

Poderosos y Vírgenes

Identidad, política y cosmovisión entre los *mocovíes* del Chaco argentino¹

Mag. Alejandro Martín López

Planetario Galileo Galilei de la Ciudad de Buenos Aires

Doctorando de Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

Becario Doctoral del CONICET

Investigador proyecto, “Etnografías de heterodoxias sociorreligiosas de la modernidad argentina”, PICT-BID 2008-2010, UBACYT 2008-2010.

Resumen:

Este trabajo analiza un hito crucial en la construcción de la identidad de un grupo de comunidades aborígenes *mocovíes*² en el Sur Oeste del Chaco Argentino: el santuario de la Virgen de la Laguna. Se trata de un símbolo dominante, que condensa las complejas dinámicas de interacción entre la cosmología precolombina, el catolicismo y las iglesias protestantes presentes en la región. El santuario se ubica en un reducido espejo de agua permanente. En sus orillas se levanta una capilla católica en la que miles de peregrinos veneran una imagen de la Virgen María, hallada en el hueco de un árbol cercano. La aparición

¹ Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Brasil.

² La unificación del alfabeto *mocoví* es una de las principales preocupaciones de los *mocovíes* involucrados en tareas de preservación de su lengua en el marco de los proyectos de educación bilingüe. Decidir que alfabeto adoptar ha sido, y aún es, motivo de grandes controversias. En el presente artículo vamos a usar las convenciones adoptadas por A. S. Buckwalter (1995). Lo hacemos así por que ellas reflejan el alfabeto *mocoví* más usado en la actualidad por los hablantes y por ser el de Buckwalter un vocabulario moderno y muy completo de la lengua *mocoví*. Como excepción a esta práctica, las voces *mocovíes* que recogieramos en textos de otros autores se mantendrán con la grafía propuesta por los mismos. Los grafemas del sistema que empleamos son (Gualdieri 1998: 15):

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

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

se produjo a principios del siglo XX, en el contexto de la incorporación efectiva del Chaco al estado argentino, y los abruptos cambios que esto significó para los aborígenes chaqueños. El sitio en cuestión era un asentamiento *mocoví*, desplazado para dar lugar a estancias criollas, y la laguna era para ellos el asiento de un “Poderoso”, asociado al agua y la fecundidad. Veremos que, entre los *mocovíes*, la memoria de estos eventos caracteriza a un conjunto de comunidades que pueden considerarse como una unidad histórico-política. Por otra parte, analizaremos como las tensiones internas, en particular los conflictos entre evangélicos y no evangélicos, y las disputas entre criollos y *mocovíes*, se ven reflejadas en este contexto. Y discutiremos el rol del turismo, el conflicto por las tierras, y la actuación de autoridades locales, y líderes comunitarios.

Palabras clave: identidad-catolicismo-mocovíes

Aborígenes chaqueños

El Chaco, al igual que la Patagonia, se fue construyendo en el discurso criollo, desde los tiempos de la colonia, como “tierra de indios”. Territorios inhóspitos y hostiles dominados por la presencia de grupos cazadores y recolectores refractarios a la “civilización”. Zonas marginales a ser eliminadas, refugio de quienes quedaban fuera de la ley, donde la tierra se desaprovechaba.

Los grupos aborígenes pertenecientes al grupo lingüístico *guaycurú* (como los *mocovíes*, *tobas*, *abipones*, *pilagás*, *caduveos* y *mbayás*) fueron pensados como el ejemplo prototípico del aborígen chaqueño, “fiero” y enemigo del progreso. A ello contribuyó la rivalidad que mantenían con los agricultores guaraníes de la vecina región mesopotámica, quienes procuraron utilizar a los conquistadores españoles como aliados estratégicos. Para fines del siglo XIX comenzó un rápido proceso de sedentarización de los grupos *guaycurúes* debido al avance del estado argentino sobre el Chaco.

Los *mocovíes* o *moqoit*, habitan la zona sur del chaco argentino, hacia donde se desplazaron en el período colonial desde las cercanías del río Bermejo. A la llegada de los españoles, eran cazadores y recolectores. Hoy son peones rurales en una región que es una de las mayores productoras de soja y algodón del país, y que ha perdido la mayor parte del monte nativo.

La Laguna de la Virgen

La Laguna de la Virgen es un pequeño espejo de agua permanente, uno de los pocos en esta región en la que las lluvias son escasas. Se ubica a unos 6 kilómetros al NE del pueblo de Mesón de Fierro y a mitad de camino entre las ciudades de Charata y Villa Ángela. Cerca de esta laguna existen varias importantes comunidades *mocovíes*, como Colonia Cacique Catán³, Colonia Juan Larrea, y la comunidad urbana de San Bernardo⁴.

En estas comunidades es común escuchar un relato que no es mencionado en otras comunidades *mocovíes* del Chaco. Se trata de la “Historia de la Virgen”, que, para quienes la narran, está muy vinculada a la historia de su asentamiento en la zona, y a los caciques que condujeron ese proceso. Se trata de uno de los grandes ejes discursivos en torno a los que tejen sus relatos sobre los inicios del “tiempo de los nuevos”, que comienza a principios del siglo XX, y está marcado por el fuerte cambio que implicó la irrupción del estado nacional en el Chaco.

Esta historia, en la que aparecen los *pi'xonaq*⁵ junto con sacerdotes católicos, y poderosos seres del agua codo a codo con la Virgen María, requiere para su real comprensión de un contexto que excede el de las comunidades *mocovíes* donde se relata. Ello nos obliga a extender la mirada hacia la población no aborigen⁶ que habita la zona, preguntándonos sobre el sentido que dan ellos a la laguna y su virgen.

La Virgen de los criollos

Si se pregunta a los criollos del área por la Virgen de la Laguna, indicarán que junto a la Laguna del Mesón se levanta una capilla que contiene una imagen, milagrosamente hallada en el hueco de un árbol. Hasta allí llegan, todos los 8 de Diciembre (fiesta de la Inmaculada Concepción), varios miles de personas, ya que la Virgen de la Laguna es la patrona del Suroeste Chaqueño. La laguna junto a la que se halla el “santuario” es también para los criollos un lugar muy especial, sobre el que se cuentan muchas historias, y que está vinculado a lo que ellos consideran el gran hito de la región: el “Mesón de Fierro”.

Mesón de Fierro y su laguna

³ Que está dividida en Santa Rosa y San Lorenzo

⁴ Se trata en este caso de una serie de viviendas en pequeñas parcelas urbanas, que ocupan unas cuadras del pueblo de San Bernardo.

⁵ Shamanes *mocovíes*.

⁶ Que incluye, en términos del castellano local, tanto a “criollos” (descendientes de españoles) como a “gringos” (descendientes de la inmigración europea reciente, particularmente si no es española). El término criollos o blancos suele usarse para englobar a toda la población no aborigen.

