

EL EVANGELIO DESDE EL CUERPO. UNA APROXIMACIÓN A LA EXPERIENCIA DEL MUNDO DE LO MOQOIT DEL CHACO AUSTRAL

Agustina ALTMAN¹

Resumen

El presente trabajo se propone hacer una aproximación a la experiencia corporizada del mundo para los *moqoit evangelios* del Chaco Austral. Para ello, indagaremos en tres eventos que moldean el cosmos *moqoit*: los estados de salud / enfermedad, los sueños y los viajes desde y hacia el espacio celeste. Con el objetivo de llevar esto a cabo analizaremos testimonios de conversión al *evangelio*, sueños y relatos –recogidos durante nuestro trabajo de campo que comenzó en 2009- en donde encuentro con entidades poderosas ocupan un rol central. Nos aproximaremos a estas cuestiones a partir de la fenomenología cultural de Thomas Csordas y la antropología de las emociones.

Palabras clave: evangelio; *moqoit*; embodiment; no-humanos; Chaco.

Abstract

The aim of this article is to make an approach to the embodied experience of the world for the evangelio Moqoit people of the Southern Chaco. To do this, we will investigate three events that shape the moqoit cosmos: states of health / disease, dreams and trips to and from celestial space. In order to carry this out, we will analyze testimonies of conversion to the evangelio, dreams and experiences -collected during our fieldwork that started in 2009- where the encounter with powerful entities play a key role. We will approach these questions from the cultural phenomenology of Thomas Csordas and the anthropology of emotions.

Key words: evangelio; moqoit; embodiment; non-humans; Chaco.

¹ Universidad de Buenos Aires.

Altman Agustina (2020). El evangelio desde el cuerpo. Una aproximación a la experiencia del mundo de lo Moqoit del Chaco austral. Cuadernos de Antropología, N° 23: 13-38. Enero-Junio. ISSN: 0328-9478 (impreso). ISSN: 2314-2383 (digital).

Introducción

El presente trabajo se propone hacer una aproximación a la experiencia corporizada del mundo para los *moqoit evangelios* del Chaco Austral. Para llevar a cabo estas cuestiones utilizaremos material etnográfico propio recopilado durante nuestro trabajo de campo que comenzamos en el año 2009 –y continúa en la actualidad– entre aborígenes *moqoit* del suroeste de la provincia del Chaco. Nos hemos centrado especialmente en una comunidad conocida como “Las Tolderías debido a su relevancia histórica y simbólica fundamental ya que es el asentamiento poblacional *moqoit* más antiguo dentro de la Provincia del Chaco.

La metodología implementada tomó en cuenta las técnicas tradicionales de la etnografía, basadas en la observación participante de la vida social, la co-residencia y los intercambios comunicativos con nuestros interlocutores. A lo largo de estos años también realizamos un exhaustivo trabajo de archivo.

A continuación, desarrollaremos brevemente quiénes son los *moqoit* y luego nos adentraremos en el análisis de tres eventos que moldean el cosmos *moqoit*: los estados de salud / enfermedad, los sueños y los viajes desde y hacia el espacio celeste. Con el objetivo de llevar esto a cabo analizaremos testimonios de conversión al *evangelio*, sueños y relatos en donde encuentro con entidades poderosas ocupan un rol central.

Los moqoit

Los *moqoit* habitan la zona sur de la región chaqueña, en la República Argentina². Pertenecen al grupo lingüístico guaycurú junto con los *gom*, *abipón*, *pilagá*, *caduveo* y *mbayá*. Tradicionalmente eran grupos cazadores-recolectores que se organizaban en bandas nómades exógamas, generalmente bilaterales y uxorilocales (Braunstein, 1983). Durante la colonia este grupo se vio obligado a desplazarse hacia el sur y al este: Santa Fe y Corrientes, zonas originariamente no *mocoví* (Susnik, 1972). En ese mismo período se produjo una profundización del proceso de

² Actualmente el número de *mocoví* asciende a 18.000 personas en todo el país (INDEC, 2015). Debido a las complejidades asociadas a la autoadscripción a grupos minoritarios frecuentemente estigmatizados en contextos dominados por la burocracia estatal, como lo son los censos nacionales, creemos que la población *moqoit* está subrepresentada en los datos del INDEC.

evangelización católica ya que los jesuitas lograron instalar una serie de misiones y continuaron sus labores hasta su expulsión en 1767. Como señala López (2009) 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 *moqoit* a zonas del sur de la actual provincia del Chaco. Con el transcurso del tiempo y de manera progresiva, los *moqoit* se fueron estableciendo en comunidades sedentarias y, estacionalmente, comenzaron a trabajar en las cosechas y realizar labores temporales en establecimientos agrícolas y obrajes. El origen de la comunidad en la cual se realizó el trabajo de campo podemos situarlo en 1917, cuando un grupo de *moqoit* liderados por el Cacique General Pedro José Nolasco Mendoza y luego por su hijo Cacique Catán, salieron de Santa Fe para conformar, hacia 1924, lo que hoy se conoce como “Las Tolderías” o “Colonia Cacique Catán”. Esta comunidad se encuentra a unos 22km de la ciudad de Charata (Chaco). El hecho de que muchas veces la colonia sea identificada como “Cacique Catán” se debe a que éste es reconocido como el último de los grandes caciques *moqoit* (Altman, 2017).

Actualmente, la comunidad “Cacique Catán” está formada por dos comunidades: Santa Rosa -cuya población es mayoritariamente católica- y San Lorenzo, esta última es un desprendimiento de la primera. La creación de San Lorenzo está vinculada con la muerte del Cacique Catán en 1974, líder aglutinante de la comunidad, y la conversión de varios grupos de familias al *evangelio*.

El evangelio

Como parte de la apertura del Estado liberal y gracias a políticas que propiciaban una mayor tolerancia religiosa, durante la primera mitad del siglo XX varias denominaciones evangélicas llegaron al Chaco argentino (Ceriani Cernadas, 2017). Su interacción con los aborígenes de la región entre 1930 y 1940 dio origen a una reapropiación del cristianismo pentecostal que se denomina genéricamente *evangelio*³ (Ceriani Cernadas y

³ Para los *moqoit*, el evangelio se ha constituido un proyecto de modernidad localmente construido en el contexto de toda una serie de alternativas moqoit para pensar los modos de ser aborígen en el mundo contemporáneo. Otras experiencias contemporáneas como “la política”, “la salud”, y la “cultura” también son sumamente importantes para este grupo aborígen. Nuestra investigación se centra en el *evangelio* ya que lo consideramos el más relevante por

Citro, 2005; Miller, 1979; Wright, 2008). Los primeros contactos de los *moqoit* con el *evangelio* se dieron en las comunidades del Chaco, y cobraron importancia durante los años '60, a través de los vínculos de algunos *moqoit* con diversas comunidades *gom* y su participación en *cultos* y otros eventos organizados por sus iglesias. Las visitas relámpago de misioneros *gom* a las comunidades *moqoit* reforzaron dichas experiencias e impulsaron un proceso de conversión que siguió las líneas de parentesco (Altman, 2017).

