Tomo I: 499-830.
- Guiteras-Holmes, C. (1961), *Perils of the Soul: The World View of the Tzotzil Indians*, New York, Free Press.

- Gupta, A. y J. Ferguson (1997), "Behind 'Culture': Space, Identity and the Politics of Difference", *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, A. Gupta y J. Ferguson, Durham and London, Duke University Press.
- Gutiérrez Estévez, M. (2001), "Política democrática y pueblos indios en un tiempo poscolonial", *Revista de Occidente*, Num. 246.
- Hall, R. L. (1991), "A Plains Indian Perspective on Mexican Cosmology", *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé, México, Universidad Nacional Autónoma de México: 557-574.
- Hallowell, I. (1960), "Ojibwa ontology, behavior and world view", *Culture in History*, S. Diamond, New York, Columbia University Press.
- (1964), "Los sueños en la cultura ojibwa", *Los sueños y las sociedades humanas. Coloquio de Royaumont*, Editorial Sudamericana: 319-352.
- Harris, O. (1987), "Phaxsima y Qolqe. Los poderes y los significados del dinero en el Norte de Potosí", *La Participación Indígena en los mercados Surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*, B. L. O. Harris, E. Tandeter comp., La Paz, CERES: 236-280.
- Hawkins, G. S. (1968), "Astro-Archaeology", *Vistas in Astronomy*(10): 45-88.
- Hawkins, G. S. y J. B. White (1965), *Stonehenge decoded*, London, Doubleday.
- Hill, J. D. (1988a), "Introduction: Myth and History", *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, J. D. Hill, Illinois, University of Illinois Press: 1-18.
- (1988b), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, Illinois, University of Illinois Press.
- (1996), "Introduction: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992", *History, Power, and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, J. D. Hill, Iowa, University of Iowa Press: 1-19.
- Hirsch, E. y M. O'Hanlon (1995), *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*, Oxford, Clarendon Press.
- Hornborg, A.-C. (2004), "Cosmology, Ethics and the 'Biocentric Indian'", *Acta Americana. Journal of the Swedish Americanist Society*, 12(1): 29-48.
- Hubert, H. y M. Mauss (1929), "Étude Sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie", *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Librairie Félix Alcan: 189-229.
- Hurbon, L. (1993), *El bárbaro imaginario*, México D.F., Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Idoyaga Molina, A. (1989), "Astronomía Pilaga", *Scripta Ethnológica*(Supplementa 9. Astronomías indígenas americanas. Actas de la sesión "Etno-astronomía", Simposio "Arqueo-astronomía y Etno-astronomía en las Américas", 46º Congreso Internacional de Americanistas, 1988, Amsterdam.): 17-28.
- (1995), "Modos de clasificación en la cultura Pilagá." Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- (2008), "El mito y las uniones imposibles. Análisis de la trama de un relato de los indígenas pilagá (Chaco Central)", *Revista Española de Antropología Americana*, 38(1): 91-104.
- Idoyaga Molina, A. y E. Ruiz Moras (1994), "Conceptos, categorías e iconografía: El uso de dibujos entre los pilaga y los toba taksek (Chaco central)", *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, XXI: 177-205.

- INDEC. (2004-2005), "Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005 - Complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001-", Retrieved <http://www.indec.mecon.ar>, 12/06/2008.
- Iñigo Carrera, N. (1979), *La violencia como potencia económica: Chaco 1879-1940*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- (1982/86), Colonos y obreros en el Chaco, *El campo y sus habitantes*, N. Iñigo Carrera, G. Madrazzo, G. Ceresole y L. Slavsky, Buenos Aires, Tomo 8: 20.
- (1983), *La colonización del Chaco*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Iwaniszewski, S. (1991), "Astronomy as a Cultural System", *Interdisciplinarni izsledvaniya*, 18: 282-288.
- (1994), "De la Astroarqueología a la Astronomía Cultural", *Trabajos de Prehistoria*, 51(2): 5-20.
- Jara, F. (2005), "Arawak Constellations: A Bibliographic Survey", *Songs from the Sky. Indigenous Astronomical and Cosmological Traditions of the World*, V. D. Chamberlain, J. B. Carlson y M. J. Young, Leicester, Ocarina Books Ltd. & The Center for Archaeoastronomy: 264-280.
- Kaylo, J. (2007), "Imagination and the Mundus Imaginalis", *Spring*(77): 107-124.
- Kearney, M. (1975), "World View Theory and Study", *Annual Review of Anthropology*(4): 247-270.