La localidad de Mesón de Fierro, que es el pueblo más cercano a la laguna, se encuentra ubicada dentro de una de las dispersiones meteóricas más grandes del mundo: “Campo del Cielo”. De hecho, la población recibe su nombre de la más famosa de las masas de hierro meteórico halladas en dicha dispersión. Fue descubierta en 1576, mediante las indicaciones de los aborígenes de la zona, por la expedición española de Hernán Mexia de Miraval. Luego de la expedición de Miguel Rubín de Celis en 1783, el fragmento, de unas 20 toneladas, no fue localizado nuevamente. A pesar de ello siguió siendo considerado una riqueza de la región y mentado como un hito de la misma. La búsqueda de este objeto es una obsesión de los criollos de la zona, y ella ha conducido a localizar muchas otras masas meteóricas importantes. Muchos criollos piensan que la Laguna de la Virgen o Laguna del Mesón, como también se la llama, es uno de los tantos cráteres meteóricos que existen en la zona. También sostienen que en el fondo de esta laguna se encuentra escondido el “Mesón de Fierro”, y que debido a su presencia la laguna no se seca.

El relato criollo

Las versiones criollas de los episodios en torno a la laguna de la Virgen son variaciones del relato que puede escucharse en un casete grabado por la comisión organizadora de la fiesta. Allí se refiere que, para 1879, una partida del ejército argentino, comandada por el Coronel Manuel Ignacio Obligado, recorría la zona para “pacificar” a los aborígenes. Ello se daba en el contexto de la “Expedición al Chaco”, motivada, según el casete en cuestión, por el interés del gobierno argentino de “poblar el Chaco con criollos”. Se encontraron con muchos inconvenientes por la naturaleza “salvaje” del territorio, en particular la falta de agua. Los soldados vagaban sin agua, por lo que el coronel hace una promesa a la Virgen: a cambio de hallar agua, él dejaría en el lugar una imagen que le había regalado su madre. Un aborigen aparece “milagrosamente” y les señala la laguna, de modo que logran salvarse. El coronel cumple su promesa y deja la imagen en el hueco de un árbol, que el relato menciona como un quebracho.

En 1922, hacheros de la estancia “El Mesón” fundada por el Dr. Kade, encontraron el tronco y descubrieron la imagen. A partir de entonces comienza la veneración de la misma. Al año siguiente del hallazgo, el padre Juan Olster, bendijo y repuso una nueva imagen en el mismo lugar en que se encontraba la anterior, que la esposa de Kade se habría llevado a Buenos Aires. En 1933, se cortó el quebracho a la altura de dos metros aproximadamente, y en su lugar se levantó una pequeña capilla existente hasta hoy. El tronco de quebracho, con la imagen de la Virgen, fue colocado dentro.

En el año 1970, llevando la imagen de la Virgen alrededor de la laguna, el Obispo Diocesano de San Roque Monseñor Italo Severino Di Stèfano en forma solemne, proclamó a la Virgen de Mesón de Fierro: “Patrona del Sudoeste Chaqueño”.

La Colonización del Chaco

El contexto inmediato al que remite el relato criollo sobre la Virgen, es el proceso de avance del estado argentino sobre el Chaco, y el establecimiento de colonos europeos.

Terminada la guerra de la Triple Alianza (1865-1870), el joven estado argentino inició la ocupación sistemática del territorio chaqueño. El tipo de actividades económicas que a los capitales del momento les interesaba implementar en el Chaco (cultivo de algodón y caña de azúcar, explotación forestal) requería mano de obra estacional en importantes cantidades. Esto condicionó las estrategias que las acciones militares implementaron, siendo uno de los principales objetivos la sedentarización y disciplinamiento de los grupos aborígenes para dicho fin.

El Coronel Manuel Obligado, protagonista del “relato oficial” del santuario de la Virgen, es un personaje central de la ocupación del Chaco por parte del estado nacional. En 1868 le fueron encomendadas tres líneas de fortines: al norte de Santa Fe, al este de Córdoba y al sur de Santiago del Estero. El 13 de enero de 1870, el Presidente Domingo Faustino Sarmiento nombró a Obligado comandante en jefe de la Frontera Norte del Interior, con asiento en fuerte Belgrano, Santa Fe. Las dotaciones militares a su mando, tenían el expreso propósito de controlar las avanzadas aborígenes. Entre 1870 y 1884 Obligado organizó once expediciones generales al interior del Chaco. Dirigió diez de ellas, excepto la última, en 1884 (Díaz Molano 1977: 209-214). El 29 de Agosto de 1879, el Coronel Manuel Obligado partió de Reconquista con 150 hombres, rumbo al chaco santafesino. Esta es la expedición que menciona el relato del santuario. Debían reconocer un camino que comunicara Corrientes con Salta, y realizar posteriores campañas contra los indios. El 12 de octubre, luego de un recorrido de 750 Km., regresó a Reconquista (Toyos 2004). Para 1884 el Congreso de la Nación aprobó el proyecto de ley que autorizaba una campaña militar en el Chaco de características similares a la desarrollada en la Patagonia. En Octubre de ese mismo año, el Territorio Nacional del Gran Chaco se dividió en dos: la Gobernación de Formosa (al norte del Bermejo) a cargo del coronel Ignacio Fotheringham y la del Chaco al sur del mismo río, a cargo del coronel Obligado. Para fines de 1917 la campaña del “desierto del norte” se daba oficialmente por concluida (Toyos 2004).

El rol de los “indios”

La versión criolla de la historia de la Virgen de la Laguna permite ante todo destacar un elemento fundamental: el “discurso pionero”. Éste está muy vigente, y funciona como una justificación de los mecanismos de explotación establecidos (Gorosito Kramer: 1992: 148,149). El criollo se ve a sí mismo como agente civilizador, como el agente dinámico de construcción de procesos históricos en la región. Por eso se atribuye, en distintos grados según el ámbito criollo del que hablemos, la tarea de civilizar al indígena. Esto será encarado mediante un enorme espectro de estrategias, desde la búsqueda de la desaparición de los grupos aborígenes, hasta el intento de devolverles sus “verdaderas” tradiciones (Gorosito Kramer 1992: 150). Este discurso pionero se refleja en la idea, repetida a lo largo del “casete oficial” del santuario, de la Virgen como emblema o “bandera” del Chaco y de la descripción del entorno en el que se mueven los primeros criollos como un medio hostil e inhóspito, en el que se abren paso en forma heroica. En este relato, el árbol en el que se encontró la imagen de la Virgen era un quebracho, el árbol característico del primer impulso colonizador a gran escala del Chaco, emblema no sólo de la actividad económica de los “pioneros” sino de sus características ideales de “fuerza, resistencia y dureza”. Es más, son los hacheros quienes a fuerza de voluntad primero cavan el hueco donde se dejó la imagen y luego la rescatan del olvido.