Esta creación cultural que surgió de la interacción entre elementos del cristianismo evangélico -especialmente pentecostal- y del shamanismo tradicional ha tenido un papel clave en las resignificaciones de la cosmovisión y las modificaciones de pautas morales de los *moqoit*. (Ceriani Cernadas, 2008: 1). Además, configuró dentro del ámbito de las iglesias un espacio de encuentro entre dos *habitus* distintos (Bourdieu, 1971). Por un lado, un *habitus moqoit* modelado por un proceso de larga duración que incluye, entre otros hitos destacados, las interacciones en el seno del sistema interétnico en el que estaban inscriptas las bandas que hoy denominamos *moqoit* antes de la llegada de los europeos (Braunstein, 1983); el impacto de la presencia colonial⁴ en su modo de vida -incluyendo el proceso de misionalización católica- y el proceso de sedentarización forzada producto de la incorporación de este grupo étnico al Estado Nacional (Citro, 2006; López, 2009; Lucaioli y Nacuzzi, 2010). Por el otro lado, un *habitus* protestante-pentecostal modelado por las trayectorias sociales de los misioneros que en su mayoría provenían del mundo anglosajón, quienes habían formado parte de los avivamientos⁵ producto

varias razones. En primer lugar, por la cantidad de *moqoit* contemporáneos para los que el *evangelio* es central en su experiencia vital. Por otra parte, porque este rol central no es algo reciente, sino que lleva ya largas décadas. Además, porque el *evangelio* ha tenido un rol clave en las reconfiguraciones de las dinámicas sociales y simbólicas de las comunidades *moqoit* y de otros grupos aborígenes chaqueños. Por último, debido al importante grado de autonomía que les permite respecto a otras instituciones no aborígenes. Esto ha sido explorado en profundidad en nuestra tesis doctoral (Altman, 2017).

⁴ Durante el período colonial los *moqoit* tuvieron frecuentes interacciones tanto con criollos como con españoles, participando de complejas redes de intercambios violentos y pacíficos. Durante ese mismo período fueron misionados por los jesuitas a lo que luego reemplazarían mercedarios y franciscanos.

⁵ Avivamientos es una categoría nativa que hace referencia a complejos procesos de renovación religiosa ligados a experiencias extáticas, incremento de la actividad misionera, reforzamiento de liderazgos carismáticos, etc.

del Segundo Gran Despertar, y que consideraban a la misión como constitutiva de la vida de la iglesia, y entendían al catolicismo como un paganismo y le otorgaban un rol central a la experiencia personal de encuentro con Dios. La convergencia de estos complejos entramados que entendemos como “encuentro de habitus” (Altman, 2017) puede observarse en la estructura burocrática de las iglesias, las cuales responden al modelo del “mundo blanco”. Mientras que por otro lado, las divisiones que permiten el carácter congregacional de las mismas se articularon con los mecanismos de construcción de alianzas y liderazgos basados en relaciones de parentesco (López, 2009). Por otra parte, es durante las performances de los cultos donde se expresan, más marcadamente, la persistencia de rasgos shamánicos y de otros rituales pre-evangélicos (Ceriani Cernadas y Citro, 2005).

Algo similar podemos observar respecto a las formas de construcción mítica del pasado y de legitimación que los *moqoit* despliegan en el contexto del *evangelio*. La propuesta teórica de Sahlins (1988), nos posibilita pensar las diferentes manifestaciones del cristianismo que abren y cierran “ventanas” al horizonte Shamánico (López, 2009: 61). En este sentido, si bien el *evangelio* clausuró ciertos espacios del catolicismo *moqoit*, abrió otros nuevos. Por ejemplo, es durante las performances de los *cultos* donde se expresan, más marcadamente, la persistencia de rasgos chamánicos y la resignificación de las categorías y prácticas evangélico-pentecostales (Ceriani Cernadas y Citro, 2005).

Los *cultos* son importantes espacios de socialización y constituyen una experiencia religiosa central. Tienen una duración variable -de unas tres a cuatro horas- y consisten en la alternancia entre cantos, plegarias al unísono, prédicas, testimonios de los *creyentes* y pastores, lecturas de textos bíblicos, danza y curación. En ocasiones, se suman al culto ceremonias conmemorativas como aniversarios de iglesias y ritos de pasaje como bautismos, cumpleaños de quince (Miller, 1979). El énfasis en el canto y las alabanzas se debe a que éstos son un medio privilegiado para la experimentación del *gozo* (*netoonaxac*). Allí este se articula con una experiencia extática amplia que incluye aspectos del universo shamánico previo al influjo evangelizador. Estas experiencias extáticas y la comunicación directa y personal con lo sobrenatural presentan importantes puntos de contacto entre la experiencia shamánica y el pentecostalismo (Miller, 1979). Lo mismo sucede con la obtención de

“dones carismáticos” del Espíritu Santo lo cual se asocia con “las relaciones con los *poderosos*⁶ y el establecimiento de pactos con ellos para obtener ‘poder’ en contextos shamánicos” (López, 2009: 176).

Los testimonios de conversión⁷, ocupan un lugar destacado en los cultos evangélicos. Los asistentes relatan su testimonio personal en complejas performances que son parte fundamental del proceso de socialización en el *evangelio*. Mediante ellas, el *culto* familiariza a los conversos con esquemas de construcción de la propia experiencia vital, de la propia historia de vida. De este modo comienzan el proceso de adquisición de un lenguaje religioso específico que con el transcurso del tiempo les permite elaborar su propio testimonio. Debido a esto es que encontraremos una estructura y contenidos similares en los relatos de los fieles (Citro, 2000; Harding, 1987).

Los testimonios de conversión al *evangelio* que hemos recogido durante nuestro trabajo de campo entre los *moqoit* parecerían dar cuenta de un “territorio temporal” de carácter poroso, flexible y marcado por hitos. Como señala López (2009: 186-187) “la noción elemental en la estructuración de la experiencia mocoví parece ser el ‘evento’ o acontecimiento, particularmente aquellos eventos que son encuentros con un ‘otro’ pleno de poder”. Estos encuentros y las relaciones que surgen a partir de los mismos son los que “dan textura al espacio-tiempo local” (López, 2009: 187). Creemos que los relatos *moqoit* sobre los procesos de conversión están estructurados por la noción de “camino” (*nayic* en *moqoit la'qaatqa*). Como señala López (2009), este término no sólo describe las sendas que se internan en el monte, sino que también es un modo de organizar la experiencia vital y el pensamiento en su conjunto.

Siguiendo los planteos de López (2009, 2013) sobre este concepto entre los *moqoit*, podemos decir que el “camino” es un término que en primera instancia hace referencia a un marco geográfico, el de las sendas

⁶Para los *moqoit* el mundo “está gobernado por diversas entidades a las que en castellano suelen dar el nombre de *poderosos*” (López, 2009: 199). También se comportan como *dueños* de regiones, ámbitos o especies a los que protegen y sobre los que pueden conceder su acceso o denegarlo.

⁷ Esta categoría es propia de los *creyentes moqoit* y constituye un género discursivo y performático propio de los *moqoit* pertenecientes al *evangelio* que tiene raíces en géneros discursivos *moqoit* preexistentes como el *consejo* y en géneros propios de la experiencia en las iglesias madre de los misioneros no aborígenes (Wright, 1990; Messineo, 2008).

del monte que los *moqoit* recorren para ir de un lugar a otro. Desplazarse por estos caminos o sendas es partir del conjunto del patio y las casas que constituye el espacio de lo humano, lo conocido, lo cercano, lo familiar, para internarse en el monte, que es concebido, por oposición, como el espacio de lo no-humano, lo extraño, lo peligroso⁸. De este modo, la senda se constituye así en el nexo de unión entre el espacio *arisco* y el *manso*. Su recorrido es por tanto un *amansamiento* del territorio.