- (1984), *World View*, Novato, California, Chandler & Sharp, Publishers, Inc.
- Klein, H. (1986), "Styles of Toba Discourse", *Native South American Discourse*, J. Sherzer y G. Urban, Berlin, Mouton de Gruyter: 213-235.
- Koestler, A. (1964), *The Act of Creation*, New York, Penguin Books.
- Köhler, U. (1980), "Cosmovisión indígena e interpretación europea en estudios mesoamericanistas", *La antropología americanista en la actualidad. Homenaje a Raphael Girard*, México, Editores Mexicanos Unidos, Tomo I: 583-593.
- Laucachy, L. (1974), *Llora Argentina la sangre de tus primeros hijos. El problema del aborígen: cómo se desarrolló, qué es, cómo puede ser revertido*, Buenos Aires, El autor.
- Lehmann-Nitsche, R. "Las constelaciones del orión y de las Híadas. Y su pretendida identidad de interpretación en las esferas eurasiática y sudamericana", *Revista del Museo de La Plata*, Tercera serie(Tomo XXVI, Mitología Sudamericana IV): 17-68.
- (1923), "La Astronomía de los tobas", *Revista del Museo de La Plata*, 27, Tercera serie,(Tomo III, Mitología sudamericana VI.): 267-285.
- (1924a), "Astronomía popular gallega (conferencia)." *Humanidades; publicación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de La Plata*.
- (1924b), "La Astronomía de los Matacos", *Revista del Museo de La Plata*, 27, Tercera serie(Tomo IV, Mitología Sudamericana V): 253-266.
- (1924-25a), "La Astronomía de los chiriguano", *Revista del Museo de La Plata*, 28, Tercera serie,(Tomo IV, Mitología sudamericana VIII): 80-102.
- (1924-25b), "La Astronomía de los Mocoví", *Revista del Museo de La Plata*, 28, Tercera serie(Tomo IV, Mitología sudamericana VII): 66-79.
- (1924-25c), "La Astronomía de los tobas (segunda parte)", *Revista del Museo de La Plata*, 28, Tercera serie,(Tomo IV, Mitología sudamericana X): 181-209.
- (1924-25d), "La astronomía de los vilelas", *Revista del Museo de La Plata*, 28, Tercera serie,(Tomo IV, Mitología sudamericana XI): 210-233.
- (1924-25e), "La constelación de la Osa Mayor. Y su concepto como Huracán o dios de la tormenta en la esfera del Mar Caribe", *Revista del Museo de La Plata*, 28, Tercera serie,(Tomo IV, Mitología sudamericana IX): 103-145.

- (1927), "La Astronomía de los Mocoví (segunda parte)", *Revista del Museo de La Plata*, 30, Tercera serie(Tomo VI, Mitología sudamericana XII): 145-159.
- (1928), "Coricancha. El templo del sol en el Cuzco y las imágenes de su altar mayor", *Revista del Museo de La Plata*, 31(Abril. Arqueología Peruana): 1-260.
- Lenton, D. I. (1997), Transformaciones en el discurso legislativo argentino sobre el indígena (1930-1955), *V Congreso Argentino de Antropología Social: Lo local y lo global en un mundo en transición, Mesa 'Identidad y Etnicidad'*, La Plata.
- (2001), "Debates parlamentarios y aboriginalidad: Cuando la oligarquía perdió una batalla (pero no la guerra)", *Papeles de trabajo*, 9(Diciembre 2001): 7-33.
- Leslie, C. M. (1960), *Now We Are Civilized: A Study of the World View of the Zapotec Indians of Mitla, Oaxaca*, Detroit, Wayne University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1996[1964]), *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Lockyer, J. N. (1894), *The dawn of astronomy*, London, Macmillan.
- (1906), *Stonehenge and Other British stone Monuments Astronomically Considered*, London, Macmillan.
- López, A. M. (2005), "Continuidades y transformaciones en el motivo del árbol cósmico en comunidades mocovíes del Chaco", *Actas del Tercer Coloquio Internacional Religión y Sociedad. Valores religiosos y fortalecimiento de la democracia (CD-Rom)*, Buenos Aires, Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones (ALER), Universidad del Salvador (USAL) y Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto, Secretaría de Culto de la Nación
- (2007), "Astronomía, Identidad y Cambio en comunidades mocovíes del Chaco Argentino", Tesis de Maestría en Antropología, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- (2008), Patrona, virgen y madre: Santa Rosa y su rol en una comunidad mocoví del Sudoeste del Chaco, *IX Congreso Argentino de Antropología Social, Fronteras de la Antropología, Mesa de trabajo 'Antropología de la religión: nuevos actores, nuevos desafíos'*, Posadas, Misiones, Argentina, Departamento de Antropología Social, Programa de Postgrado en Antropología Social, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones publicación electrónica (CD).
