

DOSSIER/ARTÍCULO

López, Alejandro Martín (2017). “Las Señas: una aproximación a las cosmo-políticas de los *moqoit* del Chaco”, *Etnografías Contemporáneas*, Año 3, N° 4, pp. 92-127.

RESUMEN

El siguiente trabajo aborda, a partir de trabajo de campo etnográfico y sobre fuentes documentales, la forma en que el concepto de seña (*netanec*) es central para entender los modos en que los *moqoit* (mocovíes en castellano) del Chaco argentino practican una verdadera cosmo-política. Esta define su modo de habitar un mundo que a su entender está fundamentalmente estructurado por las relaciones de poder (*quesaxanaxa*) entre los diversos seres intencionales que lo habitan.

Palabras clave: *Moqoit, Chaco, naturaleza, cultura, política.*

ABSTRACT

Based on ethnographic fieldwork and secondary sources the paper discusses, the concept of *seña* (*netanec*) –sign or trace– as key to understanding the ways in which the *Moqoit* people (Mocovíes in Spanish) from the Argentine Chaco practice a real cosmo-politics. This defines their way of inhabiting a world that in their understanding is fundamentally structured by power (*quesaxanaxa*) relations among the various intentional beings that inhabit it.

Keywords: *Moqoit people, Chaco, nature, culture, politics.*

Recibido: 1 de agosto de 2016

Aceptado: 8 de marzo de 2017

Las Señas

Una aproximación a las cosmo-políticas de los *moqoit* del Chaco



Por **Alejandro Martín López**¹

Esperando a las visitas²

Desde el año 1999 realizo trabajo de campo entre los *moqoit* del Sur Oeste del Chaco, y me intereso especialmente por sus concepciones del espacio celeste. Desde las primeras experiencias me llamó la atención que mis interlocutores *moqoit*, cada vez que yo llegaba a visitarlos, me recibirían diciéndome que me estaban esperando, porque ya sabían que ese día vendría una visita desde lejos. La aparición inesperada de ciertos pájaros o el comportamiento extraño de los animales domésticos eran repetidamente mencionados como *señas*, *netanec* en lengua *moqoit*, de una visita.

Por otra parte, en el propio ámbito de los fenómenos celestes que yo buscaba abordar, el mismo término, *netanec*, aparecía una y otra vez. Meteoros, eclipses, las posiciones de la Vía Láctea... una gran cantidad de fenómenos y entes del cielo eran también *seña*, portadores de mensajes sobre cuestiones importantes, como la lluvia, la muerte de líderes o incluso un cambio del mundo.

En las más variadas conversaciones, sobre temas tan diversos como la salud, la precaria economía familiar, la toma de decisiones políticas,

1 Investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección de Etnología.

2 Una versión preliminar de este trabajo fue publicada on-line en las Actas del X Congreso Argentino de Antropología Social, *La antropología interpelada: nuevas configuraciones político-culturales en América latina*. GT 34 "De ecologías, riesgos y conservaciones: la relación naturaleza-cultura en la antropología del siglo XXI", realizado en Buenos Aires, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, del 29 de noviembre al 2 de diciembre de 2011.

la vida amorosa, o la crianza de los niños, el rol central que los *moqoit* daban a las *señas* era un común denominador.

El tiempo me fue mostrando que este concepto, que atraviesa todas las dimensiones y escalas de la vida *moqoit*, es clave para entender su experiencia del habitar, cuyo análisis exige el abandono de la distinción entre naturaleza y sociedad. En esa dirección, el presente trabajo busca explorar a partir de la noción de *señas* las particularidades del cosmos *moqoit* y su carácter eminentemente social y político.

Los moqoit

Los *moqoit* (mocovíes en castellano)³ habitan la zona sur de la región chaqueña, en la República Argentina. Pertenecen al grupo lingüístico *guaycurú*, como los *qom* (tobas)⁴, abipones, pilagás y caduveos. Estos grupos deben ser pensados formando parte de una “cadena étnica”⁵ (Braunstein, 2003: 19). Desde los márgenes del río Bermejo, los *moqoit* se fueron desplazando hacia el sur durante el periodo colonial. Antes de la llegada de los españoles, se organizaban en grupos de familias emparentadas que se desplazaban llevando a cabo actividades de caza y recolección. Durante el siglo XVII incorporaron el uso del caballo y el ganado vacuno. Con la expedición de Urízar, en 1710, los *moqoit* desplazaron el centro de su zona de acción hacia Corrientes y Santa Fe. Los jesuitas fundaron entre los *moqoit* misiones como la de San Javier (1743).