López (2009, 2013) señala, que si bien estos desplazamientos podrían parecer meramente geométricos, en realidad, implican un mapeo del espacio social, tensionado por las relaciones entre humanos y no-humanos. En este sentido, transitar una senda o un camino no es solamente ir de un lugar a otro sino que también supone recorrer un cosmos texturado por las sociedades que lo habitan. Este mapeo de las relaciones sociales es, como indica López (2013: 105), una verdadera “topología del poder”⁹. El mismo resulta un concepto particularmente fecundo a la hora de explorar los caminos como trayectorias sociales en un universo socializado cuya topología es una expresión directa del espacio social en el sentido de Bourdieu (1997). Los caminos poseen una “geometría” que excede sus características físicas ya que están modeladas por la presencia de diversos agentes, sus relaciones, sus posiciones en el espacio social y la distribución de variados tipos de capital (López, 2009: 341, 2013: 106). Sentir las texturas de este territorio es percibir las tensiones entre estos elementos. Y relacionarse con los diversos agentes que lo habitan es poner la propia subjetividad y el cuerpo en juego.

Los recorridos individuales por diversos caminos, es decir las *andanzas* (*ñemaxasoxoq*), están jalonados por momentos claves que son muchas veces crisis vitales o *encuentros* con poderes mayores que el propio, e implican la posibilidad del establecimiento de *pactos*. Esta manera de tender un puente con el mundo no-humano implica por una parte un

⁸ El análisis de López del término *nayic* entre los *moqoit* se inspira en el abordaje de Dasso (1999) del término *nayib* entre los wichí (grupo aborígen chaqueño que, si bien no pertenece a la familia lingüística guaycurú, presenta numerosos vínculos de diverso tipo con muchos grupos de dicha familia lingüística). Tanto entre los *moqoit* como entre los wichí, el término *nayic* o *nayib* se aplica también para describir la Vía Láctea.

⁹ Este concepto desarrolla el uso de Wright (2008: 150-151, 171) de la noción de topología para el cosmos qom.

reconocimiento de la asimetría de la relación entre *poderosos*¹⁰ y humanos. Pero simultáneamente supone que los humanos que *pactan* tienen el suficiente poder como para poder llevar adelante dicho acuerdo.

En la pertenencia al *evangelio* para los *moqoit*, cuerpos, acciones y emociones tienen un rol central. No se trata tanto de adherir intelectualmente a un conjunto de dogmas o ideas sobre el cosmos, sino esencialmente de establecer un vínculo específico con seres potentes (por ejemplo, el Espíritu Santo) y con otros seres humanos. Eso implica tener determinado tipo de conductas (no beber alcohol, no pelear, no fumar, no ir a bailes), participar de cierto tipo de actividades (por ejemplo, asistir a los cultos) y por supuesto evitar otras actividades y acciones. Además, involucra una muy específica gama de emociones y actitudes corporales. En el *evangelio*, la experiencia del *gozo*, los estados de salud / enfermedad, los sueños y los viajes al ámbito celeste nos permiten ver la interrelación entre la persona y el mundo, el cual está habitado por humanos y no-humanos en un mismo *continuum*. Estas experiencias de encuentro con lo “potente” permiten una liberación de las emociones y la gestualidad. Como veremos en los siguientes apartados, si bien se trata de experiencias que residen en el individuo, estas se modelan fuertemente en la experiencia colectiva.

Todas estas características hacen especialmente fecundo abordar el evangelio *moqoit* a partir de una antropología de y desde el cuerpo.

La perspectiva del *embodiment*

Con el objetivo de estudiar el *self*¹¹ y la cultura, Csordas (1990, 1997) desarrolla el paradigma del *embodiment* (encarnación, corporalidad

¹⁰ Para los guaycurú el mundo está gobernado por diversas entidades no-humanas que en castellano suelen llamarse poderosos. Estos seres se comportan como “dueños” de regiones, ámbitos o especies a los que protegen y sobre los que pueden conceder su acceso o denegarlo. Los poderosos son pensados como seres excesivos y peligrosos que pueden tener múltiples “regímenes corporales” (Tola, 2004, 2009; López, 2013) como consecuencia de su superabundancia de potencia. Debido a que son considerados como los responsables de la abundancia y la fecundidad, son entidades con las que es imprescindible vincularse.

¹¹ Csordas define al *self* desde la fenomenología cultural. Para este autor, el *self* no es una substancia o una entidad, sino una capacidad indeterminada para orientarse en el mundo. El *self* ocurre como una conjunción de la experiencia corporal pre-

encarnada). El mismo parte del postulado metodológico de pensar al cuerpo no como un objeto que debe ser estudiado en relación a la cultura sino como sujeto de la cultura ya que el cuerpo es el fundante existencial de la misma. Para este autor, esto se debe a que la experiencia corporizada es el punto de partida para analizar a los sujetos en el mundo cultural.

Uno de los principales aportes del *embodiment* es que se propone colapsar las dualidades sujeto/objeto y práctica/estructura. Para ello, Csordas articula la noción de *pre-objetivo* de Maurice Merleau-Ponty vinculado al problema de la percepción, con la noción de *habitus* de Pierre Bourdieu en el marco de la teoría de la práctica (Bourdieu, 2007). A continuación, desarrollaremos brevemente estos postulados teóricos.

La propuesta teórica del ser-en-el-mundo de Merleau-Ponty ([1945] 1993) se propone captar la experiencia primera que se tiene del mundo, previa al pensar, la cual para el autor se consume a través del cuerpo. Para Merleau-Ponty la percepción no es una representación interna del mundo externo ya que ésta ocurre en el mundo y en la mente, es decir, es una experiencia encarnada. Este análisis existencial de Merleau-Ponty colapsa la dualidad sujeto / objeto al señalar que la percepción comienza en el cuerpo y sólo a través del pensamiento reflexivo termina en objetos. Por lo tanto, la percepción no es una operación intelectual sino que ésta ocurre en-el-mundo, es decir, tiene lugar en el cuerpo. Esto sitúa al cuerpo como el medio de comunicación y de relación con el mundo.

Para Merleau-Ponty el cuerpo está-en-el-mundo desde el comienzo y, por lo tanto, es el punto de partida de la percepción. Dicha instancia es denominada por el autor como *pre-objetiva* pero esto no significa que no esté atravesada por lo cultural. Para Merleau-Ponty, es una instancia pre-abstracta (Csordas, 1990). Partir de la realidad perceptual conduce a Merleau-Ponty a preguntarse cómo nuestros cuerpos llegan a ser objetivados mediante el proceso de la reflexión y el rol central que ocupan los otros en objetivarnos a nosotros (Csordas, 1997: 9). Aquí Csordas establece un puente con la teoría de la práctica de Bourdieu y la noción de *habitus*.

reflexiva, el mundo o el entorno culturalmente constituido y la especificidad situacional o *habitus* (Csordas, 1997:5).

La teoría de la práctica de Pierre Bourdieu desarrolla el concepto de *habitus* tomando como punto de partida las ideas de Mauss¹², Durkheim, Aristóteles y Santo Tomás entre otros (Bourdieu, 2007). El objetivo de este autor es problematizar la relación entre la praxis y dos modelos de acción: el modo de pensamiento objetivista -el cual parte de la idea de que las prácticas sociales están determinadas por la estructura social, por lo tanto los sujetos no tienen agencia- y el modo de pensamiento subjetivista -el cual parte del sentido vivido y no considera las regularidades-. Para este autor, ninguno de estos modelos capta el movimiento dialéctico del sentido práctico, es decir el conocimiento incorporado. Por ello Bourdieu propone la categoría de *habitus* como superación.