- López, A. M. y S. Giménez Benítez (2005), "Mesurer chez les Mocovís (Argentine): influences occidentales", *Ethnologie Française*, N° 3(Mesures, Évaluations, norms et règles): 445-456.
- (2007), "Alimentos, Naturaleza e identidad en comunidades mocovíes del Chaco", *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, 5: 153-166.
- (2009), "Monte, campo y pueblo: El espacio y la definición de lo aborígen entre las comunidades mocovíes del Chaco argentino", *Paisaje, espacio y territorio. Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América Latina*, N. Ellison y M. Martínez Mauri, Quito, editorial Abya Yala.
- (En prensa), "Bienes europeos y poder entre los mocovíes del Chaco argentino", *Archivos. Departamento de antropología Cultural*(N° 5).
- López, A. M., S. Giménez Benítez y L. Fernández (2005), "Astronomía Aborígen del Chaco: Mocovíes", *Proceedings of the XXIst International Congress of History of Science. Science and Cultural Diversity, México, 2001 (CD-Rom)*, J. J. Saldaña, México, Universidad Nacional Autónoma de México y la Sociedad Mexicana de Historia de la Ciencia y la Tecnología: 369-384.

- López Austin, A. (1988), *The Human Body and Ideology: Concepts of the Ancient Nahuas*, Salt Lake City, University of Utah Press.
- (1994), *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (2008), "Los mexicas ante el cosmos", *Arqueología Mexicana*, XVI(91): 24-35.
- Lozano, P. (1941[1733]), *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualambá*, Tucumán, Departamento de Investigaciones Regionales, Universidad Nacional de Tucumán.
- Luciaioli, C. P. (2005), *Los grupos abipones hacia mediados del siglo XVIII*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
- Lugones, L. (1999 [1929-1937]), *Romances del Río Seco*, Buenos Aires, Ediciones Pasco.
- Luque Durán, J. d. D. (2001), *Aspectos universales y particulares de las lenguas del mundo*, Granada Lingvistica.
- Maeder, E. (1991), La segunda evangelización del Chaco. Las misiones franciscanas de Propaganda Fide (1854-1900), *Separata de investigaciones y ensayos*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, Nº 41: 227-247.
- Magaña, E. (1988), *Orión y la mujer Pléyades. Simbolismo astronómico de los indios Kaliña de Surinam.*, Amsterdam, Cedla Latin American Studies (LAS 44)
- (1989), "Nociones astronómicas y cosmológicas de los Trio de Surinam", *Scripta Ethnologica* (Suplementa 9. Astronomías Indígenas Americanas. Actas de la sesión etnoastronomía, Simposio Arqueo Astronomía y Etnoastronomía en las Américas, 46º Congreso Internacional de Americanistas): 209-245.
- Martínez-Crovetto, R. (1967), "Contribución al estudio de la cerámica actual de los indios mocovíes del Chaco (República Argentina). 1: 1-7. ." *Etnobiológica, Facultad de Agronomía y Veterinaria, Corrientes, UNNE*(1): 1-7.
- (1968a), Estado actual de las tribus mocovíes del Chaco (República Argentina), *Etnobiológica, Corrientes, Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Agronomía y Veterinaria*, Nº 7: 1-23.
- (1968b), Viejos juegos de los indios mocovíes, *Etnobiológica, Corrientes*, Nº 2: 1-31.
- (1995), *Zoonimia y Etnozoología de los Pilagá, Toba, Mocoví, Mataco y Vilela*, Argentina, Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Martínez, A. T. (2007), *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica. Del estructuralismo genético a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Ediciones Manantial.
- Martínez Martín, C. (1989), "La Gobernación del Tucumán en la época española: aspectos geo-históricos", *Quinto Centenario*: 107-132.
- Martínez Sarasola, C. (1992), *Nuestros paisanos los indios. Vida, historia y destino de las comunidades indígenas en la Argentina*, Buenos Aires, Emecé Editores.
- (2004), "El círculo de la conciencia. Una introducción a la cosmovisión indígena americana", *El lenguaje de los dioses. Arte chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*, A. M. Llamazares y C. Martínez Sarasola, Buenos Aires, Editorial Biblos: 21-65.
