

Encuentros Cercanos: Historias de las relaciones de los *Moqoit* con una poderosa del cielo

Alejandro Martín López^a

El presente trabajo aborda la historia de los vínculos de algunas comunidades aborígenes *moqoit* del Chaco argentino con una poderosa no-humana del cielo: La *Virjolé*. Mediante un análisis que se focaliza en dichas interacciones entendidas como encuentros co-presenciales, en el sentido definido por Goffman, se pretende comprender los modos específicos en que los *moqoit* construyen su experiencia y concepciones del cielo. Dada la concepción *moqoit* de un cosmos configurado por las relaciones de poder de las sociedades humanas y no-humanas que lo habitan, sus experiencias del cielo son ante todo experiencias de relaciones sociales. Se busca conectar dichas relaciones celestes con el conjunto de vínculos de los *moqoit* con humanos y no-humanos, en un contexto de profundas transformaciones ligadas a la expansión del estado Nación Argentino sobre su territorio.

Moqoit; Chaco; Mujer-estrella; Virgen; Interacción.

Los *moqoit*¹ (o mocoví) son un grupo aborígen *guaycurú*, al igual que los *qom* (o toba), *pilagá*, *abipón*, *mbayá* y *caduveo*. Originalmente cazadores recolectores, habitan el Suroeste del Chaco argentino. Durante el período colonial, si bien se establecieron entre ellos misiones jesuíticas y sufrieron esporádicas incursiones armadas por parte de los españoles, consiguieron mantener un alto grado de autonomía.

a Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en la Sección de Etnología, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Email: astroamlopez@hotmail.com.

En el mismo período incorporaron el ganado vacuno y el uso de caballos. Para fines del siglo XIX el estado Argentino en su ocupación efectiva del territorio chaqueño los obligó a sedentarizarse de manera forzosa y a transformarse en mano de obra barata para el trabajo en explotaciones madereras y algodoneras. Las condiciones extremas de explotación condujeron a una serie de movimientos de carácter milenarista para la primera mitad del siglo XX, que fueron reprimidos ferozmente. A partir de la década de 1960 el movimiento del *Evangelio* – una forma *guaycurú* de cristianismo evangélico – comenzó a tomar gran fuerza en este grupo. Hoy la población *moqoit* asciende al menos a unas 18.000 personas (INDEC, 2015).



Figura 1. Mapa da Área de Estudio.

Para los *moqoit* el mundo está habitado por un complejo conjunto de sociedades humanas y no-humanas entre las que existen relaciones atravesadas por desigualdades de poder. La gestión de estas relaciones, eminentemente políticas, es un tópico central del pensamiento *moqoit*.

La propia corporalidad de los seres que pueblan el mundo está determinada por su escala de poder. Los *moqoit* entienden que los límites corporales son difusos y porosos y que los fluidos corporales portan intencionalidades. Múltiples agentes intencionales pueden coexistir en una misma corporalidad y múltiples regímenes corporales son accesibles a un mismo agente. Es la escala de poder de un ser la que parece definir la variedad de regímenes corporales que este tiene habilitados. Ello explica por qué los seres de los orígenes, plenos de poder pueden simultáneamente manifestarse de formas animales, vegetales, humanas, astronómicas y atmosféricas. Todos esos regímenes les son accesibles, así como pueden transitar por los más diversos ámbitos cósmicos. Pero luego, lo que los cataclismos míticos hicieron es reducir para muchos de manera drástica la escala de su poder y con ello la variedad de sus corporalidades. Pero incluso hoy, y aún entre los humanos, diversas formas corporales son accesibles para los que tienen suficiente poder, o para cualquiera en momentos de potencia especial como el sueño o el éxtasis.

A pesar de algunos puntos en común, la cosmología *moqoit* no sigue el modelo ‘perspectivista y multinaturalista’ de Viveiros de Castro (2005), ni ‘el modo animista de identificación’ de Descola (2012). Justamente el rol crucial del poder y su influencia en los regímenes corporales, así como el carácter multiagenciado de los cuerpos, son algunas de las razones de esa diferencia. En este sentido creemos que pese a algunos intentos realizados y a las interesantes ideas que sugieren (Tola 2004), estos modelos no dan cuenta de importantes aspectos de las cosmologías de estos grupos.

En concordancia con lo ya comentado, el poder de estos agentes intencionales que pueblan el mundo *moqoit* modela incluso la propia

forma del cosmos, de modo que mapear sus texturas equivale a construir una verdadera topología del poder (López 2013). Ese poder se manifiesta de diversas maneras perceptibles por los sentidos, una de las más importantes es el brillo. Para los *moqoit* el brillo intenso es *seña* (*netanec*)² de poder. Es por eso que el espacio celeste, pleno de brillo, es concebido como una región habitada por seres especialmente poderosos. Además de él proviene la lluvia, un recurso clave en el Suroeste del Chaco donde muchos *moqoit* habitan. La abundancia o fecundidad es otro rasgo característico de los seres potentes, por eso el cielo se concibe como habitado por seres fundamentalmente femeninos. De hecho en muchos relatos las propias mujeres humanas tienen su origen en el cielo. Este espacio, por su conexión con la lluvia, está asociado con los ojos de agua, los escasos bajos que conservan el agua de las precipitaciones, en una región seca y sin ríos. Estos pequeños espejos de agua son vistos como *nqote*, ‘ojos’ o ‘ventanas’, verdaderas bocas de algunos de los túneles que, conformando una red de interconexión, atraviesan el cosmos *moqoit* conectando sus diferentes capas. Por estas ventanas potentes seres no-humanos se ‘asoman’ a *la’ua* la tierra en la que viven los humanos, para vigilarlos e interactuar con ellos.

Los humanos necesitan vincularse con esas otras sociedades que habitan el mundo. En especial necesitan entrar en relación con los seres potentes ya que ellos detentan, como mencionamos, los recursos necesarios para la vida. Para obtener dichos recursos en ciertas ocasiones puede recurrirse a la violencia. Pero cuando la diferencia de poder es mucha, frecuentemente es necesario establecer *pactos*: *na’deenaxac* o *na’maqataxac*³. Los *pactos* son procedimientos por medio de los cuales los humanos *amansan* (*jo’xoicachit*) a los poderosos, inicialmente *ariscos*⁴. Lo *arisco* (*po’toro*, desconfiado; *qojaxaraic*; *yiloxoic*, bravo, salvaje) y lo *manso* (*nemanataxaic*⁵ o *xojaxaic*⁶) son términos que los *moqoit* de las comunidades estudiadas utilizan para clasificar las entidades que habitan el mundo y el territorio al que su presencia cualifica. Lo *arisco* remite así a lo que 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 (2000) para el caso colombiano, el *amansar* 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* –si son hombres-, *pi'xonaxa* –si son mujeres-), pastores, líderes o ancianos.

Los poderosos, al igual que los *antiguos*⁷, son descriptos como inicialmente ariscos, ya que son esquivos al contacto son los humanos, se los encuentra en ámbitos apartados del espacio ‘humanizado’ y sus vínculos con los humanos se rigen por su propio antojo. Eso los vuelve peligrosos, ya que por su enorme poder son inmoderados y excesivos. Por eso el *pacto* es entendido como un amansamiento que logra establecer una regulación en las relaciones entre humanos y poderosos.