La teoría de la práctica de Pierre Bourdieu entiende al *habitus* como una subjetividad socializada (Bourdieu y Wacquant, 1995: 87). Producto de la historia, el *habitus* genera prácticas individuales y colectivas conforme a los esquemas [*schémes*] de percepción, pensamiento y acción engendrados por la historia y perdurables a través del tiempo (Bourdieu 2007: 95). Dichos principios van construyendo a cada sujeto, conformando una *hexis* corporal, es decir, maneras permanentes de hacer, de sentir y de pensar encarnadas en el cuerpo. De esta forma el cuerpo es socialmente informado y las divisiones sociales se interiorizan y tornan carne en el sujeto, dando lugar a principios de generación de modos de estar, percibir y actuar en el mundo (Bourdieu, 2007: 119-122). El proceso de adquisición no se asemeja a un esfuerzo consciente por reproducir un acto, palabra u objeto, ya que el cuerpo cree en lo que juega. En palabras del autor: “lo que se aprende por el cuerpo no es algo que se posee (...) sino algo que se es” (Bourdieu, 2007: 124-125).

Este es el punto central de la noción de *habitus* que le interesa a Csordas en relación al paradigma del *embodiment*. El *habitus* permite pensar que las disposiciones de comportamiento están colectivamente sincronizadas y armonizadas con los demás por medio del cuerpo. De este modo, el locus cultural del *habitus* es la conjunción entre las condiciones objetivas de la vida y la totalidad de aspiraciones y prácticas completamente compatibles con esas condiciones (Csordas, 1997: 10).

¹²Nos parece interesante destacar que para Csordas la propuesta teórica de Mauss anticipa el paradigma del *embodiment* como mediador de las dualidades anteriormente mencionadas (Csordas, 1997: 11).

A modo de cierre, Csordas establece un diálogo entre la propuesta de Merleau-Ponty y la de Bourdieu ya que ambos autores intentan colapsar las dualidades sujeto/objeto y práctica/estructura respectivamente. Para Csordas, el *embodiment* es la herramienta metodológica implícita en las nociones de *pre-objetivo* y *habitus*. De este modo, mientras los análisis de Bourdieu en torno al *habitus* le permiten a Csordas reflexionar sobre el cuerpo socialmente informado, es decir, maneras de sentir y de pensar encarnadas en el cuerpo; el análisis existencial de Merleau-Ponty le aporta elementos para comprender cómo esto tiene lugar en el cuerpo vivido.

En este punto nos parece relevante articular la dimensión emocional del estar-en-el-mundo ya que la existencia de los sujetos no es solamente material sino también afectiva.

Sentir-en-el-mundo

Nuestro punto de partida para pensar las emociones es que estas son experiencias corporizadas que involucran tanto un significado cultural como una sensación corporal. Con esto nos referimos a que si bien las emociones son subjetivamente sentidas e interpretadas, son individuos socializados –cuerpos humanos pensantes- los que sienten en contextos sociales específicos (Leavitt, 1996). Estas son experiencias apre(he)ndidas y expresadas en el cuerpo en interacciones sociales y a través de la mediación de sistemas verbales y no verbales (Leavitt, 1996). Como menciona Leavitt (1996) categorías como *habitus* y *hexis* corporal -maneras permanentes de sentir y de pensar encarnadas en el cuerpo- pueden sernos útiles para pensar las experiencias que involucran tanto significado como sensación.

Por otra parte, creemos que la mirada construccionista de Michelle Rosaldo (1984) puede sernos útil para pensar a las emociones como procesos que deben ser puestos en relación con los contextos culturales y las asociaciones que estas evocan. Consideramos que esta propuesta teórica nos permite evitar caer en el error etnocéntrico de pensar que las emociones son iguales para todos los sujetos y extrapolarlas a diferentes contextos socioculturales. Además, nos parece interesante incorporar el rol de la emoción en la agencia. Lyon y Barbalet (1994: 54) sostienen que la emoción guía y prepara al organismo para la acción social. Para estos autores, las emociones son centrales para comprender la praxis corporizada [*embodied praxis*]. Por otra parte, ambos autores proponen

incorporar una fenomenología de las emociones para incluir una dimensión sentimental de estar-en-el-mundo (Lyon y Barbalet, 1994: 60-61).

A continuación, nos adentrarnos en el análisis de testimonios de conversión al *evangelio*, sueños y experiencias vinculadas al espacio celeste relatos en donde las nociones de salud / enfermedad y encuentros con *poderosos* ocupan un rol central en la construcción *moqoit* del mundo. Ello nos permitirá volver sobre la categoría de *embodiment* y repensarla para el contexto *moqoit*.

Salud y enfermedad entre los moqoit

Como ha señalado Wright para el caso *gom* y al igual que sucede entre los *moqoit*, los relatos de *creyentes evangelios* sobre las enfermedades parecerían tomar como modelo de referencia los discursos shamánicos. Ambos aluden a una noción de persona conceptualizada como un devenir, poroso y múltiple que atraviesa distintos momentos de corporalidad durante el ciclo vital: nacimiento, enfermedad y muerte (Tola, 2004). Algo similar ocurre con la relación entre los hombres y su vínculo con lo poderoso. En el caso de los shamanes -o *pi'xonaq* en idioma mocoví- estos son individuos que recibieron poder de entidades no-humanas y las enfermedades son pensadas como la intromisión de un agente externo generado por otro shamán que busca *dañar*¹³. Para los evangélicos, el verdadero creyente posee el poder del Espíritu Santo y este se manifiesta en estados subjetivos como el *gozō*, hablar en lenguas o la gracia. Las enfermedades son conceptualizadas como una pérdida de las capacidades anímicas que pueden ser tanto resultado de un castigo divino por pecar o la experiencia corporizada del mal provocado por el demonio. La salud no es pensada como algo dado sino que requiere del vínculo con la potencia, por lo tanto para reestablecerla es necesario que se puedan restaurar las correctas relaciones con lo numinoso, y para ello es imprescindible reconocer al agente que causó dicho *daño*. Ello puede lograrse a través del

¹³ Daño es una categoría emic que hace referencia a una acción intencional cuyo objetivo es atacar (frecuentemente mediante un padecimiento físico o anímico) mediante diversas técnicas que pueden incluir el empleo de seres no-humanos, la manipulación de objetos personales, fluidos corporales, etc.

discernimiento de espíritus¹⁴, tal como aparece en este relato con el retorno al *evangelio* por parte de una mujer:

“[...] ella siguió en el evangelio, después quiso dejar por cosas que pasan vivo y quiso dejar a Dios y se enfermó muy mal, casi murió y en ese estado, en agonía, de muerte ya ahí le habló el Señor. Le dijo: “yo te devolveré la vida pero si vos me haces caso”, así le dijo esa voz, el mismo Espíritu Santo, el Espíritu de Dios le habló a ella. Dijo que: “sí, te voy a obedecer ahora”, “aunque tenés que pasar los momentos de desprecio, de calumnia, de todo, vos tenés que soportar porque yo te voy a devolver la vida” y le dijo que sí. Y se salvó”. (Fragmento de registro de campo, E.R., Las Tolderías, 2013).

El testimonio de otra creyente también puede sernos útil para observar estas cuestiones. Ella comenzó su testimonio diciéndonos que había conocido el *evangelio* por unos amigos del padre que vivían en la localidad de Dugrati, de donde ella es oriunda. Nos dijo que *“no era porque quise entrar sino por una enfermedad de un chico. Decían que sanaba [el evangelio] y sanó”*. Cuando ella estaba sola con su hijo éste enfermó, los doctores no lo podían sanar y los *curanderos* tampoco. Por eso, hizo una promesa con la virgen *“pero no pasó nada”*. Es interesante observar que ella vincula promesa y acción: suceda o no. Ella recuerda que los conocidos del padre la llevaron a la Iglesia Evangélica Unida de Dugrati y que *“con la oración sanó”*. A partir de eso ella se entregó el sábado siguiente y el domingo fue a orar y para el miércoles su hijo ya estaba bien. También atravesó una situación similar con el nacimiento de su hija y relató:

“Después otro milagro con mi hija, nació muerta. Las parteras evangélicas también oraban y ayudaban, todos pedían por ella. La envolvieron con un trapo antiguo, que no sea nuevo. La pusieron contra la pared y empezó a moverse, le pusieron salmuera en la boca”. (Fragmento de registro de campo, H.D., Las Tolderías, 2010).