La perspectiva criolla implica también una imagen de los aborígenes: Por una parte se los ve como una conexión con el pasado y una referencia importante a la hora de establecer un lazo con los orígenes. Esta es una cuestión de crucial importancia en la región chaqueña, en la cual existe una fuerte presencia de inmigrantes europeos relativamente recientes. Hay en este sentido una apropiación criolla de algunos aspectos de la “imagen *mocoví*”, en la medida en que el carácter “indómito” de los *mocovíes* puede en parte pensarse como un embrión del “valor y arrojo” del pionero. Es por ello que ya desarticulado el *mocoví* como agente efectivo de una posible oposición al proyecto criollo, puede pasar a considerarse sin peligro como parte de la “prehistoria” del proyecto pionero, que así encuentra una forma de anclarse en el pasado de la región y “naturalizarse”. Así por ejemplo su nombre es utilizado para diversas marcas de productos y hasta existe una potente radioemisora de la zona llamada “Radio Mocoví”. En el “relato oficial” se hacen referencias importantes pero superficiales y estereotipadas a las tradiciones aborígenes sobre el meteorito y la laguna. De hecho se utiliza el término “santuario” para hablar del hipotético lugar de un supuesto “culto solar” que los aborígenes habrían llevado a cabo junto a la laguna, constituyéndolo en un antecedente

directo del santuario actual⁷. Conformen una suerte de prehistoria del santuario, prestándole a este el prestigio de su autoctonía. Pero, entre los grupos aborígenes que se mencionan en este casete, no figuran los *mocovíes*, que son los vecinos inmediatos del santuario. De hecho las entrevistas que realizamos a criollos comprometidos con la organización de la fiesta de la Virgen, mostraron que en general estaban muy poco al tanto de la relación presente y pasada entre los aborígenes de las inmediaciones y el santuario. Por otra parte, hay abundantes referencias que establecen una relación de identidad indio-naturaleza que apunta en el sentido de una supuesta inmovilidad histórica del aborígen. Así, la “historia” propiamente dicha del lugar comenzaría con una fuerza militar que se dirige a la zona para apaciguar a los aborígenes “peligrosos” del área, en los albores del proceso de población criolla de la región. Incluso, las tropas en cuestión son descritas como pertenecientes al regimiento de Patricios, ligado al nacimiento del estado-nación Argentino.

Los Redentoristas Polacos: la invención de la tradición

Durante buena parte de su historia, el santuario de la Virgen de La Laguna ha estado a cargo de los sacerdotes Redentoristas Polacos. La Congregación del Santísimo Redentor (Redentoristas) fue fundada por San Alfonso María de Ligorio en el año 1732. Su carisma es esencialmente misionero y tienen presencia en los cinco continentes. Especialmente se dedican a “misiones populares” y la devoción mariana tiene en ellas un lugar muy importante. Los Redentoristas Polacos tuvieron su origen en 1787, cuando llegan a Polonia los primeros redentoristas, con la intención de predicar el Evangelio en los territorios que hoy pertenecen a Lituania. En marzo de 1938 llegaron los primeros redentoristas polacos a la Argentina. Empezaron a trabajar en la provincia del Chaco en las localidades de Charata (primera fundación de la actual Viceprovincia Redentorista de Resistencia, en Argentina) y General Pinedo. Después en Villa Ángela y Resistencia (Wrobel 1997).

En 1992, el sacerdote redentorista de origen polaco Mariano Kieniarski, residente en la Parroquia Corazón de Jesús de la ciudad de Villa Ángela, solicitó y obtuvo el permiso de sus superiores para impulsar el santuario y desde ese momento se transformó en su gran promotor. De hecho, transformó al santuario y a la devoción de la Virgen de la Laguna en la obra de su vida. Generó una comisión Pro-Templo que logró la mejora de las instalaciones y

⁷ Es importante destacar que no hay evidencias firmes de que tal culto existiese y menos aún de que tuviera las características que se le atribuyen (Giménez Benítez., López, Mammana 2000)

su parroquia en Villa Ángela se convirtió en el centro motor del proyecto del Santuario, lo cual ha profundizado los roces entre esta localidad y Mesón de Fierro.

El proceso de construcción de una tradición que se observa en torno a este santuario, y en particular la forma en que se entrelaza con el “culto” a la dispersión meteórica constituye una riquísima red de estrategias de gestión del poder sagrado

El “culto” meteórico

Esta tradición que los redentoristas han impulsado y ayudado a construir, está muy vinculada con el “culto” a los meteoritos que comparten la mayoría de los criollos de la zona. Los materiales que los redentoristas han elaborado para el santuario hablan de los meteoritos en términos superlativos. Todo lo referido a ellos es hiperbólico. Se trata de verdaderas kratofanías. En torno a ellas se monta un enorme esfuerzo por apropiarse de su poder. Así se resaltará la propiedad sobre las masas meteóricas: “nuestros meteoritos”, “en nuestro Chaco”. También se los comparará con los de otros grupos y latitudes en una afirmación del poder natural del propio suelo⁸. Incluso la “visita” a estos objetos y sus cráteres tiene un carácter cuasi ceremonial e incluye una serie de actitudes personales de toma de posesión que van desde tocar y fotografiarse con el objeto hasta grabar el propio nombre y robarse fragmentos. Desde la confusión colonial entre estas masas y la plata de Potosí, hasta el contrabando actual en el mercado negro de meteoritos o el atractivo turístico, es más el aura de riqueza asociada a estos fragmentos meteóricos que las posibilidades reales de comercializarlos lo que los transforma en fuente codiciada de poder. En estos términos se transforman en una suerte de gérmenes de riqueza, semillas fecundantes que pueden generar prosperidad. La asociación entre ellos y el santuario de la Virgen refuerza esta hipótesis.

Un rasgo que se destaca y que parece constituirse en la fuente de esta abundancia es el origen extraterreno de estos objetos y su vinculación con los remotos comienzos del sistema solar. Es este carácter de reliquias de los orígenes, testimonios del orden que más allá de nuestra experiencia estructura el Cosmos, el que los reviste de un aura sagrada (aunque ahora bajo el camuflaje de la “curiosidad científica”). Como señalara Godelier son “testigos de la legitimidad del orden cósmico y social que sucedió al tiempo y a los acontecimientos desde los orígenes” (Godelier 1998). Muchos criollos que no son católicos, apoyan las fiestas de la Virgen, porque las ven como parte del circuito turístico de “Los meteoritos de Campo del

⁸ En este sentido los meteoritos están incluidos en la larga lista de “accidentes naturales notables” cuyo culto turístico está tan asociado a los sentimientos nacionalistas y localistas.

Cielo”. Pero a pesar de lo que podría pensarse, no se trata de una actitud privada de componentes “sagrados”, ya que insistimos en la “mística laica” construida entorno a estos objetos.

La Virgen de los *mocovíes*

Desde la perspectiva criolla, los aborígenes tienen en la historia de la Virgen un rol confinado al pasado. Pero la Virgen y la Laguna son una presencia viva y significativa para los *mocovíes* que viven en su inmediaciones. Para los mismos, la Virgen y la Laguna son vistas como elementos que les están destinados, y de los que los criollos se han apropiado. A punto tal que existen en el cielo *mocoví* dos asterismos (conjuntos de rasgos del cielo) que se identifican con la Virgen. Son dos configuraciones en forma de “V” que reproducen el perfil de la imagen de la Virgen con su manto mediante estrellas unidas por líneas imaginarias. Se trata por una parte de las estrellas ϵ , δ_1 , γ , θ_1 , θ_2 y α de Tauro y por otra de las estrellas δ , ϵ , γ , ζ , HR 8213, ι , ϕ , χ , η y θ de la constelación europea de Capricornio.