- Mauss, M. (1979 [1905]), "Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales", *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos.
- Medina, A. (2000), *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, México, UNAM.
- Merleau-Ponty, M. (1963), *The Structure of Behavior*, Boston, Beacon Press.
- Messineo, C. y P. G. Wright (1989), "Tiempo y espacio en las categorías verbales del toba y del castellano. Consideraciones para una enseñanza bilingüe", *Suplemento*

- Antropológico, Revista del Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, Asunción, XXIV(1): 143-179.*
- Messineo, M. C. (2003), "Estudio del toba hablado" en la provincia del Chaco (Argentina). Aspectos gramaticales y discursivos (versión revisada)", Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Métraux, A. (1948), "Ethnography of the Chaco", *Handbook of South American Indians*, New York, Cooper Square Publishers Inc., Vol. 1, The Marginal tribes. Part. 2 Indians of the Gran Chaco: 197-380.
- Miller, E. S. (1970), "The Christian Missionary, Agent of Secularization", *Anthropological Quarterly*, 43(1): 14-22.
- (1971), "The Argentine Toba Evangelical Religious Service", *Ethnology*, 10(2): 149-159.
- (1975), "Shamans, Power Symbols, and Change in Argentine Toba Culture", *American Ethnologist*, 2(3): 477-496.
- (1979), *Los tobos argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*, México, Siglo XXI Editores.
- Morello, J. y J. Adamoli (1974), Las grandes unidades de vegetación y ambiente del Chaco argentino. Segunda parte: Vegetación y ambiente de la provincia del Chaco, *La Vegetación de la República Argentina. Serie Fitogeográfica n° 13*, Buenos Aires, Secretaría de Estado de Agricultura y Ganadería de la Nación, Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria, Centro de Investigaciones de recursos naturales: 1-93.
- Murray, W. B. (2001 [2000]), "The Contributions of the Etnosciences to Archaeoastronomical Research", *Archaeoastronomy: The Journal of Astronomy in Culture*, 15: 112-120.
- Nacuzzi, L. R. (1991), La cuestión del nomadismo entre los tehuelches, *Memoria Americana I*, Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA: 103-134.
- (2006), "Tratados de paz, grupos étnicos y territorios en disputa a fines del siglo XVIII", *Investigaciones Sociales*, Año X(17): 435-456.
- Nates Cruz, B. (2000), *De lo bravo a lo manso. Territorio y sociedad en los Andes (Macizo colombiano)*, Quito, Ecuador, Abya-Yala.
- Nesis, F. S. (2005), *Los grupos Mocoví en el siglo XVIII*, Argentina, Sociedad Argentina de Antropología.
- Netz, R. y W. Noel (2007), *El código de Arquímedes*, Emecé Editores.
- Normando Cruz, E. (2007), "Notas para el estudio de las rebeliones indígenas a fines del período colonial en la frontera tucumana del Chaco (1781)", *Anuario de Estudios Americanos*, 64(2): 271-286.
- Ong, W. J. (1996), *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Otto, R. (2008[1936]), *Lo sagrado*, Buenos Aires, Claridad.
- Pacheco de Oliveira, J. (1998), "Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais", *Mana*, 4(1): 47-77.
- (2002), "Ação indigenista e utopia milenarista. As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna", *Pacificando o Branco. Cosmologias do contacto no Norte-amazonico*, B. Albert y A. R. Ramos, Sao Paulo, Editora UNESP, Imprensa Oficial do estado, IRD: 277-309.
- Palma, H. A. (2004), *Metáforas en la evolución de las ciencias*, Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones.
- Panikkar, R. (2005), *De la mística. Experiencia plena de la vida*, Barcelona, Herder.

- Panofsky, E. (1962), *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*, New York, Harper Torchbooks.
- (1967), *Architecture gothique et pensée scolastique* (traducción y prefacio de P. Bourdieu), París, Minuit.
- Parodi, P. (1991), Arqueoastronomía en Tiwanaku (ponencia oral), *XXI reunión de la Unión Astronómica Internacional*, Bs. As., Argentina.
- Paucke, F. (1942-44[1749-1767]), *Hacia allá y para acá (una estada entre los indios mocovíes)*, Tucumán, Universidad de Tucumán.
- Peñalva, C. (2003), "El culto a la Virgen Morena", *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*, R. Dri, Buenos Aires, Biblos: 53-77.