Como podemos observar, su testimonio da cuenta de un peregrinaje en busca de efectividad. El recorrido que ella atraviesa por diferentes

¹⁴ La práctica del discernimiento de espíritus en el contexto moqoit ha sido explorado en trabajos previos (Altman, 2015).

fuentes de poder y el encuentro de la cura en el *evangelio* es lo que la impulsa a convertirse. Esto no es algo que solamente le sucede a ella, el testimonio de conversión de su hija apunta en la misma dirección: “*mi hija también es creyente*” ya que cuando su primer hijo nació “*estaba casi muerto y ella fue llorando y orando a Sáenz Peña. Estuvo en terapia, ella oraba y se salvó. Mandó mensaje a todas las iglesias y ahí agarró más fe. Ese es el milagro que ella vio*”.

Otra *creyente*, también nos dio un testimonio vinculado al padecimiento de una enfermedad y su curación. Era el caso de una señora que primero había sido católica pero que al reconciliarse y entrar al *evangelio* había dejado de estar triste por su abuela fallecida. Según su testimonio, la mujer “*se olvidó y salió del evangelio, tuvo dos hijos y con otro estaba enfermo, tenía patacabra*¹⁵ *y las curanderas decían que no era eso y cuando vio que el hijo estaba para abajo y ahí se reconcilió*”. Ella recuerda que la mujer “*fue a una curandera en Villa Ángela y le dijo que era patacabra, le dieron un té y se sanó y ella seguía en el evangelio*” (Fragmento de registro de campo, M.L., Las Tolderías, 2010). A lo largo de su relato podemos observar como confluyen distintos tipos de explicaciones sobre las enfermedades y su curación: la interpretación evangélica y la shamánica. Esta *moqoit* sugiere que la mujer “*se había olvidado*” del *evangelio* y que por eso el hijo había enfermado y que, gracias a las acciones rituales y técnicas terapéuticas de los shamanes, además de su vuelta al *evangelio*, había sido curado.

Otro testimonio de conversión que pudimos escuchar fue el de un varón *moqoit*. Su relato comenzó explicándonos que se había convertido hacia veintiocho años debido a un problema de salud de la mujer. Nos contó que era un día lluvioso y que mientras él trataba de conseguir algún transporte para traer a un médico, los pastores que se encontraban allí presentes (porque su esposa era evangélica) oraban por su mujer y le pedían a él que hiciera lo mismo. Sin embargo, él continuaba buscando algún vehículo hasta que “*sintió algo que no había sentido nunca en el pecho*”. Los pastores, nuevamente le pidieron que entrara a la casa, que orara, que se arrodillara y que pusiera la mano sobre el pecho de su mujer; a pesar de sus dudas lo hizo. Nos dijo que Dios lo llamó a él, que le “*entró algo en el corazón*”¹⁶ y que lloró mucho hasta que finalmente, su mujer que estaba

¹⁵ Según su explicación es “*una enfermedad de hueso. Seca a la persona, no lo curan ni los doctores ni los curanderos*”.

¹⁶ Para los *moqoit*, como otros grupos guaycurú, el corazón es “*uno de los núcleos vitales y existenciales de la persona*” (Wright, 2009: 61) ya que allí no solo se alojan

tirada en el piso se levantó. Al tiempo, participó de un juego de cartas pero al tener la “sensación de un fuego interno” las dejó y “a las dos semanas vino un colectivo lleno de gente” lo metieron dentro del agua y lo bautizaron (Fragmento de registro de campo, F.G., Las Tolderías, 2009).

Al igual que sucede con este testimonio, muchos *evangelios* al referirse al momento en el que empiezan a creer utilizan una serie de imágenes sensoriales que acompañan la experiencia de lo sobrenatural (Citro, 2000). Por ejemplo, aparecen frases tales como: “sintió algo que no había sentido nunca en el pecho”, “entró algo en el corazón” o “sensación de un fuego interno”. Creemos que esto se debe a que los sujetos durante los cultos desarrollan lo que Csordas denomina “modos somáticos de atención” [*somatic modes of attention*]¹⁷. Es decir, los *creyentes* no sólo son socializados en determinados discursos sino también en “*modos sensoriales distintivos de percepción corporal*” (Citro, 2000: 46) que a su vez los modelos discursivos refuerzan, dando lugar a una verdadera educación del sentimiento.

Si bien varias de las imágenes sensoriales citadas pueden vincularse con pasajes bíblicos, debemos tener en cuenta que éstas no son necesariamente exclusivas del ámbito cristiano ya que también remiten al universo de imágenes shamánicas. Con esto queremos decir que las imágenes que aparecen en los testimonios de conversión juegan ampliamente con la ambigüedad simbólica y su polisemia es una característica fundamental para la articulación de las experiencias y sistemas simbólicos evangélico y shamánico. Por ejemplo, López (2009: 202) ha relevado varios relatos en torno al vínculo entre los *poderosos* y el brillo, la luz, el fuego como manifestación visible del poder.

Otra *creyente* también nos contó un relato que parecía referir a un sueño, pero también a una experiencia de muerte:

“cuando estaba anémica vi almas que se elevaban y una ciudad hermosa, con mucha luz. Por eso, no se necesitaba sol. Allí, había casitas preparadas para cada uno y también había un lugar donde la gente se lamentaba, un lugar de tormento. Quedé como muerta, dejé de respirar. Cuando volví me acompañaron de la mano dos ángeles, los tres

distintas clases de poder shamánico sino que además es lugar de los pensamientos y las emociones (Wright, 2008, 2009).

¹⁷ Este concepto es definido por dicho autor como formas culturalmente elaboradas de atención “de” y “con” el propio cuerpo de todo lo que está alrededor, incluyendo la presencia corporizada de otros.

viajábamos en una nube blanca. Los ángeles me dijeron: ‘contá tal cual como te mostramos. Ese es el mensaje que tenés que tener siempre’. Cuando me bajé del móvil [la nube] desaparecieron como viento” (Fragmento de registro de campo, H.D., Las Tolderías, 2010).

En este testimonio, la mujer mocoví aparece como la mediadora entre Dios y su comunidad debido a que ella debe transmitir lo que vio. Además, ese mensaje podría permitirle evitar cualquier tipo de enfermedad y renovar la fe de los creyentes. Por otra parte, este relato nos permite introducir a los sueños como experiencia-lugar clave.

Experiencias oníricas del mundo

Para los *moqoit*, al igual que sucede con otros grupos guaycurú, aquello que acontece en los sueños es tan real como lo que sucede en los estados de vigilia. Esto podemos observarlo en los relatos sobre experiencias cotidianas, los cuales pueden estar seguidos por la narración de un sueño¹⁸. También es frecuente que los acontecimientos durante una experiencia onírica justifiquen o motiven un tipo de conducta en la vigilia. Es por ello que las experiencias oníricas forman parte de la realidad significativa y son un elemento central en el habitar existencial guaycurú (Wright, 2008: 241-242).