El punto de partida para el establecimiento de un pacto es el *encuentro*. Los *encuentros* (*neuane'e*⁸; *neuañiguit*⁹), son una unidad organizativa fundamental de la experiencia *moqoit* del habitar. Involucran la co-presencia de seres intencionales que se vinculan en una interacción específica, no simplemente que ‘se cruzan’. Los encuentros son hitos que jalonan la vida cotidiana. Y cuando se trata de encuentros con seres poderosos, se trata de verdaderos acontecimientos cruciales que definen la existencia y que suelen ocurrir en espacio-tiempos *ariscos* (el monte, los sueños, los viajes a otras regiones del cosmos, las experiencias extáticas) o espacios de mediación entre lo *arisco* y lo *manso* (como los *nayic* o caminos, López 2009). El encuentro con un poderoso no-humano es el que abre la posibilidad del establecimiento de un pacto, así como ciertamente el riesgo de sufrir la acción violenta de quien detenta más poder. Dado que en el mundo *moqoit* la forma del cosmos queda determinada por la escala de poder de los sujetos

involucrados, el encuentro con un poderoso no-humano ocurre en un tiempo-espacio que queda cualificado por el poder de dicho ser. Si se trata de un ser de gran potencia – como lo son los seres del cielo – dicho espacio-tiempo tendrá las características del espacio-tiempo potente por antonomasia: el espacio-tiempo originario.

En este punto, ser coherentes con la mirada antropológica implica, sin ninguna necesidad de embarcarse en un debate metafísico, tomarse realmente en serio la forma en que el mundo es experimentado y conceptualizado por los *moqoit*. Por ello, debemos abordar los encuentros con los poderosos no-humanos de forma análoga a lo que haríamos con los encuentros entre agentes humanos. Para llevarlo a cabo nos proponemos utilizar algunas herramientas teóricas del análisis de Goffman de las interacciones humanas en contextos de co-presencia. De hecho, Goffman utiliza una definición teórica de ‘encuentro’ que puede ser muy útil para comprender los mecanismos específicos que se despliegan al interior del tipo de interacciones que los *moqoit* designan como *newane’e* o *encuentros*. Para Goffman (1972:7-8) el encuentro es una unidad de interacción focal (donde los agentes involucrados convienen en sostener por un tiempo un foco único de atención cognitiva y sensorial) que involucra co-presencia (es decir un contacto directo e inmediato) e implica privilegios comunicativos especiales. En un encuentro, el más poderoso determina el grado y el modo de la relación (Goffman 1979: 85). En el planteo de este autor (Goffman 1971) hay algunos conceptos centrales, tomados de un abordaje dramático, como el de ‘cara’ y ‘línea’. La cara es el “valor social positivo que una persona reclama para sí [en una interacción] por medio de la ‘línea’ que los otros suponen que ha seguido [durante la misma]” (Goffman 1971:13). Y la “línea” es un “esquema de actos verbales y no verbales, por medio de los cuales expresa su visión de la situación, y por medio de ella su evaluación de los participantes” (Goffman 1971:13). La línea en general es elegida dentro de un limitado repertorio socialmente aprobado. Siguiendo los planteos de Goffman y aplicándolos al caso específico de los encuentros con

poderosos no-humanos, debemos decir varias cosas. Ante todo, que los sucesivos encuentros de un humano específico con un determinado no-humano siguen un patrón que de alguna manera reproduce el del primer encuentro que tuvieron, aquel en el que se estableció el pacto entre ellos. Por eso dicho encuentro tiene un carácter fundante y seguiremos su estructura para caracterizarlos a todos. Las sucesivas reediciones del mismo tienden a reproducir dicho patrón (incluyendo de hecho una suerte de reactualización del pacto en sí). Una segunda cuestión es que dadas las concepciones *moqoit* de cuerpo, la co-presencia puede involucrar la proximidad inmediata mediante alguno de los diversos regímenes corporales propios de un ser (que son tanto más variado cuanto más poderoso es). Por tanto, las fases típicas de un encuentro con un poderoso no-humano podríamos caracterizarlas del siguiente modo:

Llamado-búsqueda: En general el encuentro con un poderoso es antecedido por una serie de señas o indicaciones que muestran la intención de dicho ser de ponerse en contacto con el humano en cuestión. Estas señas pueden adquirir diversas formas. Una especialmente frecuente son los sueños. La gran mayoría de estos encuentros ocurren por iniciativa del poderoso no-humano, que se manifiesta, se hace presente, se deja ver por algún o algunos humanos, que han sido llamados o destinados para ello. Se trata de una suerte de invitación, de un convite cósmico. En algunos casos un humano puede salir a buscar el encuentro. Ello en general ocurre cuando un *pi'xonaq* o *pi'xonaxa* busca poder y sale entonces a encontrarse con los seres no-humanos, buscando provocar ese encuentro por diversos medios (canto, consumo de tabaco, danza, soledad en el monte, etc.).

Como fuere, no cualquier ser humano puede aceptar ese tipo de convites. Para sobrellevar dicho encuentro el humano debe tener una cuota suficiente de poder, y además debe tener *coraje*. El *coraje* implica la fortaleza anímica y la confianza en la capacidad de llevar adelante esa peligrosa relación. Además debe conocer las reglas de cortesía, el protocolo diplomático requerido para la misma.

Co-presencia: El llamado o la búsqueda, si son respondidos, dan lugar al inicio del encuentro, mediante la co-presencia. Este es el requisito básico del encuentro. Puede incluir diversos regímenes de corporalidad del poderoso (antropomórficos, animales, vegetales, objetos, meteorológicos, astronómicos, etc.) y del humano.

Ofrecimiento-Apaciguamiento: El carácter y la potencia de los signos sensibles de la presencia dan cuenta de la escala de poder de los involucrados y permiten establecer el marco general de la relación. También indican los intereses específicos o áreas de competencia de los mismos, como cuando un poderoso se manifiesta mediante signos ligados a lo acuático, dejando sentada su relación con dicho ámbito. Esta es una primera forma en la que se construyen las 'caras' de los interactuantes y las 'líneas' posibles de su acción. Suelen darse saludos o presentaciones que junto con los demás signos sensibles actúan, como señala Goffman, como "rituales interpersonales de apoyo" (1979:78-82), donde los involucrados se reconocen mutuamente la intención de establecer un encuentro. En los encuentros entre humanos y poderosos no-humanos¹⁰, en general este último reclama para sí la 'cara' del *pobrecito* o *poraiolec*. La 'línea' asociada a la misma se caracteriza por mostrarse como extremadamente necesitado, humilde y complaciente. Implica el reconocimiento de la potestad del poderoso en cuestión sobre los recursos que el humano necesita, su enorme potencia y su abundancia de los bienes o favores que este busca. El poderoso suele reclamar la 'cara' del *dueño* o *logot* de determinados recursos, o bien su *padre* (*leta'a*) o *madre* (*late'e*). La 'línea' asociada implica el despliegue de los signos de control sobre dichos recursos y el reclamo de su uso respetuoso y moderado. El seguimiento de estas 'líneas' y la adopción de estas 'caras' que cuentan con la sanción social de humanos y no-humanos es lo que posibilita el desarrollo del encuentro. Se trata de una suerte de protocolo diplomático que hay que conocer y poder ejecutar.