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

3 En su propia lengua (*moqoit la'qaatqa*), *moqoit* es el término que designa al grupo que en castellano actualmente suele denominarse mocoví. En los documentos en castellano, desde la época de la colonia se los ha designado con una enorme variedad de términos similares, como: mbocobí, moncobys, amocobies, mbokobí, mocoit, mokoilasseek, bocovies, amokebit, mosobies, moscovi, mokowitt, mokovit, etc. En la actualidad, los miembros de este grupo utilizan para autodesignarse tanto el término mocoví como *moqoit*, aunque en los últimos años, como una forma de reivindicación cultural, puede notarse una creciente preferencia por el término *moqoit*. Por esa razón será el término que utilizaremos en este trabajo.

4 El término en su propia lengua con el que actualmente tienden a autodesignarse los miembros de este grupo es *qom*. Usaremos ese término al referirnos a ellos en el trabajo, pero al citar otros textos usaremos el término que figura en ellos, agregando *qom* entre paréntesis.

5 Es decir un conjunto de grupos étnicos cuyos lenguajes y culturas parecen estar conectados unos con otros formando una suerte de “cadena” a lo largo de la cual se va dando una serie gradual de variaciones que hace que grupos contiguos espacialmente sean relativamente similares –por ejemplo en ellos se hablan variantes dialectales mutuamente inteligibles–, pero que grupos más apartados entre sí en la “cadena” presenten importantes diferencias –por ejemplo hablan variantes dialectales mutuamente ininteligibles–.

fueron gradualmente forzados a incorporarse al mercado laboral como cosecheros o desmalezadores en obrajes y estancias (Soich, 2007). Los abruptos procesos de cambio desatados fueron acrecentando la tensión en la región (Gordillo, 1992). Hacia principios del siglo XX, y en ese contexto de explotación, varios movimientos milenaristas (San Javier en 1904; Florencia 1905; Napalpí en 1924; el Zapallar en 1933) protagonizados por los *moqoit* culminaron en una feroz represión (Bartolomé, 1972; Cordeu y Siffredi, 1971; Radovich, 2014; Salamanca, 2010). Para fines de los años setenta, el evangelismo (Iglesia Evangélica Unida, Iglesia Cuadrangular, etc.) comenzó a cobrar importancia entre las comunidades *moqoit* (Altman, 2010). En la actualidad es un factor importantísimo en la organización de muchas de ellas. En referencia a la población *moqoit* contemporánea, en Chaco y Santa Fe estaría formada por 17.339 personas, y en el resto del país por 671 personas. Ello da un total de 18.010 personas para todo el país (INDEC, 2015). El trabajo de campo para el presente artículo fue realizado en tres comunidades rurales (Colonia Cacique Catán, Colonia Juan Larrea, El Pastoril y Colonia Aborigin Chaco) y una comunidad urbana (San Bernardo), todas de la provincia del Chaco, entre 1999 y 2016. Se ha empleado una amplia diversidad de técnicas etnográficas: observación participante; entrevistas no estructuradas y semi-estructuradas –tanto individuales como grupales– a un amplio número de miembros de las comunidades –hombres y mujeres; niños, jóvenes, adultos y ancianos; líderes, especialistas rituales y personas que no ocupan roles centrales en las redes de conducción de las comunidades–; y observación en el campo de fenómenos celestes y meteorológicos con diversos miembros de las comunidades estudiadas.