Desde la perspectiva *moqoit*, durante los sueños los humanos tienen encuentros con seres no-humanos, con los que pueden establecer *pactos* que les dan acceso a conocimiento y poder. Como señala Wright, quien ha dedicado a explorar las experiencias oníricas *qom* como estados del ser, el sueño es “un portal cosmológico que permite a los humanos estar expuestos a, y a tener experiencias de, otros niveles de realidad esenciales para su constitución ontológica” (2008: 242). Todos los *moqoit* a lo largo de su vida pueden tener estas experiencias y esta es una de las vías para obtener cierta cantidad de poder. En el caso de los *pi’xonaq*, los cuales tienen mayor poder, pueden controlar los sueños e incluso transitar los planos del mundo *moqoit* (el inframundo; la tierra o *'laua* y el cielo o *piguem*)

¹⁸ Los sueños no son los únicos lugares propicios para el encuentro con los poderosos. Ciertos tiempo-espacios como el monte, el camino (*nayic*), el cielo, el agua, la noche también son espacios fuertes de la vida en los que los *poderosos* se manifiestan más cercanos.

los cuales están conectados a través de un gigantesco árbol asociado a la vía láctea –que también es un camino, un río y un torbellino- (López, 2009: 197).

Durante una entrevista a una de las pastoras de la comunidad Las Tolderías esta nos relató que cuando era joven soñó que: “*mientras oraba y ayunaba vi dos nenitos que me pasaban la espada y me ayudaron a matar a un bicho*”. En su sueño, “*estaba en la casa de mi madre y sentí un ruido como avión, se hizo un refusilo y se hizo [el avión] víbora amarilla, cerca de un pozo que tenía cerca del patio de mi madre*” (Fragmento de registro de campo, O.R., Las Tolderías, 2012). Ella nos relató que ella vio a dos chicos que le pasaron una espada blanca, que ella buscó el corazón de la víbora y la mató. Después, cortó el cuerpo “*como carne de pescado*” y dio gracias por matarlo. Nos dijo que después del sueño leyó la Biblia y “*encontró que era una revelación*”. Gracias a la lectura, ella “*encontró paz*” porque sus acciones coincidían con la Biblia y por ello, Dios le dio autoridad. El pasaje al que hace referencia en su relato es Lucas 10: 18-19 “*Y les dijo: Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo. He aquí os doy potestad de hollar serpientes y escorpiones, y sobre toda fuerza del enemigo, y nada os dañará*”¹⁹ (Fragmento de registro de campo, O.R., Las Tolderías, 2012). La elección y la lectura que realiza esta pastora de este pasaje es sumamente interesante ya que puede relacionarse con varios *poderosos moqoit* y con ciertas características de la topología del cosmos mocoví. En primer lugar, podemos señalar que el pasaje bíblico menciona a Satanás cayendo del cielo -el cual para los *moqoit* es un espacio habitado por seres poderosos- como un rayo (*nqai'legaxa*), los cuales son manifestaciones potentes. En el sueño, ella relata que del cielo escuchó un ruido de avión el cual puede asociarse por su diseño a una forma serpenteoide y que éste después del refusilo se transformó en una víbora, la cual también aparece mencionada en el pasaje bíblico. La serpiente (*nanaic*) está asociada a un poderoso llamado *Nanaicalo*, el cual es identificado como el dueño de las serpientes (*nanaic leta'a*); además, está muy relacionado con el agua y muchas veces se lo califica como dueño de este ámbito (López, 2009: 201; Wilbert y Simmoneau, 1988: 235). En el sueño, ella menciona que la serpiente estaba cerca de un pozo. Como señala López (López, 2009) los pozos, al igual

¹⁹ El pasaje que menciona esta pastora (Lucas 10, 1-12) hace referencia a la bienvenida que Jesús da a los discípulos que habían sido enviados por él a predicar el evangelio y curar enfermos. Dicho pasaje enseña que a pesar de que el diablo sea muy poderoso, Jesucristo da a sus verdaderos discípulos el poder para vencerlo.

que las lagunas y los bajos, están asociados a lo subterráneo y son “ventanas” a través de las cuales algunos poderosos como el *Nanaicalo* vigilan el mundo de los humanos.

La pastora continuó su relato diciéndonos que también le habían “ofrecido para curar, el curanderismo” y que por eso le “agarraban muchos sueños”. En uno de ellos, vio un sótano grande en el que había un cuerpo de víbora con cabeza de persona. También nos dijo que “la víbora me llamaba para ayudarme a dar poder para curar”. La pastora continuó su relato diciéndonos que también había soñado con una de las ancianas de la comunidad -sobre la que se rumorea que es *pi'xonaxa*²⁰- y cinco personas vestidas de negro que parecían ser *pi'xonag*. En el sueño, ella cruzó el monte y vio árboles como cardo, itín y al salir no vio más a la gente. Ella nos dijo que vio una luz y había cinco personas muertas tapadas por unas sábanas, ella salió y cerró la puerta siguiendo a la luz. Nos dijo: “es porque no quieren que el evangelio avance pero después, me sentí bien”. Para ella, “Dios también la había usado cuando había un nene enfermo”. Según su testimonio, “tuve una revelación, decía gloria a dios y veía palominas con lucecitas y del monte salieron dos caballos” (Fragmento de registro de campo, O.R., Las Tolderías 2012). Después del sueño, ella fue a ver a un miembro de la comunidad y le dijo que él estaba mal, él lloró y se recuperó. Algo similar le ocurrió con una revelación de un matrimonio en problemas. Ella los fue a ver y les leyó la Biblia y oró mientras el esposo transpiraba. Por último, nos contó que vio en una planta un “trabajo por envidia” y ella oraba hasta que se le fue “la sangre estancada”. Desde su perspectiva, sus sueños eran una suerte de corroboración de que su pacto con el Espíritu Santo era efectivo.

Los “encuentros” de esta pastora con estos poderosos nos permiten reflexionar en torno al rol central que ocupan estos eventos en la experiencia *moqoit* del mundo. Como ya hemos señalado en el apartado anterior y siguiendo los planteos de López (2009: 187), el cosmos *moqoit* es una verdadera “topología del poder” que está moldeado por el *quesaxanaxa* o poder de los seres que lo habitan, humanos y no-humanos, y de las relaciones que establecen entre ellos. En este contexto, la experiencia visionaria y onírica, como espacio donde el *quesaxanaxa* se manifiesta de forma privilegiada, se vuelven fundamentales en la construcción *moqoit* del mundo.

²⁰ Término para designar a las mujeres shamán.

Como podemos observar en este testimonio, en las experiencias oníricas vividas por creyentes *moqoit* aparecen tanto entidades de origen cristiano como seres poderosos “tradicionales”. Algo similar ocurre con los viajes desde y hacia el espacio celeste.

Viajeros celestiales

Para los *moqoit*, el cielo y la tierra son concebidos como ámbitos muy relacionados. De hecho el cielo ha sido pensado como fuente de abundancia y el lugar de origen de las mujeres (Giménez Benítez López *et al.*, 2006). Por esa razón, establecer relaciones con los seres potentes que habitan el espacio celeste es fundamental para la vida (López, 2009; Wright 2008).

Tradicionalmente, los viajes al cielo eran realizados especialmente por los *pi'xonaq* –especialistas de lo sagrado- a través del árbol del mundo, la Vía Láctea. Simultáneamente, los poderosos del espacio celeste, frecuentemente descendían a la tierra y se “encontraban” con seres humanos. Un típico ejemplo entre los guaycurú es el mito de la mujer estrella²¹. Estos encuentros entre poderosos y seres humanos constituían instancias fundamentales para la conformación de pactos y la entrega de dones especiales. Por esa razón, los encuentros eran experiencias fundantes para la persona guaycurú y su noción del cosmos.