El relato *mocoví*:

Para los *mocovíes* del área, la Laguna es asiento de un "Poderoso", el *Nanaicalo*. que daba lugar a fuertes vientos y atacaba a las personas antes de ser "amansado" por la acción de varios *pi'xonaq* (shamanes) *mocovíes*, convocados por el sacerdote católico del lugar. La propia laguna albergaría un fragmento meteórico relacionado con el "Poderoso" que la habita. Si bien fueron los *pi'xonaq* quienes lograron amansar al *Nanaicalo*, el sacerdote católico bendice finalmente la laguna, y los *mocovíes* se alejan del lugar, que queda en manos criollas. Algunos relatos señalan que el *Nanaicalo* atacaba a la gente enojado por el ruido que hacían en la fiesta de la Virgen. Según otros, el motivo de su enojo eran las mujeres menstruantes que se acercaban al agua; y la Virgen habría aparecido después. Pero en todos los casos la Virgen “era persona” y “llegó del cielo”. La encontraron sobre un árbol, pero se trataba de un algarrobo, no de un quebracho como en las versiones criollas. La Virgen era “la suerte del paisano”⁹, es decir que había venido para ayudar a los *mocovíes*. Era “idiomera”, es decir que hablaba *mocoví*. Pero, según los relatos, los *mocovíes* no supieron como tratar con ella y llamaron a los criollos, quienes la encerraron en una capilla. A pesar de que la Virgen se

⁹ En el castellano regional “paisano” es un término usado para referirse a la población aborígen.

volvía recurrentemente al árbol, y no hablaba con los criollos, finalmente se cansó. Entonces se quedo convertida en imagen, en la capilla.

Las comunidades *mocovíes*

Excepto el barrio urbano de San Bernardo, las comunidades *mocovíes* entre las que circula este relato, son comunidades rurales. Están formadas mayoritariamente por ranchos de adobe, y algunas pocas casas de ladrillos construidas por diversos planes del gobierno u otros organismos de asistencia. Estas casas están distribuidas en pequeños grupos de tres o cuatro viviendas pertenecientes a una familia extensa separadas por uno o dos kilómetros de campo y monte del próximo grupo. En todas las comunidades rurales mencionadas existen escuelas, pero la enseñanza bilingüe está ausente de la mayoría. En la actualidad las comunidades suelen estar conducidas por una comisión o asamblea electiva, con autoridades renovables. Los hombres se emplean como peones rurales, especialmente para las tareas de desmonte y en la cosecha del algodón. También venden postes de maderas duras o fabrican carbón de leña. A las prácticas económicas ya mencionadas hay que agregar los planes de ayuda social para desocupados y el clientelismo político.

Colonia Cacique Catán se encuentra a unos 22 Km. de la ciudad de Charata, a aproximadamente 12 Km. de Mesón de Fierro y a unos 14 Km. de la Laguna de la Virgen. Es especialmente relevante para el presente estudio, por ser la comunidad aborigen más cercana a la laguna. En Colonia Cacique Catán, hay una ruta de acceso privilegiada a la comunidad y respecto a ella esta tiene un *adelante* y un *atrás*. Adelante hace referencia a la *fachada*, a lo que el visitante que viene del pueblo se encuentra al llegar. *Atrás* remite a las zonas que se encuentran más alejadas de este acceso. Los *mocovíes* (y también los criollos del pueblo) establecen una relación entre *adelante* y la cara pública de la comunidad, muchas veces con asociaciones que sugieren tanto una mayor capacidad de relación con el mundo criollo como una menor pertenencia al mundo *mocoví*. En consonancia, *atrás* es el lugar de los *más ariscos*, de aquellos que tienen menos relaciones con el mundo criollo, y que conservan mejor el idioma y las tradiciones. También se establecen vínculos del estilo adelante: favorecido:: atrás: no favorecido. De hecho, hoy debe hablarse de dos comunidades: Santa Rosa *adelante* y San Lorenzo *atrás*. Esta división coincide además con una polaridad católico (Santa Rosa)-evangélico (San Lorenzo).

El “tiempo de los nuevos”

Hoy los *mocovíes* llaman “el tiempo de los abuelos” al extenso período que va desde los tiempos originarios, en los cuales el mundo comenzó a ser lo que es y los hombres a distinguirse de los animales, hasta algún impreciso momento de las primeras décadas del siglo XX. Es este un tiempo fundacional de la identidad *mocoví* actual, que actúa como un espejo donde los “nuevos”, los *mocovíes* de hoy, se miran permanentemente. Incluso los más ancianos se auto reconocen como "nuevos" y aseguran que ya no existen "antiguos" y que desaparecieron con la anterior generación. Este cambio es visto como un cambio de era.

Hemos mencionado el carácter marginal que la región chaqueña tuvo en el contexto del Virreinato del Río de la Plata. Pese a ello, y aún cuando la región no fuera ocupada por los españoles, su llegada introdujo fuertes cambios. Por una parte, la presencia de las misiones desde 1743, fue importante, aunque su número haya sido escaso, y su estabilidad precaria. Entre estas se encontraban las misiones de San Javier, San Pedro y Jesús Nazareno de Inspín. Luego de la expulsión de los jesuitas en 1767, primero los mercedarios y luego los franciscanos se harán cargo de las mismas. Simultáneamente, el ganado cobró un rol protagónico en el sistema productivo *mocoví*, tanto en el consumo y uso interno, como en el contexto de intercambio pacífico y violento con los criollos (Nesis 2005). Ya en esta temprana época empiezan a ganar importancia el consumo de productos europeos, como ciertas bebidas alcohólicas.

La incorporación territorial del Chaco a la nación argentina en forma efectiva, generó una nueva ola de cambios, orientados a transformarlos en mano de obra agrícola sedentarizada. Para 1902-1914 se produjo una gran expansión de las explotaciones forestales en la zona. Las extenuantes condiciones de trabajo generadas en este contexto fueron acrecentando la tensión en la región. Hacia principios del siglo XX varios movimientos milenaristas (San Javier en 1904; Florencia 1905; Napalpí en 1924; el Zapallar en 1933) protagonizados por los *mocovíes* culminaron en una feroz represión (Cordeu y Siffredi 1971).

Martínez-Crovetto (1968) menciona que para 1922, se asientan en la zona de Pampa del Cielo, a unos pocos kilómetros de Charata los *mocovíes* del cacique Pedro José. Poco después las autoridades criollas los obligan a desplazarse debido a que las tierras de la feraz pampa eran codiciadas por los colonos. Luego de estar ubicados durante un tiempo en las cercanías de la Laguna de la Virgen, finalmente son reubicados en las comunidades como Colonia Cacique Catán, Colonia Juan Larrea, y la comunidad urbana de San Bernardo.

Como dijimos, para los *mocovíes* actuales de las comunidades del Sur Oeste del Chaco, ya no quedan *antiguos*. Incluso personas nacidas en 1920 se consideran *nuevos*. Los

nuevos son mansos (*‘xoÿaxaic*¹⁰), conviven con los criollos, consumen productos elaborados por ellos. En síntesis no viven según las “antiguas costumbres”. Este es el tiempo del predominio de los criollos, en el que estos detentan el poder. En la memoria de estas comunidades, este tiempo se inaugura con la llegada desde Santa Fe, de la mano de los grandes caciques como Pedro José, y por el episodio de la Virgen de la Laguna. Este episodio, para los *mocovíes* de estas comunidades, pareciera determinar y sintetizar la relación actual entre *mocovíes*, criollos y poderes que dan forma al mundo.