A partir de la adopción de las ‘líneas’ y ‘caras’ antes descritas el humano busca apaciguar, amansar al no-humano y este exige el reconocimiento de su preeminencia.

Pacto: Si el apaciguamiento es realizado adecuadamente se está en condiciones de regularizar las relaciones futuras entre el humano y el no-humano. Ese compromiso, que vuelve previsibles las interacciones es el pacto o *na'deenaxac*. Gracias a dicho acuerdo, la conducta del poderoso no-humano se modera y por eso este deja de ser *arisco* (*qo'ja-xaraic*), ya que se *entrega* (nañan), volviéndose por tanto *manso* (*'xo'ja-xaic*). Ello va en general acompañado con el otorgamiento al humano de diversos dones, que suelen tomar la forma de palabras-canto que proporcionan poder o capacidad para generar cierto efecto, también puede tratarse de franquear el acceso a algún espacio u otorgar determinados bienes. A cambio de esto, y además del reconocimiento de su preeminencia, el no-humano puede exigir algún tipo de conducta específica (como evitar ciertos lugares o alimentos). Estas conductas funcionan de hecho como “signos de vinculación” (Goffman 1979:199, 206-208) que evidencian para terceros el vínculo entre un humano y cierto poderoso.

Pero como las relaciones con otros humanos, las relaciones con los poderosos no-humanos y los pactos con ellos también cambian a lo largo del tiempo y cierto margen de variación es de hecho algo intrínseco a las normas que rigen los encuentros interpersonales (Goffman 1979:174). La llegada de los europeos y criollos estuvo acompañada con la aparición en escena de los poderosos no-humanos con los que estos tenían relación. Este nuevo conjunto de actores humanos y no-humanos en el juego cósmico del poder alteró fuertemente la cosmpolítica *moqoit*, introduciendo nuevas ‘caras’ y ‘líneas’, nuevos conjuntos de saberes y protocolos de relación con lo no-humano y nuevas jerarquías de la potencia. Un ejemplo es el hecho de que antes de la llegada de los europeos y el dios cristiano, los pactos con los poderosos no-humanos no implicaban exclusividad y podía pactarse con varios no-humanos, cosa frecuente entre *pi'xonaq* y *pi'xonaxa*. En ese

sentido el pacto con el dios cristiano, especialmente en el marco del cristianismo evangélico, resulta novedoso y problemático.

Despedida: El fin del encuentro implica para los humanos un alivio de la tensión que supone el mantenimiento de la ‘cara’ adoptada durante la misma. En especial se manifiesta difícil de controlar el miedo que el hecho de vincularse con un ser potente provoca. Por otra parte la finalización del encuentro implica el regreso a un espacio-tiempo manso y la posibilidad de usufructuar lo obtenido en el intercambio con la potencia. Del mismo modo implica muchas veces modificaciones de la cotidianeidad, en la medida que hayan sido impuestas condiciones o restricciones al humano. Se dan en esta etapa nuevos “rituales interpersonales de apoyo” (Goffman 1979:93-94) que incluyen saludos y gestos que actúan como recapitulaciones de lo pactado, perspectivas de futuros encuentros y reforzamientos del vínculo establecido.

En este contexto, vamos a delinear ciertos aspectos de la historia de los *encuentros* de algunos *moqoit* del suroeste del Chaco con una poderosa mujer del cielo: la *Virjolé*, la Virgen, un ser femenino del cielo, que se ha presentado en general bajo la forma de una mujer con sus hijos. Los primeros eventos vinculados a estas relaciones acontecieron en el tiempo del establecimiento de estas bandas *moqoit* en su actual lugar de asentamiento, en el contexto de los procesos de sedentarización forzada asociados a la ocupación efectiva del Chaco por parte del estado Argentino y la apropiación por parte de criollos e inmigrantes europeos de muchas tierras antes habitadas por los *moqoit*. Sus manifestaciones están fuertemente asociadas a una laguna, uno de las pocas fuentes de agua permanente de la zona. Estos eventos serán centrales en la conformación de la conciencia de sí de un importante grupo de comunidades *moqoit*, y su memoria 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 y las relaciones con criollos, inmigrantes y el estado Argentino.

Llamada y hallazgo

Como muchos encuentros con poderosos, el encuentro con La *Virjolé* parece haber comenzado por una llamada hecha en el espacio-tiempo onírico. Durante el sueño, para los *moqoit*, los seres humanos experimentan un mayor poder que durante la vigilia. Por ello es un espacio-tiempo especialmente propicio para los encuentros y mensajes de seres poderosos. Ello es especialmente cierto para humanos ya de por sí cargados de poder como los *pi'xonaq*.

Algunas versiones de la historia del encuentro con La *Virjolé* comienzan con el sueño que tiene un *pi'xonaq*:

“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” (Alfredo Salteño, Colonia Juan Larrea, Chaco).

La laguna a la que hace referencia el relato, conocida como Laguna de La Virgen o Laguna del Mesón de Fierro, se encuentra en las cercanías de los actuales asentamientos *moqoit* de Colonia Juan Larrea, Santa Rosa y San Lorenzo (Colonia Gral. Necochea) en la provincia del Chaco (Argentina). Se trata de un reducido espejo de agua permanente, uno de los pocos en la región. Los testimonios coinciden en señalar que entorno a la Laguna de la Virgen, a principios del siglo XX, había un muy poblado asentamiento *moqoit*, que hoy ya no existe. Quienes poblaban esa zona, respondían al cacique Pedro José, y desde allí se desplazaron al actual asentamiento de Colonia Cacique Catán.

Muchos de los testimonios de este primer encuentro con La *Virjolé*, hablan de ella como un *nqolaq*, como un ‘objeto potente’ con el que se encuentran:

“[...] 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...[...] Como está, la encontraron la virgencita ya. Era persona...” (Sixto Lalecorí, San Lorenzo, Chaco).

Este *nqolaq*, esta ‘cosa potente’, no es un objeto muerto (Ingold 2000:91,97), es ‘persona’. Una de las características resaltadas en muchos testimonios de ese encuentro y que es una marca fundamental del hecho de que La *Virjolé* era persona, es que hablaba. Entre los *moqoit* el habla, en especial si se trata de hablar el *moqoit la’qaatqa* ‘la idioma’, es muy importante para asignarle a algo la condición de ‘persona’.

Pero La *Virjole* no es cualquier persona, su manifestación es un hecho fuera de lo habitual y como tal un signo de su inusual potencia. Por ello, cuando se habla de dichos encuentros, se le aplica el término *yoqa’a*, que hace referencia a un extraño o desconocido, y se usa para designar también a una aparición repentina de algo extraordinariamente potente. Entre los *moqoit*, como para el conjunto de los *guaycurú*, ‘todo lo que se manifiesta es’¹¹. Por este motivo las diversas manifestaciones corporales de los seres y sus características dan cuenta de quiénes son y qué lugar ocupan en la red de vínculos que constituye el mundo.