- Pérez Jiménez, A. (2000), "Introducción general", *Hesíodo. Obras y fragmentos*, Madrid, Gredos: IX-XXXVII.
- Poderti, A. E., Ed. (1995), *Textos del Tucumán Colonial*, Salta, Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta.
- Presas, J. A. (1974), *Nuestra Señora en Luján y Sumampa. Estudio crítico-histórico 1630 -1730*, Buenos Aires, Ed. Autores Asociados Morón.
- RAE (2003), *Diccionario de la lengua Española*, Buenos Aires, Espasa Calpe.
- Raffestin, C. (1979), *Pour une géographie du pouvoir*, París, Librairies Techniques (LITEC).
- Ranta, M. (2004), Implied World Views in Pictures: Reflections from a Cognitive Psychological and Anthropological Point of View, *XVIIth International Congress of Aesthetics, "Changes in Aesthetics"*, Rio de Janeiro.
- Reca, M. y J. Braunstein (1987), "La colección de figuras de hilo de Roberto Lehmann-Nitsche", *Estudios de la división etnografía*, Año 2(nº 2, Diciembre): 3-41.
- Redfield, R. (1941), *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago, Illinois, The University of Chicago Press.
- (1952), "The Primitive World View", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*(96): 30-36.
- (1953), *The Primitive World and Its Transformations*, Ithaca, New York, Cornell University Press, Cornell Paperbacks.
- (1967), *The Little Community/Peasant Society and Culture*, Chicago, Illinois, The University of Chicago Press, Phoenix Books.
- Ricoeur, P. (1969), *Le conflict des interprétations. Essais d'herméneutique*, París, Éditions du Seuil.
- (1970), *Freud and Philosophy: an Essay on Interpretation*, New Haven, Yale University Press.
- (1982[1960]), "El simbolismo del mal", *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus.
- (2001), "La imaginación en el discurso y la acción", *Del Texto a la Acción*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica: 197-218.
- Ries, J., Ed. (1995), *Tratado de antropología de los sagrado [1]. Los orígenes del homo religiosus*, Valladolid, Editorial Trotta.
- Robinson, M. (2007), "Ardua et Astra: On the Calculation of the Dates of the Rising and Setting of Stars", *Classical Philology* (Aceptado para su publicación en Junio de 2007).
- Rodríguez Mir, J. (2007), "Chaco argentino como región fronteriza. Límites territoriales, guerras y resistencia indígena (1865-1935)", *Hispania Nova. Revista de Historia Contemporánea*, Separata Nº 7: 1-12.
- Rodríguez Mir, J. y J. Braunstein (1994), "Sedentarización y etnicidad: El caso de los maticos en Las Lomitas (Argentina)", *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, XXI: 263-270.

- Roe, P. G. (1982), *The Cosmic Zygote. Cosmology in the Amazon Basin*, New Jersey, Rutgers University Press.
- Rojas Mayer, E., S. D. Maldonado y M. S. Alonso de Rúffolo (2001), "VI. Argentina. f) Tucumán: Siglos XVI-XVIII", *Documentos para la historia lingüística de Hispanoamérica. Siglos XVI a XVIII (CD 3)*, E. Rojas Mayer, Argentina, Proyecto Estudio del Discurso a través de la Historia en la Argentina, III.
- Ruggles, C. (1981), "A critical examination of the megalithic lunar observatories", *Astronomy and society in Britain during the period 4000-1500 BC*, C. Ruggles y A. W. R. Whittle, Oxford, BAR International Series 88: 153-209.
- (1984a), *Megalithic astronomy: a new archaeological and statistical study of 300 Western Scottish sites*, British Archaeological Reports, British Series 123, Oxford.
- (1984b), "Megalithic astronomy: the last five years", *Vistas in Astronomy*(27): 231-289.
- (1994), "The meeting of the methodological worlds? Towards the integration of different discipline-based approaches to the study of cultural astronomy", *Time and Astronomy at the Meeting of Two Worlds*, S. Iwaniszewski, A. Le Beauf, A. Wiercinski y M. S. Ziolkowski, Warsaw: 497-515.
- (2001[2000]), "The general and the specific: dealing with cultural diversity", *Archaeoastronomy: The Journal of Astronomy in Culture*, 15: 151-177.
- Ruggles, C. y N. Saunders, Eds. (1993), *Astronomies and Cultures*, Niwot, Colorado, University Press of Colorado.