El rol de los “*dogoshi*”¹¹

En la versión de los *mocovíes* de estas comunidades, el episodio de Laguna de la Virgen sirve para caracterizar muchas de las actitudes que son vistas como definitivas del rol actual de los criollos. Estos comienzan impotentes ante las fuerzas desatadas en la laguna (el poderoso que la habita). A punto tal que los *pi’xonaq mocovíes* son convocados para asistir al sacerdote católico. Pero finalmente es el cura quien “bendice la laguna”, y los criollos quienes se quedan con el santuario y las tierras en torno a la laguna. Algo similar sucede con la Virgen. Esta, es encontrada por los aborígenes, y es originalmente una “persona” que les habla sólo a ellos. Los aborígenes dirán que “vino del cielo para los *mocovíes*”, que era la “suerte” de los paisanos. Pero que, por no saber como vincularse con ella, son finalmente los criollos quienes se la apropian, la transforman en una imagen y se quedan con su poder. Por ello los criollos son vistos como quienes actualmente tienen el poder, con el que los aborígenes deben pactar.

La mujer estrella

En los relatos *mocovíes* sobre la Laguna de la Virgen, es un dato central que esta mujer, vino del cielo. Este carácter celeste de la Virgen la conecta con los relatos referidos a la mujer estrella. El motivo es muy conocido en la región Chaqueña. Existen varias versiones *mocovíes*, que muchas veces asocian a la mujer estrella con el planeta Venus como lucero del alba (*Nete’ese*). La recogida por Tomasini (Wilbert y Simonneau 1988: 43-46) menciona que la mujer estrella baja del cielo para transformarse en la compañera de un hombre *mocoví*¹². La mujer estrella, que es bella y además muy fuerte, se le aparece de noche sin decirle quien es. Se casan, pero ella lo visita sólo de noche. Luego ella le revela su naturaleza y lo lleva al

¹⁰ De hecho es nombre de una parcialidad *mocoví*, probablemente de aborígenes reducidos.

¹¹ Este es el término genérico con el que los *mocovíes* designan a los criollos.

¹² En la mayoría de las versiones chaqueñas es un hombre muy feo, que no consigue esposa humana.

cielo. Le dice que, aunque haga mucho frío por la noche, no toque los tizones. Él no le hace caso y ella lo mata quemándolo¹³. Es interesante que el *mocoví* que le contó el relato a Tomasini, haga hincapié en que este ser celestial “es capaz de hablar bien nuestro lenguaje”, rasgo destacado al hablar de la Virgen de la Laguna.

Madres

Lehmann-Nitsche menciona en su artículo sobre astronomía *mocoví* (1924-24: 77-79) que *Komniik*¹⁴, una curandera *mocoví* residente en Quitilipi, le señaló que una mujer celeste, posiblemente la estrella central¹⁵, de las “Tres Marías”¹⁶, era llamada “nuestra madre” o “*iyatäé*”. El nombre se debería a que cuando esta estrella aparece (orto heliaco), “viene el buen tiempo y comienza a criarse el pasto”. Sería, según Lehmann-Nitsche, la “dueña del verano”.

Como indica Terán (1998:243), generalmente los poderosos encargados de especies arbóreas suelen ser femeninos y los de las especies animales tienden a ser masculinos. De entre las especies arbóreas, ciertamente el algarrobo juega para los *mocovíes* un rol central, por la importancia de sus vainas en la dieta de los “antiguos” y por la facilidad con que estas se pueden acumular para las épocas de escasez. De hecho, el “algarrobo viejo, antiguo o grande” (*Mapiqo'xoic*), tiene un rol central en los relatos *mocovíes* sobre la abundancia original de bienes. En el relato *mocoví* acerca de la Laguna de la Virgen, es un punto importante que la Virgen, al ser hallada, se encontraba parada sobre el tronco de un algarrobo, o dentro de un hueco labrado en el tronco de un algarrobo.

Otra “poderosa” es llamada “nuestra madre” por algunos *mocovíes* con los que hemos trabajado. Varios ancianos y ancianas y algunos hombres de mediana edad relatan que aún en los primeros años del siglo XX, al levantar a los niños de la familia por la mañana, se hacía una “oración” a la Sol, en la que se la llamaba “nuestra madre”.

Dueños y serpientes

El *Nanaicalo* es un poderoso frecuentemente mencionado entre los *mocovíes*. Su nombre lo relaciona con las serpientes (*nanaic*). De hecho se lo identifica como el dueño de

¹³ Otro motivo recogido por Tomasini (Wilbert y Simonneau 1988:43) habla sobre Venus como estrella de la tarde (*Virse*). Está en relación de oposición con el motivo de Venus matutina: aquí se trata de una vieja viuda terrestre que como los hombres ya no quieren casarse con ella por temor a morir, decide irse al cielo.

¹⁴ Cuyo nombre criollo era Teresa Miranda.

¹⁵ Es la estrella ε Orionis

¹⁶ Ese es el nombre con el que en la Argentina se llama popularmente a las tres estrellas del cinturón de Orión.

las mismas, *nanaic leta'a*, y en algunas versiones de los relatos que lo involucran (Wilbert y Simonneau 1988: 237) se lo llama por este nombre. Está muy relacionado con el agua y muchas veces se lo califica como dueño de este ámbito (Wilbert y Simonneau 1988: 235).

En las historias vinculadas a la Laguna de la Virgen, el *Nanaicalo* en general toma el aspecto de una gran serpiente que vive en el fondo de la laguna o la usa como “ojo” o ventana por la que controla el lugar. Se desplazaría por la serie de galerías subterráneas que conectan estos sitios. Se dice que habita cuevas subterráneas, cubiertas de oro, o más precisamente muy brillantes. Este brillo es una manifestación visible del poder del ser que allí habita (al igual que el brillo de las estrellas muestra que se trata de seres poderosos).

La manifestación típica de la proximidad del *Nanaicalo* y especialmente de su disgusto es, en el contexto de los relatos de la Laguna de la Virgen, el viento. Se trata de un viento fuerte que se levanta repentinamente, tras una rápida concentración de nubes. Es un viento sin lluvia, que comenzaba a soplar cuando la gente se acercaba a la Laguna de la Virgen. Los remolinos de este vendaval se asemejan a los que anuncian la entrada a “túneles” sólo visibles por los *pi'xonaq* que comunican los planos del mundo.

Pi'xonaq y ngolaq

Los shamanes *mocovíes*, denominados *pi'xonaq* (hombres) y *pi'xonaxa* (mujeres), poseen una importante cuota de poder que les permite establecer pactos con los poderosos para obtener de ellos las cosas necesarias para la comunidad. Por otra parte tienen la capacidad de ver la verdadera naturaleza del mundo y así, por ejemplo, pueden acceder al Árbol del Mundo y por él a los otros planos. Esta mayor cantidad de “poder” que el común de los hombres, los vincula con los antiguos. Y del mismo modo las prácticas de los *pi'xonaq* son pensadas como cosas propias del modo de vivir de los antiguos (aunque tienen mucha más vigencia actualmente de lo que parece en una inspección superficial). En este sentido el *pi'xonaq* se constituye hoy en una suerte de paradigma del *mocoví* verdadero o antiguo, que vive según las tradiciones y por ello está pleno de potencia. Su poder está vinculado a un exceso de potencia, una participación en el modo de ser de los poderosos, por ello aunque necesarios, pueden ser muy peligrosos.