¿Quién es esta mujer?

Para poder establecer un contacto provechoso con un ser, especialmente si resulta inicialmente desconocido, es preciso como ya hemos señalado, establecer sus características, su potencia específica y los bienes particulares a los que está asociado. Ello está vinculado a la región del cosmos que habita. Un dato central en los relatos *moqoit* sobre este encuentro con La *Virjole*, es la convicción de los mismos sobre el carácter celeste de esta poderosa. Pedro Balquinta, que tenía 16 o 17 años en el momento de los hechos, insistía mucho en que: “*Añi ‘aalo ma’ retaq na ma’ añi ‘aalo chicqashiguim* [‘Porque esa mujer hablaba, porque vino del cielo, de arriba’]”. En la misma dirección Sixto Lalecorí comentará que: “Es un ayuda que bajo del cielo, es un celestial que bajó de ahí.”

El carácter celestial de esta poderosa la conecta con un conjunto particular de mujeres potentes habitantes del cielo: las mujeres estre-

lla. Desde el punto de vista *moqoit*, todas las mujeres poseen un origen celeste, ya que los relatos de los grupos *guaycurú* sostienen que la sociedad humana tal como lo conocemos pudo comenzar una vez que los hombres, que vivían en la Tierra, ‘amansaron’ violentamente a las mujeres, que venían del Cielo. Pese a ello las mujeres terrestres aún conservan para los *moqoit* el carácter inmoderado, potente y peligroso de su origen celeste, por lo que debe evitarse su contacto en estados especialmente liminales (como el embarazo y la menstruación) con espacios potentes como lo son los espejos de agua, como las lagunas.

Las mujeres que siguen habitando en el cielo, y cuyo brillo vemos por la noche, las mujeres estrella, son particularmente poderosas. Su brillo es manifestación de ese poder. Algunos relatos míticos tradicionales hablan del descenso a la tierra de una de las más importantes de esas mujeres estrellas, *Nete’ese*, el lucero de la mañana¹². Es una historia que tiene paralelos en muchos lugares de Sudamérica (Blixen 1991). Hay muchas versiones de la misma entre los *moqoit*, muchas de ellas hacen referencia a que la estrella de la mañana baja a la tierra para casarse con un joven feo y mal cazador a quien nadie quería desposar. Es una mujer hermosa y que logra recolectar en el monte cuando ninguna de las mujeres humanas lo consigue. Debido a la envidia de estas decide volver al cielo. Su marido la acompaña, pero no logra soportar las gélidas condiciones de esta región. El relato de estrella de la mañana era una referencia para saber que esperar de La *Virjolé* para quienes se la encontraron por primera vez. Pero había una diferencia muy importante con *Nete’ese*. Por una parte, si bien se apareció en sueños a un hombre (el *pi’xonaq* Paulino Acosta), no le propuso matrimonio. Y además es finalmente una pareja de ancianos la que la encuentra. Asociado a ello, cuando se habla de los potenciales beneficios de un pacto con ella, en general se menciona un beneficio para el conjunto del grupo, no para una sola persona:

“Es un ayuda que bajo del cielo, es un celestial que bajó de ahí. [...] Es algo que interviene en la comunidad para ayudarle 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 *nqouagaxa* [don, bendición recibida, que en este caso es la Virgen]" (Sixto Lalecorí, San Lorenzo, Chaco).

Algunas versiones del relato sobre la Virgen de la Laguna, mencionan que esta estaba acompañada por dos o más hijos, o ‘pichones’, personajes poderosos, entendidos como hijos o compañeros de La *Virjolé*. Esto la relaciona con otra referencia de los relatos míticos, que hablan de encuentros de los antiguos con otros poderosos. En este caso se trata de un relato, recogido por Tomasini (Wilbert & Simmoneau 1988:35-36), que da cuenta de que una mujer estrella llamada María, asociada a la brillante estrella que los astrónomos académicos identifican como la estrella central del cinturón de Orión, madre de dos hijos estrella vinculados al asterismo conocido por los astrónomos académicos como Las Pléyades. Estos dos chicos con la ayuda de dos perros poderosos derrotan al *Nanaicalo*, otro ser potente, ligado al agua y que es descripto como una enorme serpiente que vive en ojos de agua y 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 (en esta versión de la historia son dos varones) escapan al cielo. Esta estrella María es llamada en los relatos ‘nuestra madre’ e identificada con una viuda que custodiaba en los tiempos originarios el fuego¹³.

Este carácter maternal, y el hecho de aparecer sobre un algarrobo, emparentaba a La *Virjolé* con otro ser poderoso de gran importancia: la madre del algarrobo. El algarrobo es un árbol central en la dieta y la cosmovisión ‘tradicional’ *moqoit*, y se vincula con el ‘algarrobo viejo’ o *Mapiqo’xoic*, presente en el cielo, y relacionado a la idea del árbol del mundo, clave en las iniciaciones y competencias shamánicas.

Otro punto clave para la interpretación *moqoit* de las intenciones de la *Virjolé* en estas interacciones iniciales está dado por la observación de ciertas actitudes corporales que se dan cuando humanos

y mujer celeste se encuentran cara a cara. Estas se centran en la disposición del rostro y la mirada cuando se relaciona con los *moqoit*, especialmente en comparación con lo que ocurre cuando se relaciona con los criollos:

“Se entrega totalmente a lo, a lo aborigen 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.” (SIXTO LALECORÍ, San Lorenzo, Chaco).

Para comprender el sentido dado por los *moqoit* a esas actitudes de La *Virjolé* con los criollos, es crucial señalar que ellas reproducen las actitudes de muchas mujeres *moqoit* – especialmente del tiempo de los abuelos – ante los mismos. Las *antiguas*, eran *ariscas*. Y como ya lo observara el jesuita Florian Paucke (2010:198-199), el mirar al suelo y mantenerse en silencio, encierra en la gestualidad de los antiguos *moqoit* un profundo mensaje corporal. Esta gestualidad es interpretada – junto con el hecho de hablar *moqoit laqtaqa* y de hablar solo a los *moqoit* – como una señal de que está ‘entregada totalmente a los aborígenes’, en el sentido de que está ofreciéndoles un pacto.

Nuevas diplomacias cósmicas

Lo que hemos venido comentando conecta la percepción *moqoit* de la identidad de La *Virjolé*, de su ‘cara’ y de la ‘línea’ que plantea en el encuentro, en un universo de experiencias y sentidos previos fuertemente ligados a experiencias anteriores al contacto con el cristianismo. Pese a ello, diversos elementos nos muestran que hay también importantes referencias a la experiencia *moqoit* con el catolicismo¹⁴. Uno de los más evidentes es el propio nombre de esta poderosa, adaptación del castellano ‘virgen’. Y ciertamente no se trata solamente de un nombre, ya que muchos testimonios muestran que los *moqoit* establecen y establecieron una profunda conexión entre La *Virjolé* y la Virgen María de los católicos, aunque ciertamente fuertemente reinterpretada:

“Mapic [el algarrobo]...Este es dónde nació el... el Señor, ahí nació, [...] Porque la Virgen esa estaba de ahí, [...]en laguna de Mesón de Fierro. [...] Ese es la ‘Virgen Madre de Dios’ [solemnemente], madre nuestra vamos a decir...” (Francisco Mendoza, Santa Rosa, Chaco).