- Ruiz Moras, E. (1994), "Mito, cosmos y experiencia del mundo entre los toba taksek del Chaco central", *Propuestas para una antropología argentina. III*, C. E. Berbeglia, Buenos Aires, Editorial Biblos: 225-245.
- (2000), "El rumor de los astros: una aproximación a la etnoastronomía toba taksek (Chaco Central)", *III Congreso Argentino de Americanistas, 1999*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Americanistas, Tomo II: 263-289.
- (2001), "Ecosofía, etnohistoria y cosmología entre los toba taksek del Chaco central", *Scripta Ethnologica*, XXIII: 201-229.
- Sahlins, M. (1988), *Islas de Historia. La muerte del Capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona, Gedisa Editorial.
- (1990), "Cosmologías del Capitalismo: El sector trans-Pacífico del "Sistema Mundial"", *Cuadernos de Antropología Social*, 2(2): 95-107.
- (2006), *Cultura y razón práctica*, Barcelona, Gedisa editorial.
- Sánchez de Muniáin, J. M. (1945), *Estética del paisaje al natural*, Madrid, Publicaciones Arbor.
- Sapir, E. (1931), "Conceptual Categories in Primitive Languages", *Science*(74): 207-214.
- Sbardella, C. R. y J. Braunstein (1991), "Yunká: las dos caras de la tragedia", *Hacia una carta étnica del Gran Chaco*, II(Informe de avance 1990/91): 107-131.
- Schwartz, S. B. y F. Salomon (2000), "New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era)", *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas. South America*, S. B. Schwartz y F. Salomon, Cambridge University Press, III. Part 2: 443-501.
- Searle, J. (1991), "Metaphor", *Pragmatics*, S. Davis, New York, Oxford University Press.
- Siffredi, A. (1976/80), "Mito y cosmovisión en los mataco del Chaco argentino", *Runa*, 13: 153-195.

- (1985), Niveles semánticos de la cosmovisión chorote, *On Lore (Separata)*, Los Angeles, California, USA, UCLA.
- Spicer, E. H. (1961), "Types of Contact and Processes of Change", *Perspectives in American Indian Culture Change*, E. H. Spicer, Chicago, The University of Chicago Press: 517-544.
- Surrallés, A. y P. García Hierro, Eds. (2005), *The Land Within. Indigenous Territory and the Perception of Environment*, Copenhagen, International Work Group for Indigenous Affairs.
- Susnik, B. (1972), *Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y de su periferia. Enfoque etnológico*, Resistencia, Chaco, Instituto de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del NordEste.
- (1984-1985), *Los aborígenes del Paraguay VI. aproximación a las creencias de los indígenas*, Asunción, Museo Etnográfico "Andrés Barbero". Fundación La Piedad.
- Tamagno, L. (2001), *Nam qom hueta'a.Na Doqshi Lma'. Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad memoria y utopía*, Argentina, Ediciones Al Margen.
- (2003), "Identidades, saberes, memoria histórica y prácticas comunitarias. Indígenas tobas migrantes en la ciudad de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires, Argentina", *Campos*, 3: 165-182.
- Tarragó, G. (1986), Las misiones franciscanas santafesinas del siglo XIX y el proceso de sometimiento indígena, *Seminario de la especialidad de la Licenciatura en Historia con orientación en Antropología*, Rosario, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.
- Tax, S. (1941), "World View and Social Relations in Guatemala", *American Anthropologist, New Series*, 43(1): 27-42.
- Terán, B. (1994), Los señores de los animales en la cosmovisión toba. Donde la etnozoología y la mitología se encuentran, *Revista de la Escuela de Antropología*, Rosario, Facultad Humanidades y Artes, UNR, Vol. II.
- (1995a), Las tradiciones históricas de la etnia toba oriental, *Res Gesta*, Rosario, nº 33.
- (1995b), "Nombrar, Clasificar, Explicar. Interacciones de las Etnoclasificaciones y la Mitología", *Casa Tomada*(n.º 2): 18-25.
- (1996), "La lepra y la víbora de coral: una guerra de poderes en el cosmos mocoví", *Casa Tomada*, Num. 3-4: 52-57.
- (1998a), La división tripartita del cosmos entre los tobas orientales, *Revista de la Escuela de Antropología*, Rosario, Facultad de Humanidades y Artes, UNR, Vol. IV.
- (1998 -b), "El cambio del año y el tiempo cíclico en la cosmovisión Mocoví", *II Congreso Argentino de Americanistas, 1997*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Americanistas, Tomo I: 239-274.