El trabajo recopilado por los primeros misioneros y cronistas, colegas antropólogos y nuestro propio material etnográfico muestran que los viajes desde y hacia el espacio celeste no son solo una característica tradicional del pasado, sino que constituyen una experiencia cotidiana sumamente actual que se articula de manera compleja con la tradición cristiana (Altman, 2011). Un buen ejemplo de ello son las relaciones entre el mito de la mujer estrella y una experiencia personal que un *moqoit* nos relató durante nuestro trabajo de campo en la comunidad de Las Tolderías en 2012. En dicha narración podemos observar como el mito está presente

²¹ Este mito narra la historia de una mujer fuerte y hermosa asociada con el lucero que desciende del cielo para seducir y casarse con un hombre feo que no podía conseguir esposa. Por las noches, ella lo visitaba hasta que un día le revela su naturaleza y ambos se van a vivir al cielo. La mujer estrella le dice al hombre que a pesar de que a la noche haga frío no debe tocar las brasas del fuego. Debido a que el hombre desobedece, la mujer estrella lo quema hasta matarlo (Wilbert y Simmoneau 1988: 43-46).

en el cielo, un cielo entendido como parte del territorio. Este nos narró que en algunas ocasiones una mujer visita a hombres que no tienen deseo sexual con el objetivo de despertarles algún tipo de pasión. También nos mencionó que, si un hombre sueña con las estrellas -las cuales son mujeres- puede tener relaciones sexuales con ellas. Sin embargo, si el hombre no deja a su mujer todos sus hijos morirán. Este *moqoit* nos dijo que él había conocido un hombre que era visitado por esa mujer y que, debido a ello, la mayoría de sus hijos fallecieron.

El cielo estrellado está conectado con los sueños y visiones no solo porque involucra viajes al espacio celeste sino también porque el cielo estrellado –como una dimensión de la realidad- está vinculado a la noche y la noche con la experiencia onírica. El cielo estrellado es pensado y representado por los *moqoit* con las mismas categorías que utilizan para conceptualizar la experiencia onírica.

Como hemos visto en los testimonios mencionados anteriormente, experiencias límite como la muerte o enfermedad involucran relatos acerca del descenso de seres celestiales y extrañas manifestaciones climáticas y astronómicas tales como vientos, torbellinos, relámpagos, truenos, parpadeo de una estrella, eclipses, la caída de meteoritos y los meteoros asociados (estrella fugaz). Estas manifestaciones potentes dan cuenta de la relación de los hombres con los seres *poderosos* (López, 2013). Por ejemplo, un *moqoit* nos relató que cuando su madre murió él “*ya lo sabía porque vi ángeles que iluminaron la habitación donde ella estaba, yo lo vi en sueños como si estuviera despierto, la gente vio como estrellas. Son ángeles, Dios lo lleva*” (Fragmento de registro de campo, M.C., Las Tolderías, 2013).

La capacidad de este *moqoit* de poder interpretar esa manifestación astronómica como una *seña*²² (López, 2013: 124-129) le permitió saber qué iba a pasar con su mamá y eso le había dado paz. También nos relató que vio en sueño como “*se la llevaron para arriba*”. Según él, siempre los sueña - a los padres- cerca del río

²² Las señas son señales o signos (que van desde el canto de un pájaro hasta grandes fenómenos cósmicos) que son pensados no tanto como presagios sino como gestos que develan las intenciones de agentes humanos y no-humanos en un cosmos habitado por múltiples sociedades y regido por las relaciones entre las mismas. La habilidad de interpretar dicha gestualidad cósmica es una característica fundamental que deben poseer los líderes de cualquier tipo (López, 2013: 124-125).

“...el ángel está siempre arriba cuando están en el río. Alumbra mucho, con alas abiertas y ropa blanca, refleja mucho”²³. Nos dijo que en sueños habla con la madre y que están en “un espacio chiquito, parados sobre la tierra y todo alrededor es agua. Es de noche, alumbra el ángel”²⁴ (Fragmento de registro de campo, M.C., Las Tolderías, 2013).

La acción misionera (mediante círculos bíblicos, prédicas y material escrito) ha favorecido un proceso de resignificación de importantes categorías tradicionalmente ligadas a lo celeste como por ejemplo la “luminosidad”. Por ejemplo, tradicionalmente el brillo ha estado relacionado con el poder. Es por ello que el espacio celestial está principalmente habitado por entidades poderosas. Con el discurso evangélico un nuevo significado es introducido al incorporar valores morales asociados a la luminosidad en oposición a la oscuridad. Esta nueva interpretación estará centrada en la oposición entre luz y oscuridad en vez de la graduación del brillo como un signo de poder. Sin embargo, este nuevo significado no remplazará completamente las concepciones tradicionales de los guaycurús sino que permitirá múltiples interpretaciones. Por ejemplo, muchos sueños sobre la Jerusalén celestial que es descrita como un lugar luminoso está en parte asociada con el brillo de lo sagrado, así como también es descrita como una ciudad hecha de oro lo cual está vinculado a nociones de riqueza, abundancia y fertilidad. Las mismas características que son utilizadas para describir las cuevas donde las entidades poderosas tradicionales llamadas *dueños* habitan. Otro ejemplo interesante respecto a la relevancia de la luminosidad en las manifestaciones celestiales es el testimonio de un sueño que un hombre *moqoit* nos relató y que mencionamos anteriormente. En dicho sueño el hombre hablaba de ángeles que brillaban y explícitamente comparó el brillo de los ángeles con las estrellas.

El *evangelio* proporcionó nuevas ideas sobre el espacio celeste como por ejemplo pensar a Jerusalén como una ciudad celestial. Esto nos podría llevar a conceptualizar el espacio celeste con características similares al cielo cristiano donde Dios es adorado. Sin embargo, otros creyentes *moqoit*

²³ Tradicionalmente el brillo ha estado relacionado con el poder. Es por ello que el espacio celestial está principalmente habitado por entidades poderosas (López, 2009).

²⁴ Esta descripción es muy similar a aquellas hechas por los candidatos a shamanes (Wright, 2008).

harán referencia al cielo como un lugar de reunión con sus parientes, un lugar donde la vida cotidiana es similar a la vida en la tierra. Por ejemplo, un *moqoit* nos explicó que en el espacio celeste él hacía la cosecha con sus padres. Además, los encuentros en sueños con personas fallecidas tradicionalmente eran temidos por el riesgo a ser arrastrados al otro mundo. Sin embargo, en la actualidad para algunos *moqoit* estos encuentros son pensados como una fuente de paz.

Conclusión

En este trabajo tomamos como punto de partida el paradigma del *embodiment* de Csordas, con el objetivo de realizar una aproximación a la experiencia corporizada del mundo para los *moqoit evangelios* del suroeste del Chaco. Esta perspectiva nos parece especialmente prometedora debido a que los *moqoit* conciben su pertenencia al *evangelio* como una forma de hacer que implica emociones, conductas y actitudes que ponen en primer plano la experiencia corporal.

Siguiendo la propuesta teórica de Csordas, empleamos la categoría de *pre-objetivo* de Merleau-Ponty con el fin de comprender el estar-en-el-mundo, el cual -según el filósofo francés- es primeramente corporal. La teoría de la práctica de Bourdieu nos permitió pensar al cuerpo como socialmente informado ya que es portador de cierto *habitus*, el cual configura las maneras de sentir y de pensar encarnadas en el cuerpo. De este modo, sostenemos que la existencia de los sujetos no es solamente corporal sino también afectiva. En este sentido, incorporamos a nuestro análisis los aportes de la antropología de las emociones con el objetivo de incluir, por un lado, una dimensión emocional del estar-en-el mundo. Además, esta perspectiva nos permite comprender el rol central que juegan las emociones en la praxis corporizada [*embodied praxis*].