Aquí podemos ver, por una parte el vínculo entre esta poderosa y Jesucristo, pensado como su hijo. Pero también la idea de que el nacimiento del mismo se habría dado junto a un algarrobo y junto a la Laguna de Mesón de Fierro¹⁵.

Para comprender la forma en que la experiencia católica se transformó en fuente para discernir a esa poderosa celeste, debemos comprender la forma en que los *moqoit* resignificaron las tradiciones cristianas. Los trabajos en el mundo andino nos han puesto en guardia acerca de los peligros de menospreciar estos elementos europeos (Bouysson-Beyssac, 2005). En el caso *moqoit*, una primera cosa que es necesario mencionar es que las diversas santas del culto católico y las diversas advocaciones de María la madre de Jesucristo están unificadas bajo el título de ‘Vírgenes’. Su rol como poderosas entidades a las que se puede pedir auxilio ha jugado un papel muy importante en las relaciones de los *moqoit* con el catolicismo.

Otro punto central es la iconografía. También los trabajos sobre el mundo andino y los trabajos previos realizados sobre grupos chaqueños (Dasso, 1999), nos sugerían que este podía ser el caso. El *nqolaq* encontrado por los *moqoit* junto a la Laguna, manifestación corpórea de La *Virjolé*, parece haber correspondido a la iconografía de la Inmaculada Concepción, posiblemente en bronce ennegrecido por el tiempo. La interpretación que los *moqoit* hicieron de los ángeles católicos como poderosos del cielo, fue una referencia clave para que vieran a los seres alados que estaban bajo la figura de la mujer como ‘pichones’ o ‘hijos’ de esta mujer celeste:

Otra influencia de la iconografía mariana del catolicismo, que frecuentemente muestra a la Virgen vestida con un largo manto del que solo salen su rostro y sus manos, es la de la percepción de la forma general de La *Virjolé* como ‘triangular’. De hecho, es este rasgo el

que ha primado a la hora de reconocer la presencia de La *Virjolé* en el espacio celeste.



Figura 2. Pintura actual (interior del santuario) de La Virgen de la Laguna.

Existen en el cielo *moqoit* dos asterismos (conjuntos de rasgos del cielo) que se identifican con esta poderosa. Son dos configuraciones en forma de ‘triángulo’, que reproducen el perfil de las imágenes de la Virgen cristiana con su manto, mediante estrellas unidas por líneas imaginarias. Se trata para la astronomía académica de las estrellas ϵ , δ , γ , θ , θ y α de Tauro y de las estrellas δ , ϵ , γ , ζ , HR 8213, ι , φ , χ , η y θ de Capricornio.

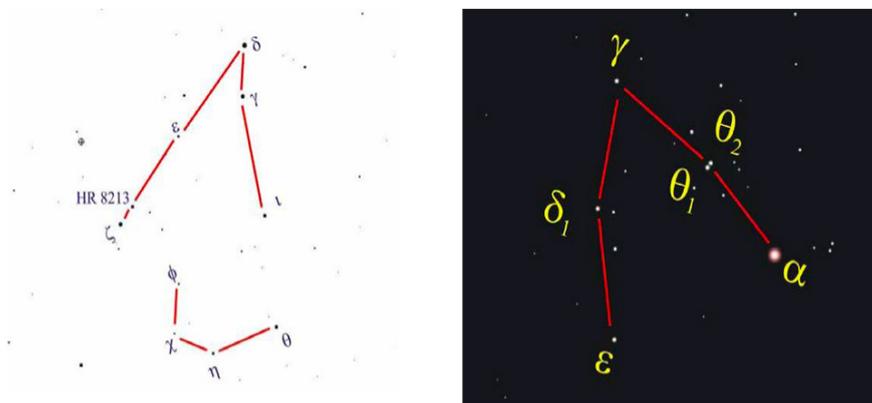


Figura 3. Asterismos ligados a La *Virjolé* en Capricornio (fondo negro) y Tauro (fondo blanco).

Uno de estos asterismos es fácilmente visible en el cielo del verano y el otro en el cielo del invierno. Gracias a ello La *Virjole* es identificable en el cielo durante todo el año. Ninguno de los dos asterismos ha sido registrado 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 a la historia de la aparición de La *Virjolé*. Por ello, creemos que se trata de un asterismo de reciente data y muy circunscripto geográficamente, que se conecta con esta específica serie de encuentros entre los *moqoit* de estas comunidades y esta poderosa.

Como ya hemos señalado, la percepción de los *moqoit* que hoy día se refieren al episodio, es que La *Virjolé* estaba totalmente entregada a los aborígenes, dispuesta a ayudarlos, que era su ‘suerte’, su fortuna. Pero los *moqoit* protagonistas de aquel encuentro, no logran comprender cabalmente a esta poderosa, no la entienden y tienen miedo. Así por ejemplo, Pedro Balquinta insiste permanentemente en que la Virgen era una ayuda venida del cielo para el aborígen, 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’]”. Esta desconocimiento de las normas apropiadas, que se acompaña del temor, configura un verdadero ‘incidente’ en el sentido de Goffman (1972:41-42): un evento que repentinamente incrementa la tensión del encuentro. Los testimonios *moqoit* dan cuenta de que parte de ese no saber como proceder, tenía que ver con entender que esta poderosa estaba vinculada a los nuevos seres no-humanos venidos con los criollos, y que por tanto las formas de encontrarse con ella estaban relacionadas a los saberes católicos. De hecho, 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, la ‘bendición material’ que les correspondía.

Relaciones peligrosas

Esta sensación de que la mujer venida del cielo es una poderosa de características particulares con la cual el protocolo de relación no está claro y son los criollos quienes detentarían ese conocimiento no es casual. Como mencionamos, los relatos sobre el encuentro con La *Virjolé* lo sitúan en el contexto del arribo de importantes grupos de criollos y migrantes a la zona y en especial con la aparición en escena de especialistas no aborígenes en el trato con lo potente: los curas.

“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 [...]” (Lorenzo Lalecorí en [Silva, 1995]).

La presencia en el entorno de especialistas criollos de lo sagrado, que dominaban códigos de relación con lo potente diferentes a los de los especialistas *moqoit*, y las características materiales asociables a lo católico de la mujer celeste, parecen haber hecho dudar a los *moqoit*

de los protocolos a seguir. La duda, y el miedo que esta produjo los llevó a buscar la ayuda de esos especialistas. A partir de esta decisión de dar intervención a los especialistas criollos en las relaciones con lo potente los relatos dan cuenta de una serie de eventos cruciales en las relaciones entre humanos y no-humanos. El primero de estos eventos es central e implica la participación tanto de un ‘cura’ católico como de *pi’xonaq* y *pi’xonaxa moqoit*. Es relatado de varias maneras diferentes. Una de ellas es la que transcribimos aquí:

“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. [...]. 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 mi 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 [cuernos], 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” (Justino Lalecori).