Existe un conjunto amplio de objetos portadores de poder a los que se les da el nombre genérico de “santitos” (*ngolac*¹⁷). Estos “santitos” pueden ser cruces, estatuillas de santos cristianos u otro tipo de objetos. Se trata de objetos que encuentran en el campo aquellos que están destinados a ello por un poderoso. Esto es así aún cuando se trate de estatuillas o

¹⁷ El diccionario del Pastor Buckwalter traduce este término como “ídolo”. (Buckwalter 1995).

imágenes manufacturadas. El hecho de “encontrarlas” en el campo las desliga de un origen humano. No se las concibe como fabricadas por mano del hombre, sino que se trata de objetos mandados por los poderosos. En algunas ocasiones se hace referencia al poder presente en estos objetos con el término cristiano "bendito". En este sentido la imagen de la Virgen se inscribe en el conjunto de los *nqolaq*, así como las medallas de la misma que algunos *mocovíes* poseen.

Movimientos milenaristas y objetos de poder

La categoría de *nqolaq*, que ya hemos comentado, ha servido para interactuar con diversas ideas criollas, asociadas a las imágenes sagradas y a los meteoritos. No sólo la imagen de la Virgen es un *nqolaq*, sino que las masas meteóricas, cuyos pequeños fragmentos pueden encontrarse con relativa facilidad por toda la zona, son también consideradas *nqolaq* por los *mocovíes*. La idea recurrente es la de que estos fragmentos son la "suerte del paisano". Al impactar en la tierra se hunden y van volviendo a la superficie lentamente, para que aquel a quien están destinados, acabe encontrándolos. La posesión de uno de estos fragmentos confiere *nqouagaxat*., es decir “suerte”, o mejor “bendición”.

Muchos *mocovíes* comparten con los criollos la idea de que dentro de la laguna hay un gran fragmento meteórico. Pero para ellos, sería el asiento del *Nanaicalo*.

Así el interés demostrado por la extracción de meteoritos por los criollos, y el uso de tecnología avanzada para lograrlo es visto como una corroboración del carácter poderoso de los mismos. Es también una confirmación de que en esta época del mundo son los criollos quienes detentan el poder y los objetos que lo portan como los meteoritos y la propia imagen de la Virgen.

En este sentido es importante tener en cuenta que durante algunos de los movimientos milenaristas de la primera mitad del siglo XX, los *pi'xonaq* entregaban a sus seguidores objetos de poder (Cordeu & Sifredi 1971). En algunos casos, como el del movimiento del Zapallar (1935-1937), se trataba de bastones, pero en otros casos, como en el de San Javier (1904), también estolas y estandartes de los santos cristianos. Estos objetos debían protegerlos de las balas y darles diversos poderes. El fracaso de estos movimientos y la feroz represión que les siguió, ciertamente ha influido en la valoración de las relaciones entre criollos, aborígenes y objetos de poder.

Algunos de los relatos *mocovíes* sobre la laguna mencionan que los *mocovíes* perdieron sus tierras en torno a ella cuando fueron seducidos por las promesas de poder que les hicieron los *tobas*, que los instaban a buscar los bastones de poder que se entregaban en el

Zapallar. Al abandonar sus tierras para viajar hasta allí, en lugar de aprovechar el poder que tenían a mano con la aparición de la Virgen, estas habrían sido ocupadas por los criollos.

El evangelio

Un factor de primer orden en los cambios respecto a la manera en que los *mocovíes* piensan actualmente la historia de la Virgen, la naturaleza del shamanismo, y la del catolicismo, es la enorme difusión de los cultos evangélicos en estas comunidades. En el caso *mocoví*, a partir de 1970, las iglesias evangélicas presentes en la región chaqueña (Iglesia Unida, Cuadrangular) comenzaron a cobrar una enorme relevancia. Se trata de iglesias evangélicas en las cuales buena parte de la estructura organizativa local es aborigen, y en las cuales el culto y los contenidos de fe están enormemente influidos por las concepciones aborígenes. En la actualidad muchos *mocovíes* son evangélicos, y eso se traduce incluso en una división política en las comunidades. De hecho la facilidad con la que se pueden crear nuevos “cultos” ha permitido a los *mocovíes* integrar el evangelismo y en particular el hecho de ser dirigente de la iglesia evangélica a las estrategias de construcción de liderazgo basadas en las redes de parentesco.

Para los *mocovíes* evangélicos, los *mocovíes* que asisten a la fiesta de la Virgen son asociados al shamanismo, aunque se declaren católicos. Esto en parte se debe a que desde la perspectiva de los *mocovíes* evangélicos, el catolicismo, si bien no tiene expresiones de culto que den cabida explícita a los cantos y danzas tradicionales, sería más permisivo con las prácticas shamánicas paralelas de sus fieles. Pero también se debe, al hecho de que para los evangélicos los católicos, al igual que los antiguos, tienen “imágenes” (*nqolaq*), pueden beber alcohol, bailar y jugar al fútbol. Para los *mocovíes* evangélicos la fiesta de la Virgen no es ya una fuente utilizable de poder, porque la prohibición evangélica del culto a los santos (e incluso las severas restricciones a la relación con los muertos) impide aprovechar el contacto con este *nqolaq*. Por otro lado, también les están vedados los beneficios de la organización de la fiesta como fuente de prestigio, no sólo por su vinculación a la imagen, sino porque implica establecer relaciones con los sacerdotes redentoristas (que se oponen a la red de alianzas con pastores evangélicos del país y del exterior que tienen los *mocovíes* evangélicos). Además, participar en la organización los vincularía a los bailes, campeonatos y la compra de bebidas alcohólicas. De este modo no pueden aprovechar este recurso y tienden a minimizarlo (comentando por ejemplo que la imagen actual no es la “original”), pero simultáneamente están muy atentos a los beneficios que de la Virgen puedan derivarse, evaluando tácticamente las posibilidades.

Cuando se habla de que antiguamente organizaban una fiesta para celebrar a la Virgen el 8 de Diciembre, los *mocovíes* evangélicos mencionan que quienes la organizaban eran los *pi'xonaq*, para competir entre ellos. Incluso dirán que hoy día, cuando la fiesta es organizada por los criollos, los *pi'xonaq* siguen yendo para obtener poder.

Para los *mocovíes* las diversas santas católicas tienden a confundirse con la Virgen. Esto es especialmente cierto para Santa Rosa. Muchas veces se habla de Santa Rosa como “una Virgen”, ya sea en el mismo sentido en que se habla de una u otra estatuilla de la Virgen, o bien como si “Virgen” fuera una categoría de mujeres poderosas.

Además Santa Rosa fue impulsada como patrona de muchas comunidades *mocovíes* por los jesuitas, probablemente porque su fiesta (30 de Agosto) estaba bastante cerca de las fiestas que celebraban entre los *mocovíes* la vuelta de la primavera.

Los *mocovíes* de San Lorenzo comentan que sus vecinos de Santa Rosa (se trata de las dos mitades en las que está dividida la Colonia Cacique Catán) llevaban a “su Virgen” (Santa Rosa) a las fiestas de la Virgen de la Laguna, para tratar de “robarse” su poder.