Cosmos y poder

Para los *moqoit*, al igual que para otros grupos *guaycurúes* (Idoyaga Molina, 1995; Terán, 1994; Tola, 2009; Wright, 2008), el *poder* es un eje que articula su manera de percibir el mundo, el cual es visto como fundamentalmente estructurado por las sociedades humanas y no humanas que lo habitan. Es por ello que la gestión del poder (como obtenerlo, conservarlo e incrementarlo) y en particular la gestión de relaciones asimétricas de poder (particularmente como vincularse con seres con mayor poder que el propio), es clave para comprender su experiencia vital. Podríamos decir que el poder está en el centro de la economía del universo *moqoit*⁶ y que la existencia implica para los mismos el despliegue

6 Entendiendo aquí economía en un sentido de amplio, compatible con el uso desarrollado por

de diversas cosmo-políticas⁷ que organizan sus vínculos tanto al interior de su propia sociedad como con las otras sociedades (humanas y no humanas) que dan su forma al mundo. Es en este contexto que *las señas*, entendidas como pistas de las intenciones de una gran diversidad de seres sociales, se vuelven cruciales en la organización de la experiencia *moqoit* del mundo.

El *poder* o *quesaxanaxa* es lo que hace a alguien o algo capaz de ser fértil,⁸ rico, abundante o de realizar una acción eficaz. En el fondo, toda habilidad, característica o acción especial requiere que su agente tenga el *quesaxanaxa* correspondiente. Se trata de lo que Cordeu (1998) llamaría una concepción *activa* o *dinámica* del poder, en la cual las asimetrías en su distribución se vinculan a las asimetrías en las relaciones entre los seres que habitan y conforman el mundo. Este poder no es solo ni principalmente algo que posean los seres humanos, sino que se extiende a una gran variedad de agentes intencionales. Es particularmente abundante en ciertos seres, protagonistas del “tiempo de los orígenes”. Se trata de un heterogéneo conjunto conocido como *poderosos* o *quesaxanaxaic*, considerados por su escala de poder como especialmente fecundos, abundantes e immoderados.

Personas, cuerpos y poder

En los relatos sobre los tiempos originarios de los grupos *guaycurúes* nos encontramos habitualmente con referencias a seres que son poseedores

Pierre Bourdieu (1997) en su economía general de las prácticas. En esa misma dirección Pablo Wright (2008: 107) habla de una economía cultural del espacio.

7 El concepto de cosmopolítica fue propuesto por Isabelle Stengers (1997) para dar cuenta de los múltiples y divergentes mundos humanos y no-humanos y las articulaciones que estos podrían ser capaces de desarrollar entre sí. Latour (2004: 454) ha indicado como aquí “cosmos” sirve para sacar el concepto de “política” del ámbito exclusivamente humano y “política” para erradicar de “cosmos” la idea de una lista ya dada de entidades relevantes. Otros autores como Marisol de La Cadena (2010) o Mario Blaser (2016) usan este concepto en un sentido similar. Siguiendo esas líneas generales, nuestro uso se entronca con el de Viveiros de Castro (2010), que puede entroncarse con sus comentarios sobre los chamanes amazónicos (Viveiros de Castro, 1996: 119-120), a los que caracteriza por su capacidad de “cruzar deliberadamente las barreras corporales y adoptar la perspectiva de [otras] subjetividades (...) de modo de administrar las relaciones entre estas y los humanos” (Viveiros de Castro, 2002: 358), entendiendo esto como un verdadero “arte político, una diplomacia” (Viveiros de Castro, 2002: 358). En esa dirección entendemos las cosmo-políticas *moqoit* como prácticas y teorías sobre las relaciones de poder entre los diversos colectivos sociales humanos y no-humanos que para los *moqoit* estructuran el mundo.

8 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 tobas recogidos por otros autores se lo hará respetando los alfabetos utilizados por los mismos.

de cultura y que tienen una vida social similar a la de los propios *guaycurúes*, pero que son designados con los nombres con los que hoy se designa a diversas especies animales. Así *Qaqare* (carancho, *Cracara plancus*), *Pobé* (cuervo, *Cathartes aura*), *Mañic* (ñandú, *Rhea americana*) y otros muchos, son personajes centrales de muchas historias. Su apariencia física a veces es descrita en términos antropomórficos y en otros casos se describe como la de las especies animales actuales correspondientes. En todo caso el pasaje de una a otra forma suele ser bastante fluido. Algunos de los relatos más importantes cuentan como la vida de estos seres cambió, muchas veces luego de un gran cataclismo (como una inundación o un gigantesco incendio entre otros). Tras esos acontecimientos algunos de estos seres pasaron a verse con una apariencia antropomorfa y son los antepasados de los actuales *guaycurúes*, otros con apariencia “animal” o en algunos casos “vegetal” son el origen de la fauna e incluso la flora presente. La interpretación clásica que se le ha dado a estos relatos señala que estos hablarían de la “transformación” de algunos de los animales en “seres humanos” debido a estos cataclismos. Se piensa que en el pasado mítico esos seres eran “animales parlantes” como los de las fábulas de Esopo y más tarde se transformaron en “verdaderos humanos”.