Hay muchos elementos importantes en este relato. El primero que vamos a mencionar es que el sacerdote católico da aviso al pueblo y que luego conduce una suerte de peregrinación de los *moqoit* a la laguna. Es el sacerdote quien va delante y en un carrito, lo cual simbó-

licamente lo pone en un lugar de privilegio respecto al resto. Pero este escenario donde parece que hay un claro predominio de lo criollo, no es tan simple. Entre los *moqoit* que van a la Laguna hay muchos *pi'xonaq* y muchas mujeres con poder (posiblemente *pi'xonaxa*)¹⁶.

Todos estos *moqoit* van cantando y danzando, desplegando una performance característica de los modos *moqoit* de relación con los poderosos no-humanos. Al acercarse todos a la Laguna, el viento y el agua –en algunas versiones ráfagas que arrastraban caracoles de la laguna– son una clara manifestación de la presencia de un ser de gran poder vinculado al agua. La danza en torno a la laguna, siguiendo un patrón circular, es también propia de los modos *moqoit* de enfrentar este tipo de relaciones. En este punto, se suele señalar que el especialista católico no podía controlar la situación:

“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...” (Sixto Lalecorí, San Lorenzo, Chaco).

A partir de allí la acción parece pasar a manos de los especialistas *moqoit*. En muchas versiones el protagonista humano desde este punto es un *pi'xonaq* especialmente poderoso, como ya lo veíamos en el relato de Justino y se repite en otros comentarios. A veces se lo identifica con un nombre propio, Isidoro: “[...] uno se llamaba Isidoro y [...] él decía nomás, la canción de él que hizo, la canción, nombre de Isidoro” (Sixto Lalecorí, San Lorenzo, Chaco)¹⁷.

En todas estas versiones lo que sigue es un despliegue característico de las acciones de los *moqoit* para vincularse y amansar a un ser potente. Lo curioso en esta parte del relato, es que el ser que emerge de la laguna no es La *Virjolé* sino el *Nanaicaló*. Este último es el nombre usualmente dado por los *moqoit* a un poderoso ser que vive en los ojos de agua. Suele manifestarse con aspecto serpentiforme¹⁸, aunque también puede aparecerse en forma humana. De todos modos, como ya hemos visto, hay un relato que conecta al *Nanaicaló* y los hijos o

pichones de La *Virjolé*, que lo habrían vencido. Lo peculiar del *Nanaicaló* es que tiende a enojarse con los humanos cuando hacen mucho ruido cerca de un espejo de agua o cuando mujeres menstruantes se acercan al agua violando las prohibiciones.

“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 vez más se hacia mermando, el viento...la llovizna, la lluvia...Hasta que se mermó todo...Al ratito todos, festejaban” (Alfredo Salteño, Colonia Juan Larrea, Chaco).

Vemos aquí una característica “acción correctora” (Goffman 1979:125) ante una falta a las normas de un encuentro, en este caso un pedido de perdón que alude a la falta de conocimiento y a las buenas intenciones de las mujeres.

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. Para lograrlo los *moqoit* utilizan la palabra cantada y la danza. 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*.

El canto y la danza son expresiones importantes entre los *moqoit*, y en general entre los *guaycurúes*. Como es frecuente entre los *moqoit* el canto es una palabra que se repite, 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, cuyo conocimiento da al *pi’xonaq* poder sobre él.

Todo esto podría sugerir que el cura criollo tiene un rol meramente secundario y que la interacción con los no-humanos queda resuelta simplemente por la aplicación de los modos precristianos de relación de los *moqoit* con los poderosos. Pero hay que recordar que los *pi'xonaq* intervienen, porque el cura no puede amansar al poderoso. Y también es importante que el amansamiento sea descrito en términos de un bautismo. Éste es un detalle central, porque muestra que la prioridad en la mediación la tiene el cura y no los *pi'xonaq*, es él quien va a conducir la peregrinación y quien va a intentar primero 'bautizar a la laguna y el *Nanaicalo*'.

En este sentido hay que prestar particular atención al rol del agua 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 *Virjole*), 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. Además, hay importantes paralelismos entre el proceso de *amansar* al *Nanaicalo*, y el transformarse de los *moqoit*, por la acción colonizadora europea, de antiguos *ariscos* en nuevos *mansos* (Nates Cruz 2000:143-147).

Tomando distancia

En algunos de los relatos sobre los episodios del amansamiento del *Nanaicalo* en la Laguna se afirma que los *moqoit* dejaron las tierras cerca de la misma como parte del pacto de amansamiento del *Nanaicalo*. Un pacto particular puesto que además del *Nanaicalo* y los *moqoit*

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.

Otros testimonios dan cuenta de que este alejamiento de las tierras de la laguna se dio en un contexto general convulsionado y atravesado por importantes movimientos milenaristas. En este sentido, resulta particularmente importante el movimiento del Zapallar, que ocurrió 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 *moqoit*. Estas cosas debían tomarse por la fuerza, ya que pertenecerían a los *moqoit* por derecho. Y esto ocurriría en el marco de un cambio cósmico de era. Alfredo Salteño comenta el recuerdo de Pedro Balquinta, quien fue testigo de los acontecimientos:

“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*]... [...] Se adueñaron los criollos...Por que ese tiene que ser todo de los aborígen... Pero por [...] 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”.

En esta dirección es interesante que testimonios de viejas familias gringas y criollas de la zona sostienen que los *moqoit* habitaban la zona junto a la Laguna y fueron ‘corridos’ cuando se vió que era una zona fértil. De hecho los terrenos frente a la Laguna pertenecían al *pi'xonaq* Martín Gómez y los lotes donde hoy se alza el Santuario Católico de la Virgen a su hermano Juan Gómez y sus hijos.

Aquí vemos como en el alejamiento de las tierras de la Laguna juegan un rol importante no solo los no-humanos sino también otros humanos, tanto aborígenes (toba) como no aborígenes (criollos).

Yendo y viniendo:

Ante los errores protocolares de los *moqoit* y la intervención de los criollos a los que no había convocado al pacto, la *Virjolé* realiza una serie de acciones correctivas, de reparación:

“[...] 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 [...]” (Justino Lalecorí, Colonia Juan Larrea, Chaco).

Este escaparse de La *Virjolé* del encierro en el que los criollos quieren ponerla, sacándola del lugar donde se hallaba originalmente y construyéndole una capilla, es comentado como signo de poder y señal de que se trata de una ‘persona’ ‘poderosa’ por muchos *moqoit*. Pero esta anómala característica de irse de la capilla en la que la encerraban con llave y volver al sitio en donde había sido hallada no solo la señala como una poderosa, también demuestra la persistencia de su intención de entregarse a los *moqoit*.