A la muerte de Cacique Catán, el último gran cacique de la región, que da nombre a la comunidad más importante de la zona, estas tensiones entre católicos y evangélicos jugaron un importante rol al momento de impedir el surgimiento de un nuevo líder de las características del desaparecido cacique. Las iglesias evangélicas proporcionaron a muchos jefes de familias extensas accesos alternativos a recursos del mundo criollo y fuentes de poder sagrado. Ello debilitó la posición de los linajes de prestigio de los que surgían los caciques del estilo de Cacique Catán, cuyo liderazgo estaba fuertemente apoyado en el monopolio de las relaciones con los criollos (como vínculo administrativo con el estado y los patrones criollos) y con lo sagrado (legitimado por medio de sus vínculos con la iglesia católica). En este contexto, la tradicional asociación de la laguna y la Virgen con la Iglesia Católica, que hasta el momento había favorecido a los caciques que se sumaban a la fiesta, se volvió problemática. En 1992 el padre Mariano Kieniarski, promotor del santuario, convocó una asamblea *mocoví* en la laguna para que designara un nuevo cacique. A pesar de que se reunieron 350 *mocovíes*, y de que el contexto era similar al que había caracterizado la consolidación de otros caciques tradicionales, la fuerte identificación con la iglesia católica motivó el rechazo de los sectores evangélicos. Ello determinó el fracaso de este nuevo cacique, y se transformó en un hito simbólico que señala el fin del tiempo de los antiguos líderes. Es interesante notar que la convocatoria realizada por el sacerdote estaba motivada por un intento de frenar el avance evangélico.

Conclusiones:

Creemos que los acontecimientos en torno a la Laguna de la Virgen son una verdadera realización práctica de las categorías culturales *mocovíes* en un contexto histórico específico (Sahlins 1988: 10-11, 14-15, 130-131), un despliegue social que lleva a la revalorización de sentidos en términos de acción. Ya que, al aplicar los conceptos admitidos a sucesos nuevos, no sólo se asimilan estos a lo ya conocido, sino que necesariamente se introducen cambios y nuevos valores en las categorías previas.

La Virgen, la laguna, el árbol y la serpiente, se constituyen en un conjunto que funciona como un símbolo dominante (Turner 1988). Se trata de un verdadero nodo, en torno al cual se despliegan complejas series de sentido.

Este es un fenómeno que se observa en otros puntos del continente americano, en circunstancias similares (Barabas 2006) (Broda 2003). En todos los casos se ve que estos símbolos dominantes y los acontecimientos a ellos asociados son el lugar privilegiado de interacción, no sólo entre las concepciones aborígenes previas y hechos nuevos, sino entre las categorías aborígenes que procuran darles sentido y las categorías usadas por los criollos para la misma tarea. Y ello ocurre en el contexto de una lucha por la hegemonía, no sólo material sino también simbólica. El caso *mocoví* es una nueva prueba de que estos procesos no concluyen en el simple reemplazo de las categorías aborígenes por las criollas, ni en una superposición de ambas. En lugar de esto, se observa una compleja interacción, reinterpretación y creación de categorías. Evidentemente esto ocurre porque, por una parte, existen en la tradición europea elementos que pueden dialogar con las concepciones aborígenes preexistentes, actuando como articulaciones entre estas cosmovisiones. Por otro lado, ni las concepciones criollas, ni las aborígenes son tan homogéneas como se suele suponer, y las luchas por la hegemonía simbólica no se reducen al intento de los “europeos” por imponer sus categorías.

En el caso específico de los acontecimientos de la Laguna de la Virgen, no sólo se despliegan concepciones sobre lo sagrado como fuente del poder, y los hitos del paisaje como formas de apropiación del espacio. Simultáneamente se están construyendo una interpretaciones del proceso por el cual los *mocovíes* fueron desplazados de sus asentamientos por la avanzada agrícola. Se trata de interpretaciones que no anulan a visión de las luchas humanas y la desigualdad de las mismas, sino que las inscriben en un horizonte más amplio. En el mismo movimiento se trazan estrategias a futuro, tanto desde los criollos (el proyecto civilizador) como desde los *mocovíes* (la idea de que este es un tiempo de pactos y compromisos, y no de confrontación directa).

Así, los *mocovíes* de estas comunidades parecen juntar en una misma categoría de “no-humano” a todas aquellas potencias ajenas al ámbito del grupo. Y en este sentido las estrategias de relación con el criollo y con las otras etnias se inscriben en el capítulo más amplio de relaciones con lo extranjero y no humano. Los tres planos se dan simultáneamente y se conjugan entre sí, tanto en estos grupos étnicos como en la sociedad nacional. No es posible ignorar el plano más abarcativo, pero tampoco asignarle en el caso de las etnias aborígenes un rol absoluto y determinante. Así, por ejemplo, las explicaciones que los *mocovíes* dan de la diferencia de riqueza y poder entre *mocovíes* y criollos, le asignan a esta una multiplicidad de causas. Por un lado aluden permanentemente a la “suerte” o destino que habría colocado en esta época a los criollos en posición ventajosa. Por el otro lado, hacen hincapié en la desigualdad de la competencia con el criollo, en la que este tiene los medios que el aborigen no posee para poder acumular riqueza (así nos dirán que no pueden cultivar sus parcelas y tienen que alquilarlas por que no pueden costear el combustible y los pesticidas para generar una cosecha competitiva en el mercado). También recalcan la forma violenta en que esta situación se generó. Pero estas causas son vistas por los *mocovíes* de estas comunidades en el contexto general de otras desigualdades de poder. El mito no suple una explicación racional de los mecanismos de generación de esta, si no que es un intento por darle un “sentido” a estas situaciones e inscribirlas (así puede verse en los fragmentos de entrevista transcritos) en un grupo más amplio de situaciones de desigualdad, que incluye, entre otras, las diferencias de riqueza y poder al interior de la comunidad y aquellas que se dan entre los *mocovíes* y las potencias sobrenaturales.

En este marco, los *mocovíes* de estas comunidades parecen ver la relación interétnica como un campo de lucha desequilibrada, como otras que han sostenido con potencias más poderosas. Plantean que la diferencia entre “antiguos” y “nuevos” es esencialmente una diferencia en escalas de poder y por tanto la dinámica de pactos involucrada en cada caso (entendiendo los pactos como acuerdos con potencias más poderosas que uno, pero con las que se tiene poder suficiente como para negociar). De modo que si antes podían sostener una lucha (aunque desigual) con los poderosos sobrenaturales, pactando para tratar de “amansarlos”; ahora el *mocoví* debe entablar una lucha desigual y establecer pactos para “amansar” al criollo. Así, si bien del lado del criollo se puede hablar de una estrategia de “pacificación del indio” desde el lado *mocoví* estamos ante una estrategia de “amansamiento” del blanco. Como puede verse en el relato sobre la Virgen de la Laguna, este amansamiento de un poderoso implica pactos que desde el punto de vista *mocoví* exigen un reconocimiento del poder del otro con el consiguiente establecimiento de una distancia (por ejemplo los *mocovíes* retiran sus tolderías de la zona de la Laguna al pactar con el poderoso, y se retiran

del “manejo” de la aparición de la Virgen al aparecer los blancos en escena). A cambio de esto se espera obtener el “amansamiento” de un poder al que estima como mayor e imposible de vencer en confrontación directa, bajo las circunstancias presentes. En este sentido se puede hablar de una continuidad de estrategias en el manejo de las relaciones con instancias de mayor poder.