Al analizar los estados de salud y enfermedad entre los *moqoit* evangélicos pudimos observar cómo estos dan cuenta de la interrelación de la persona con el mundo. Los relatos sobre las enfermedades parecerían tomar como referencia los discursos sobre las experiencias shamánicas en donde la salud no aparece como algo dado sino que requiere de poder. En el caso de los *pi'xonaq* ese poder vinculado a la salud o a la potencialidad de dañar a otros será otorgado a partir del *encuentro* y establecimiento de *pactos* con seres no-humanos. Para los evangélicos, los estados de salud y enfermedad también estarán relacionados con el poder y los *pactos* pero

con otra entidad poderosa: el Espíritu Santo. Los sueños también son lugares de encuentro con no-humanos que pueden otorgar a los *moqoit* conocimiento y poder. Estas experiencias oníricas son tan reales para los *moqoit* como aquello que sucede en el estado de vigilia. Es por ello, que los sueños forman parte de la realidad significativa y son un elemento central en el habitar existencial guaycurú.

Respecto a los viajes desde y hacia el espacio celeste, éstos históricamente han estado profundamente relacionados con los cambios sociales y políticos que atraviesan los *moqoit*. En esta dirección, destacamos que la creciente importancia del *evangelio* no sólo no implica la desaparición de este importante tópico, sino que por el contrario le presta una novedosa relevancia. En este sentido, destacamos que los vínculos entre los cielos cristianos y los cielos tradicionales son permanentes. De hecho, este es un proceso real de mitopoiesis de los cielos *moqoit*.

Tanto los estados de salud / enfermedad, los sueños, como los viajes al cielo son centrales en la experiencia *moqoit* del mundo. Consideramos que esto se debe a que en estos eventos la circulación de poder de los seres que habitan el mundo, humanos y no-humanos, y las relaciones que se establecen entre ellos moldean el cosmos *moqoit* y su manera de percibir el mundo.

Las concepciones y praxis corporales que estos escenarios nos revelan, están caracterizadas por la fluidez y porosidad de los límites del cuerpo tanto humano como no-humano. Como otros investigadores ya han advertido, la circulación de fluidos, sustancias anímicas y emociones es un rasgo central de la experiencia del mundo guaycurú. En especial, se revela central la circulación del poder, *quesaxanaxa*. Esta circulación está en relación con la asimetría que existe entre los seres que habitan el mundo, humanos y no-humanos. En este escenario, el cuerpo de los *moqoit* puede ser pensado como un lugar de combate por y para el poder. Allí, se dan luchas entre distintas fuentes de poder: los tradicionales dueños y las entidades cristianas. Es por ello que los tópicos del combate estarán fuertemente ligados a la discursividad evangélica.

Bibliografía

Altman, Agustina (2011). Sky travelers: cosmological experiences among evangelical indians from Argentinian Chaco. F. Pimenta, N. Ribeiro, F. Silva, N. Campion, A. Joaquinito y L. Tirapicos (comp.). En:

SEAC 2011 *Stars and Stones: Voyages in Archaeoastronomy and Cultural Astronomy. Proceedings of the SEAC 2011 Conference*. Archeopress, BAR International Series 2720, Oxford, 148-152 pp.

Altman, Agustina. (2015). El discernimiento de espíritus en las periferias cristianas: pactos, daños y gozo entre aborígenes evangélicos del Chaco Argentino, *'llu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 20: 11-35 pp.

Altman, Agustina. (2017). *El camino del evangelio. Cristianismos y modernidades entre los mocoví del Chaco Austral*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

Bourdieu, Pierre. (1971). Genèse et structure du champ religieux, *Revue Française de Sociologie XII*, pp. 295-334.

Bourdieu, Pierre. 1997. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Editorial Anagrama, Barcelona.

Bourdieu, Pierre. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires.

Bourdieu, Pierre y Loïs Wacquant (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. Grijalbo, México.

Braunstein, José. (1983). *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.

Ceriani Cernadas, César, Ed. (2017). *Los evangelios chaqueños: misiones y estrategias indígenas en el siglo XX*. Ethnographica. Rumbo Sur / Ethnographica, Buenos Aires.

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

Citro, Silvia. (2000). La materialidad de la conversión religiosa: del cuerpo propio a la economía política, *Revista Ciencias Sociales*, Vol. 10, pp. 37-55.

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

Csordas, Thomas. (1990). Embodiment as a paradigm for Anthropology, *Ethos*, N°18, pp 5-47.

Csordas, Thomas. (1997). *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles.

Dasso, Cristina. (1999). *La máscara cultural*. Ciudad Argentina, Buenos Aires.

Giménez Benítez, Sixto, Alejandro Martín López y Anahí Granada. 2006. Sun and moon as marks of time-space among Mocovies from the Argentinian Chaco, *Archaeoastronomy. The Journal of Astronomy in Culture*, XX, pp 54-69.

Harding, Susan. (1987). Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion, *American Ethnologist. Frontiers of Christian Evangelism*, Vol. 14, N° 1, pp. 167-181.

INDEC. (2015). "Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010: Censo del Bicentenario. Pueblos originarios: región Nordeste Argentino", from http://www.indec.gov.ar/ftp/cuadros/poblacion/pueblos_originarios_NEA.pdf

Leavitt, John. (1996). Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions, *American Ethnologist*, Vol. 23, N° 3, pp. 514-539.

López, Alejandro Martín. (2009). *La Virgen, el Árbol y la Serpiente. Cielos e Identidades en comunidades mocovies del Chaco*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

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

Lucaioli, Carina P. Y Lidia R. Nacuzzi, Eds. (2010). *Fronteras. Espacios de interacción en las tierras bajas del sur de América*. Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires.

Lyon, M Y J Barbalet. (1994). Society's body: emotion and the "somatization" of social theory. T. Csordas (comp.). En: *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 48-66.

Merleau Ponty, Maurice. ([1945] 1993). *Fenomenología de la percepción*. Planeta Agostin,

Messineo, María Cristina. (2008). Fieldwork and Documentation of Speech Genres in Indigenous Communities of Gran Chaco: Theoretical and Methodological Issues, *Language documentation & conservation*, Vol. 2, N°2, pp. 275-295.

Miller, Elmer S. (1979). *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. Siglo XXI Editores, México.

Rosaldo, Michelle. (1984). Toward an anthropology of self and feeling. R. Shweder y R. LeVine (comp.). En: *Culture theory. Essays on mind, self, and emotion*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 138-157.

Sahlins, Marshall. (1988). *Islas de Historia. La muerte del Capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Gedisa Editorial, Barcelona.

Susnik, Branislava. (1972). *Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y de su periferia. Enfoque etnológico*. Instituto de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del NordEste, Resistencia, Chaco.

Tola, Florencia C. (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.

Tola, Florencia C. (2009). *Les conceptions du corps et de la personne dans un contexte amérindien. 'Je ne suis pas seul(ement) dans mon corps' Indiens toba du Gran Chaco sud-américain*. L'Harmattan, Paris.

Wilbert, Johannes Y Karin Simmoneau, Eds. (1988). *Folk Literature of the Mocovi Indians*. Latin American studies University of California, Los Angeles UCLA, Los Angeles.

Wright, Pablo G. (1990). *NqataGako (advice): A Toba oral genre*, 90th Meeting of the American Anthropological Association, Chicago.

Wright, Pablo G. (2008). *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Biblos, Buenos Aires.

Wright, Pablo G. (2009). Fronteras del corazón shamánico. Azares y dilemas Qom, *Avá*, N°16, pp.: 61-79.

Recibido: 5 de Marzo 2020.

Aceptado: 20 de Mayo 2020.