El accionar criollo tendrá otra importante consecuencia sobre la presencia contemporánea de La *Virjolé* en el lugar:

“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 Lalecorí, San Lorenzo, Chaco).

De este modo, La *Virjolé* ya no estaría ya físicamente presente como *nqolaq* junto a la Laguna. Por la acción de los criollos allí, encerrada en una capilla católica solo hay una imagen de yeso, hecha a imitación de la poderosa venida del cielo.

Suerte arrebatada

Los antiguos motivos sobre la introducción de la vida difícil, han servido de modelo para pensar la situación de sometimiento actual. Los *moqoit* sostienen que los poderosos habían destinado a los *abuelos* para ser dueños del mundo, pero esta *suerte* se vio frustrada por la falla de la parte humana del encuentro, debido a la ignorancia de los modos específicos de tratar a esta poderosa y la falta de coraje para tomar los bienes que les estaban destinados:

“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 aborígenes, 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 *moqoit* inscriben su relación actual con los criollos y los poderosos no-humanos. La situación 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 *moqoit* en el contexto general de otras desigualdades de poder.

Así, los *moqoit* actuales, se identifican como *nuevos*, es decir, pertenecientes a un orden que contrasta con el poder de los *antiguos*. Mientras aquellos pactaban con los poderosos, los *nuevos* cuyo poder es menor, sólo pueden *pactar* con el poder representado por la Sociedad Nacional. Es decir que no pueden definir el escenario general de las relaciones cósmicas, que por el momento está en manos de los criollos.

Fiesta y poder

Pese a lo que hemos comentado en el apartado anterior, cuando se logró amansar al *Nanaicaló* y establecer una relación con La *Virjolé* por intermedio de la acción de los sacerdotes católicos, los *moqoit* buscaron acercarse a esa fuente de poder por medio de otro de sus mecanismos característicos: la fiesta.

Las menciones a las características de las antiguas fiestas asociadas a La *Virjolé* son muy frecuentes y la retratan como un acontecimiento con danza y baile, y fundamentalmente aborígen. Muchas veces la fiesta es descripta como una celebración por haber logrado conjurar la violencia del *Nanaicalo*.

La fiesta es – como en el pasado pre cristiano – un espacio crucial de la socialidad. Los juegos, comidas y bailes dan el marco para el establecimiento de nuevos lazos. Y asociándose a la provisión de lo necesario – por ejemplo actuando como nexo entre los sacerdotes y la comunidad aborígen – los líderes pueden construir prestigio.

Pero esta fiesta es también 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:

“Si...yyy, claro esa...ese es un encuentro de los *pi'xonaq*. Hacen esa fiesta para tener un encuentro...Y cada uno mostraba su 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 Salteño, Colonia Juan Larrea, Chaco)

Estas descripciones de la fiesta de la Virgen en el pasado como algo vivo y característicamente aborígen, contrastan con las descripciones de la situación actual como algo ligado a los criollos y los sacerdotes católicos. Pese a que hoy día se trata de una de las movilizaciones religiosas más concurridas del Suroeste del Chaco, y que involucra una gran afluencia de peregrinos, la participación *moqoit* actual es mucho menor que en el pasado. Ello en buena parte es debido a la

gran proporción de la población *moqoit* contemporánea que pertenece al movimiento del *Evangelio* (Altman 2010). Las valoraciones de los beneficios que se obtienen de la fiesta también dependen de la pertenencia al *Evangelio*. Así mientras los *moqoit* no evangélicos la reivindican y hablan de su participación, los ligados al *Evangelio* niegan participar en un evento dominado por los criollos y espacio de prácticas chamánicas.

Las afirmaciones de los *moqoit* evangélicos buscan dejar en claro su cumplimiento de las restricciones que les impone su propio pacto con el dios cristiano. Desde su perspectiva que los *moqoit* católicos tengan ‘imágenes’ – es decir que no les esté prohibido vincularse con los *nqolaq* – que puedan beber alcohol, bailar y jugar al fútbol, les permite aprovechar la fiesta como fuente de poder y prestigio. Para los *moqoit* evangélicos la fiesta no es ya una fuente utilizable de poder, porque la prohibición evangélica del culto a los santos 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 católicos (que se oponen a la red de alianzas con pastores evangélicos del país y del exterior que tienen los *moqoit* evangélicos). Además, participar en la organización los vincularía a los bailes, los campeonatos y la compra de bebidas alcohólicas. De este modo no pueden aprovechar este recurso y si bien tienden a minimizarlo, comentando por ejemplo que la imagen actual no es la ‘original’, simultáneamente están muy atentos a los beneficios que de la Virgen puedan derivarse, evaluando tácticamente las posibilidades.

Palabras finales

En este trabajo nos hemos aproximado a las relaciones entre los *moqoit* y una poderosa mujer celeste. Buscando tratarla en tanto interacción cara a cara entre humanos y no-humanos, hemos aplicado algunas categorías analíticas desarrolladas por Goffman para abordar los encuentros. El uso de estas categorías, combinadas con las catego-

rizaciones de los propios actores *moqoit*, nos ha permitido comprender con mayor detalle la compleja historia de esta relación.

Creemos que este tipo de abordaje es crucial para un estudio etnoastronómico, ya que no se aproxima a las ideas y prácticas sobre lo celeste como si fuera un corpus de saberes sin historia ni origen. Por el contrario, hemos dado cuenta de un ejemplo concreto de cómo, a partir de experiencias interpretadas mediante *habitus* y sistemas de concepciones siempre en proceso de hacerse, se construyen nuevos conocimientos y prácticas sobre el cielo. Dado que para el caso *moqoit* el mundo está estructurado por las relaciones de poder entre las sociedades de seres intencionales que lo habitan, era esperable que buena parte de las experiencias con las que construyen sus concepciones del cielo fueran experiencias de relaciones sociales con seres celestes. En este sentido las ‘observaciones’ de fenómenos celestes, son ante todo interpretaciones de las señas que los seres del cielo dan de sus intenciones para con los humanos.

El caso particular que abordamos también demuestra como para este grupo las relaciones con los seres celestes se vinculan a eventos cruciales de la memoria y la territorialidad. El vínculo con La *Virjolé* está fuertemente unido 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. Hemos visto también como la interpretación del sentido de estos eventos y estos vínculos con el cielo es materia de fuertes disputas y estrategias de gestión del poder, inmersas en las tensiones por el acceso a nuevos modos de relación con los poderosos no-humanos ligados a diversas formas de cristianismo aborígen.

Notas

¹ En la transcripción de los términos en *moqoit* se utilizará el alfabeto usado en el *Vocabulario Mocoví* de A. Buckwalter (1995), ya que es el más utilizado hoy día.

Cuando se transcriban términos *moqoit* o de otros grupos guaycurú recogidos por otros autores se lo hará respetando los alfabetos utilizados por los mismos. Se escribirán en *itálica* tanto términos en lengua *moqoit* como términos del castellano regional usados como conceptos clave por los *moqoit*.

² Este término da cuenta tanto de las ‘pistas’ o ‘rastros’ no voluntarios que un ser deja de su conducta e intenciones, como de los ‘mensajes’ voluntarios con los que los diversos seres que habitan el mundo buscan comunicar sus intenciones a otros seres, incluyendo a los humanos.