En el caso de los criollos también se dan en torno al santuario de la Virgen de la Laguna una serie de estrategias de gestión del poder. Por una parte tenemos el proceso de desplazamiento del aborigen del dominio de los “hitos” del paisaje local, y la “reconstrucción” de la historia del lugar. En este sentido, como ya mencionamos, hay incluso un apropiarse de las características consideradas “valiosas” del aborigen, transformándolo en una especie de “prehistoria” del pionero criollo. El aborigen ocuparía en la historia oficial una suerte de “tiempo mítico”, pre-histórico, anterior a todo proceso dinámico. Las estrategias de “pacificación” del aborigen (control de la mano de obra) se aúnan así con las de control de la naturaleza.

Por otra parte el proceso de “construcción de una tradición” que se observa en torno a este santuario, y en particular la forma en que se entrelaza con el “culto” a la dispersión meteórica constituye en sí mismo una riquísima red de estrategias de gestión del poder sagrado. No negamos que estos procesos tengan un importante costado pragmático, sino que destacamos que aún para la sociedad criolla, las fuerzas sagradas son factores de la “ecuación productiva” que deben ser tenidos en cuenta. Como hemos visto, desde los tiempos coloniales los meteoritos se han constituido en un símbolo dominante en las concepciones criollas de la región. Pensados como garantes de la riqueza del territorio, su brillo metálico y su origen extraterreno ha servido de base para una categorización del Chaco como “tierra prometida” que coexiste y se complementa con la concepción del Chaco como lugar salvaje, “última frontera” y “desierto verde”. Los vínculos entre el culto mariano y los meteoritos hacen aún más apretado el nudo de sentidos.

En estos procesos, en los que las lógicas y símbolos previos son vitalmente reconfigurados por la práctica, no sólo son afectadas las definiciones de las identidades de *mocovíes* y criollos, sino también la forma en que diferentes grupos dentro de las comunidades *mocovíes* se sitúan unos respecto a los otros.

Las tensiones entre evangélicos y católicos en el seno de las comunidades *mocovíes* estudiadas, también se condensan en las actitudes ante la laguna. Reconocida por todos como fuente de poder, católicos y evangélicos se diferencian por los pactos que han hecho con distintos poderosos. Así mientras para los primeros la Virgen es una fuente potencial de poder

y en ese sentido es el lugar de la continuidad con las antiguas concepciones sobre las relaciones con dueñas y madres; para los evangélicos se trata de una fuente vedada de poder, en virtud del pacto que ellos mismos han realizado con el evangelio.

Simultáneamente, los *mocovíes* católicos ven a la laguna y su culto católico propiciado por el municipio y las “fuerzas vivas” tradicionales del pueblo, al que asisten muchos de los patrones criollos que emplean a los mocovíes como peones, como un espacio de reafirmación de los canales de relación con los criollos instituidos desde el avance de la frontera agrícola. Por eso mismo, para los mocovíes evangélicos, este espacio y sus prácticas implican alianzas y modos de intercambio con lo criollo que se oponen a los nuevos canales y redes sobre los que sus líderes han construido su liderazgo. Pese a ello hay una vigilancia importante de los potenciales beneficios que la Virgen y los pactos a ella asociados pueda aportar, en función de evaluar ventajas y desventajas.

Por último, queremos destacar que otras comunidades *mocovíes* del Chaco y Santa Fe, no conocen la historia del santuario, o lo asocian exclusivamente con los criollos. Esas mismas comunidades tienen a otros grandes caciques como personajes característicos de su historia común. Por ello creemos que los acontecimientos de la laguna, junto con las figuras de cacique Catán, cacique Pedro José y otros líderes, conforman parte central de la historia que recorta, al grupo conformado por Colonia Cacique Catán (Santa Rosa y San Lorenzo), Colonia Juan Larrea, San Bernardo, Lote 3, Colonia Domingo Matheu, La Tigra y Villa Berthet, del conjunto de las comunidades *mocovíes*.

Bibliografía:

Barabas, A. M. (2006). *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa

Broda, J. (2003). "La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista." *Graffylia: Revista de la facultad de Filosofía y Letras* (2): 14-28.

Buckwalter; Alfred (1995) *Vocabulario Mocoví*, Mennonite Board of Missions, Elkhart, Indiana, Edición provisoria.

Cordeu, Edgardo, Siffredi, Alejandra (1971) *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino*, Juárez Editor, Bs. As.

Díaz Molano, Elías (1977) “Poblamiento y colonización del Chaco Santafesino”. *Separata del Tercer Congreso de Historia Argentina y Regional*, Santa Fe, Paraná, Academia Nacional de la Historia: 207-217.

Giménez Benítez, Sixto, López Alejandro Y Mammana Luis (2000) “Meteorites of Campo del Cielo: Impact on the indian cultura”. *Proceedings of the International Conference Oxford VI and SEAC 99 ‘Astronomy and cultural diversity’*, C. Esteban, J. A. Belmonte (editores), La Laguna: 335-341.

Godelier, Maurice (1998) *El enigma del don*, Paidós, España.

Gorosito Kramer, A. M. (1992) -“Identidad étnica y manipulación”. C. Hidalgo y L. Tamango (comps.) CEAL Op. cit. (pp. 143-153). Argentina, Buenos Aires.

Gualdieri, Cecilia Beatriz (1998) *Mocovi (Guaycuru)*. Fonología e morfossintaxe, Tese apresentada ao curso de lingüística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campiñas. Campiñas, São Paulo, Brasil.

Lehmann-Nitsche, Roberto (1924-25) “La Astronomía de los Mocoví”. *Revista del Museo de La Plata*, 28, Tercera serie, Tomo IV, Mitología sudamericana VII, 1924-25, Buenos Aires:66-79.

Martínez-Crovetto, Raúl (1968) “Estado actual de las tribus mocovíes del Chaco (República Argentina)”. *Etnobiológica*, Nº 7, Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Agronomía y Veterinaria, Corrientes: 1-23.

Nesis, Florencia Sol (2005) *Los grupos Mocoví en el siglo XVIII*. Colección Tesis de Licenciatura, Sociedad Argentina de Antropología, Argentina.

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

Terán, Buenaventura (1998) El cambio del año y el tiempo cíclico en la cosmovisión *Mocoví*. *II Congreso Argentino de Americanistas. 1997. Tomo I*. Sociedad Argentina de Americanistas, Buenos Aires.

Toyos, Sergio (2004) Expediciones y Campañas al Desierto (1820-1917). *Historia Militar Argentina - Revista del Suboficial*, Nº 651, Separata.

Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid, Taurus.

Wilbert, Johannes and Simmoneau Karin, (Ed.) (1988) *Folk Literature of the Mocovi Indians*. UCLA, Latin American studies vol. 67, University of California, Los Angeles.

Wrobel, A.(1997) *Historia de la pastoral polaca en Argentina 1897 - 1997*. Síntesis de la Tesis de Doctorado presentada por el mismo autor en la Pontificia Facultad de Teología de Wroclaw, Polonia.En: http://www.pmk.org.pl/Castellano/index_c.html.