- (Manuscrito inédito), Gentilicios endoétnicos y exoétnicos mocovíes.
- (s/f), "El hecho circunstancial como aporte a la comprensión de una cultura etnográfica", *Casa Tomada*: 42-49.
- Thompson, L. (1945), "Logico-Aesthetic Integration in Hopi Culture", *American Anthropologist, New Series*, 47(4).
- Tola, F. (2004), "'Je ne suis pas seul(ement) dans mon corps'. Corps et multiplicités chez les Toba (Qom) du Chaco Argentin", *Anthropologie Sociale et Ethnologie, L'École des Hautes Études en Sciences Sociales et Université de Buenos Aires*.
- (2007), "'Eu não estou só(mente) em meu corpo'. A pessoa e o corpo entre os Toba (Qom) do Chaco argentino", *Mana*, 13(2): 499-519.

- (2007-2008), "Constitución de la persona sexuada entre los tobas, Qom, del Chaco argentino", *Revista Pueblos y Fronteras Digital*. Universidad Autónoma de México, Diciembre-Mayo(4).
- (2008), "Constitución del cuerpo femenino entre los toba (qom) del este formoseño", *Mujeres Indígenas en Argentina. Cuerpo, Trabajo y Poder*, S. Hirsch, Buenos Aires, Biblos.
- Toledo Llancaqueo, V. (2005), *Políticas indígenas y derechos territoriales en América latina 1990- 2004. ¿Las Fronteras Indígenas de la Globalización?*, Pueblos Indígenas y Democracia en América Latina, Seminario Quito, Julio 2004, Quito, CLACSO, Bs. As.
- Tomasini, A. (1969-70), "Señores de los animales, constelaciones y espíritus en el bosque en el cosmos mataco-mataguayo", *Runa*, XII(partes 1-2): 427-443.
- (1987), Contribución para una historia de los mocoví del Chaco Austral, *Suplemento Antropológico*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica de Asunción, Vol. 22, N° 1: 29-45.
- Toyos, S. (2004), "Expediciones y Campañas al Desierto (1820-1917)", *Historia Militar Argentina - Revista del Suboficial*, N° 651(Separata).
- Trincherro, H. H. (1998), "Desiertos de identidad (Relaciones interétnicas y demandas territoriales en las fronteras de la nación)", *Papeles de Trabajo*, 7(Octubre 1998): 85-129.
- (2000), *Los dominios del demonio. Civilización y Barbarie en las fronteras de la nación*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Tuan, Y.-F. (2007), *Topofilia*, España, Melusina.
- Turner, T. (1988a), "Commentary: Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society", *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, J. D. Hill, Illinois, University of Illinois Press: 235-281.
- (1988b), "History, Myth, and Social Consciousness among the Kayapó of Central Brazil", *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, J. D. Hill, Illinois, University of Illinois Press: 195-213.
- Turner, V. W. (1975), "Symbolic Studies", *Annual Review of Anthropology*, 4: 145-161.
- (1980), *La Selva de los Símbolos*, Siglo XXI Editores.
- (1988c), *El proceso ritual. Estructura y antiestructura* Madrid, Taurus.
- Urton, G. (1981), *At the Crossroads of the Earth and the Sky: An Andean Cosmology*, Austin, Texas, University of Texas Press.
- (2005), "Constructions of the Ritual-Agricultural Calendar in Pacariqtambo, Peru", *Songs from the Sky. Indigenous Astronomical and Cosmological Traditions of the World*, V. D. Chamberlain, J. B. Carlson y M. J. Young, Leicester, Ocarina Books Ltd. & The Center for Archaeoastronomy: 180-192.
- Van Den Berg, H. (1989), "Cosmovisión y flaqueza humana", *La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la relación de los aymaras cristianos*, Ámsterdam, CEDLA: 118-145.
- Villar, D. (2004), "Uma abordagem crítica do conceito de 'etnicidade' na obra de Fredrik Barth", *Mana*, 10(1): 165-192.
- Vitar, B. (1991), "Las relaciones entre los indígenas y el mundo colonial en un espacio conflictivo: la frontera tucumano-chaqueña en el siglo XVIII", *Revista Española de Antropología Americana*(21): 243-278.
- Viveiros de Castro, E. (1978), "Alguns aspectos do pensamento yawalapíti (Alto Xingu): Classificações e transformações", *Boletim do Museu Nacional*, Nova serie(26).

- (1996), "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", *Mana*, 2(2): 115-144.