³ *Na’deenaxac* significa su acuerdo, su pacto, su plan; *na’maqataxac* significa su pacto que hace, su arreglo que hace, su buena conducta y *na’machiguit* significa pacta con.... (Buckwalter 1995). Se conecta con el término *nañan*: entrega.

⁴ El *pacto* y su consecuencia, el *amansamiento*, no están restringidos al ámbito de las relaciones con los poderosos no-humanos, abarcan también otras relaciones asimétricas que impliquen la idea de establecer un vínculo duradero. 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. Un caso particular de ello es el vínculo entre los *moqoit* y los criollos, vistos como humanos actualmente con mucho poder.

⁵ Pacífico, que hace pronto la paz (Buckwalter 1995).

⁶ Manso/ Apelativo de una parcialidad *moqoit* (Buckwalter 1995).

⁷ Los *antiguos* (so ‘*auaxaic leta’allipi*) son los *moqoit* del pasado, previos a la pérdida de autonomía ante el avance criollo. La frontera entre ellos y los *nuevos* (*dalaxaic*) es móvil y difusa. Suele identificarse a los antiguos con las generaciones previas a la de los abuelos de los propios hablantes.

⁸ Se encuentra, lo ve personalmente, lo conoce.

⁹ Se encuentra en el camino.

¹⁰ En algunos casos, especialmente entre los antiguos *moqoit*, si el humano era muy poderoso podía intentar confrontar violentamente al no-humano.

¹¹ Pablo Wright, comunicación personal.

¹² Al que la astronomía académica llama planeta Venus.

¹³ Sería *Qaqare*, el carancho, el héroe cultural que con engaños le arrebataría un tizón para conseguir el fuego para los humanos.

¹⁴ La cual tiene un importante hito en las misiones establecidas por los jesuitas durante el siglo XVIII.

¹⁵ Posiblemente esta reelaboración incluye la reinterpretación de historias como las tradiciones vinculadas con el viaje a Egipto de José y María con Jesús niño.

¹⁶ De hecho el punto es un asunto controvertido.

¹⁷ Una versión del hermano de Justino, Lorenzo Lalecorí, menciona a un ‘Isillio’ entre los tres principales *mocovíes* involucrados (Silva 1995:27).

¹⁸ En el relato de Justino la caracterización del *Nanaicaló* incluye elementos (la cabeza de ‘bufalo’, los cuernos de oro) que suelen ser adjudicados a otro poderoso, el *Toro Leta’a*, o padre de los toros. Este fenómeno es habitual en los relatos *moqoit*.

Referencias

- ALTMAN, A. 2010. *Ahora son Todos Creyentes. El evangelio entre los mocoví del Chaco Austral*. Monografía de Licenciatura. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- BLIXEN, O. 1991. “La mujer estrella. Análisis de un mito sudamericano”, *Moana. Estudios de Antropología*, IV(1):1-27.
- BOUYSSSE-CASSAGNE, T. 2005. Las minas, las divinidades prehispánicas y los santos cristianos. Ponencia presentada al VI Congreso Internacional de Etnohistoria, Simposio III, Buenos Aires.
- BUCKWALTER, A. S. 1995. *Vocabulario Mocoví*. Elkhart/Indiana: Mennonite Board of Missions.
- DASSO, C. 1999. *La Máscara Cultural*. Buenos Aires: Ciudad Argentina.
- DESCOLA, P. 2012. *Más Allá de la Naturaleza y la Cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GOFFMAN, E. 1971. *Ritual de la Interacción*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- _____. 1972. *Encounters. Two Studies in the Sociology of Interactions*. London: Penguin University Books.
- _____. 1979. *Relaciones en Público. Microestudios del orden público*. Madrid: Alianza Editorial.
- INDEC 2015. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010: Censo del Bicentenario. Pueblos originarios. Buenos Aires: Instituto Nacional de Estadística y Censos.
- INGOLD, T. 2000. *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London/New York: Routledge.
- LÓPEZ, A. M. 2009. *La Virgen, el Árbol y la Serpiente. Cielos e Identidades en comunidades mocovíes del Chaco*. Tesis de Doctorado. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- _____. 2013. “Las texturas del cielo. Una aproximación a las topologías moqoit del poder”. In TOLA, F., MEDRANO, C. & CARDÍN, L. (eds.): *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*, pp. 103-131. Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur.
- NATES CRUZ, B. 2000. *De lo Bravo a lo Manso. Territorio y sociedad en los Andes (Macizo colombiano)*. Quito: Abya-Yala.
- PAUCKE, F. 2010. *Hacia Allá y para Acá (Memorias)*. Santa Fe: Ministerio de Innovación y Cultura de la Provincia de Santa Fe.
- SILVA, M., Ed. 1995. *Memorias del Gran Chaco (1884-1933). Pero todavía existimos*. Formosa: Talleres Gráficos del Obispado de Formosa.
- 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*.

- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2005. "Perspectivism and Multiculturalism in Indigenous America". In SURRALLÉS, A. & GARCÍA HIERRO, P. (eds): *The Land Within. Indigenous Territory and the Perception of Environment*, pp. 36-74. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs.
- WILBERT, J. & SIMMONEAU, K. (eds.). 1988. *Folk Literature of the Mocovi Indians*. Los Angeles: University of California.

Resumo: Este artigo discute a história das ligações de algumas comunidades aborígenes *Moqoit* do Chaco (Argentina) com uma poderosa não-humana do céu: A *Virjolé*. Através de uma análise que se concentra em essas interações entendidas como interações cara a cara, no sentido definido por Goffman, procuramos para entender as formas específicas em que os *Moqoit* constroem a sua experiência e concepções do céu. Dada a concepção *Moqoit* de um cosmos moldado pelas relações de poder das sociedades humanas e não-humanas que o habitam, as suas experiências do céu são fundamentalmente experiências de relações sociais. Procuramos para conectar essas relações celestes com todas as ligações dos *Moqoit* com humanos e não-humanos, em um contexto de profundas mudanças ligadas à expansão do Estado Nação no seu território.

Palavras-chave: *Moqoit*; Chaco; Mulher-estrela; Virgem; Interação.

Abstract: The present work deals with the history of the links of some *Moqoit* Aboriginal communities of the Argentinean Chaco with a powerful nonhuman of the sky: La *Virjolé*. Through an analysis that focuses on these interactions understood as co-presence encounters, in the sense defined by Goffman, it is intended to understand the specific ways in which the *Moqoit* construct their experience and conceptions of the sky. Given the *Moqoit* conception of a cosmos shaped by the power relations of human and non-human societies that inhabit it, their experiences of heaven are first and foremost experiences of social relations. We seek to connect these celestial relations with the set of links of the *Moqoit* with humans and non-humans, in a context of deep transformations linked to the expansion of the Argentine Nation-State over its territory.

Keywords: *Moqoit*; Chaco; Star-woman; Virgin; Interaction.

Recebido em dezembro de 2016.
Aprovado em abril de 2017.