- (1998), "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism", *Journal of the Royal Anthropological Institute (N. S.)*, 4(3): 469-489.
- (2005), "Perspectivism and Multiculturalism in Indigenous America", *The Land Within. Indigenous Territory and the Perception of Environment*, A. Surrallés y P. García Hierro, Copenhagen, International Work Group for Indigenous Affairs: 36-74.
- Wallace, A. F. C. (1970), *Culture and Personality*, New York, Random House.
- Watchel, N. (1977), *The Vision of the Vanquished. The Spanish Conquest of Peru through Indian eyes*, Harvester Press.
- Weber, D. (1998), Borbones y Bárbaros. Centro y periferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos, *Anuario del IEHS*, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Tandil, 13: 147-171.
- Weiss, G. (1975), Campa Cosmology: The World of a Forest Tribe in South America, *Anthropological Papers*, New York, American Museum of Natural History, 52(5).
- Whitehead, N. (1992), "Tribes Make States and States Make Tribes. Warfare and the Creation of Colonial Tribes and States in Northeastern South America", *War in the Tribal Zone. Expanding Status and Indigenous Warfare*, B. Ferguson y N. L. Whitehead, School of American Research Press: 127-150.
- Wilbert, J. y K. Simmoneau (1975), *Folk Literature of Southamerican indians, Tobas vol. 1 y 2*, Los Angeles, California, UCLA Latinamerican Center Publications.
- (1988), *Folk Literature of the Mocovi Indians*, Latin American studies Los Angeles, University of California, Los Angeles UCLA.
- Wilde, G. y P. Schamber (2006), "Introducción: refundaciones etnológicas", *Simbolismo, ritual y performance*, G. Wilde y P. Schamber, Buenos Aires, Paradigma Indicial: 7-33.
- Wright, P. G. (1988), "Tradición y Aculturación en una organización socio-religiosa Toba contemporánea", *Cristianismo y Sociedad*(95): 71-87.
- (1990), "Enfermedad y Poder en la Iglesia Cuadrangular Toba", *Cristianismo y Sociedad*(105): 15-37.
- (1991), "Topónimos de la zona de Misión Tacaaglé", *Hacia una carta étnica del Gran Chaco*, II(Informe de avance 1990/91): 41-57.
- (1997), "'Being-in-the dream'. Postcolonial explorations in Toba Ontology", Department of Anthropology, Temple University.
- (2000), "Los símbolos de la historia", *III Congreso Argentino de Americanistas, 1999*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Americanistas, Tomo II: 385-434.
- (2002), "L' 'Evangélio': pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin", *Social Compass*, 49(1): 43-66.
- (2003a), "Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino", *Horizontes Antropológicos, Porto Alegre*, 9(19): 137-152.
- (2003b), "'Ser Católico y Ser Evangélio.' Tiempo, historia y existencia en la religión toba", *Anthropológicas*, 13(2): 61-81.
- (2003c), "Toba Religiosity: code-switching, creolization or continuum?" J.-Å. Alvarsson y R. L. Segato: 253-263.
- (2005), "Cosmografías", *Etnografías Contemporáneas*, 1: 173-210.
- (2008), *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*, Buenos Aires, Biblos.

- Wright, P. G. y C. Ceriani Cernadas (2007), "Cosmological Bridges: Suspicion and Recollection in the Realities of Myth", *The International Eliade*, B. Rennie, New York, State University of New York Press: 23-33.
- Wrobel, A. (1997), "Historia de la pastoral polaca en Argentina 1897 - 1997", Pontificia Facultad de Teología,
- Zapata Gollán, A. (1945), "Nomenclatura mocobí de animales y plantas", *Boletín del Departamento de Estudios Etnográficos y Coloniales*(1): 51-62.
- (1947), "Vocabulario mocobi relacionado con el caballo y la equitación", *Boletín del Departamento de estudios Etnográficos y Coloniales*, Año II(2): 155-166.
- (1948), "Vocabulario mocobí relacionado con el cuerpo humano y su fisiología", *Boletín del Departamento de estudios Etnográficos y Coloniales*, Año III(Nº 3 Diciembre): 15-23.
- Zuidema, R. T. (1962), "The Ceque System of Cuzco; The Social Organization of the Capital of the Inca", Tesis Doctoral, University of Leiden.
- (1999), *Pilgrimage and Ritual Movements in Cuzco and the Inca Empire*, International Workshop on the Cosmology and Complexity of Pilgrimage, New Delhi, Indira Gandhi National Centre for the Arts.