Estas lecturas no se condicen demasiado con los relatos sobre las corporalidades de muchos seres poderosos aún presentes en el mundo, que según los *moqoit* y otros *guaycurúes* pueden asumir una gran diversidad de formas, que van desde vegetales o animales a humanas e incluyen fenómenos meteorológicos y astronómicos (como arco iris, tormentas, relámpagos y meteoritos). Algunos humanos también poseen la capacidad de mostrarse en formas animales o meteorológicas, como los *pi'xonaq* o chamanes. Ciertamente también hay humanos, animales y vegetales que solo se pueden mostrar en una forma, pero incluso ellos pueden asumir otras apariencias en un ámbito especialmente potente: el sueño.

En años recientes, los estudios sobre la corporalidad, la persona y las clasificaciones de los seres vivos han florecido en el Chaco (Medrano, 2013; Medrano, Maidana *et al.*, 2011; Rosso, 2010; Suárez, 2012; Tola, 2005, 2009, 2010). Gracias a ellos hemos aprendido mucho sobre la fluidez de los límites corporales, y su porosidad; la relevancia del intercambio de fluidos y la forma en que estos portan intencionalidades; la posibilidad de la coexistencia de múltiples agentes intencionales en una misma corporalidad y de múltiples regímenes corporales para un mismo agente intencional. Más allá de sus riquísimas etnografías y sus interesantes análisis, varios de estos trabajos han adoptado una mirada fuertemente influida por el perspectivismo y el animismo propuestos como modelos de un “pensamiento amerindio” por amazonistas como Viveiros de Castro

(2002) y Descola (2012). Creemos que estos modelos construidos a partir de etnografías amazónicas presentan importantes limitaciones al intentar aplicarlos al caso de los grupos chaqueños⁹. Como lo hemos señalado para el caso que abordamos, entre los guaycurúes el elemento definitorio es el poder. 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 hacen 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. Celeste Medrano (2013), desarrollando ideas de Tola (2010) llamó la atención sobre la centralidad de la metamorfosis en las clasificaciones guaycurú de los animales, y creemos que esa es una observación crucial. Pero agregamos, siguiendo en esto la larga tradición de estudios chaqueños¹⁰, que es el poder el eje vertebrador de dichas transformaciones y sus posibilidades y por ello es que cualquier clasificación es circunstancial y relativa en tanto lo que se observe no se organice desde la óptica del *quesaxanaxa* en juego. En esa dirección la referencia hoy usual a humanos y no-humanos, o incluso humanos, animales, no-humanos y no-animales, como Medrano (2016) ha ensayado, debe entenderse como meramente aproximativa. Describe con cierta precisión la situación a bajas escalas de poder, donde todo es más “estático”, pero cuando el poder sube, como la temperatura en una sustancia al fuego, todo se vuelve más fluido y las divisiones ensayadas entre esas categorías se desvanecen.

Algo similar ocurre con el conjunto del cosmos, incluyendo el espacio y el tiempo.

Poder y espacio-tiempo

La forma del espacio físico está, desde la perspectiva *mogoit*, fuertemente modelada por las trayectorias, capitales y relaciones sociales entre los

9 Ciertamente es fecundo el diálogo con los estudios en amazonía y ellos pueden aportar interesantes elementos y sugerencias, pero como modelos interpretativos generales perspectivismo y animismo se muestran insuficientes para dar cuenta de lo que nos muestran las etnografías chaqueñas.

10 Entre otros autores podemos mencionar a Cordeu (1998), Wright (2008), Ceriani Cernadas (2008), Citro (2008) y Gordillo (1999).

seres que lo habitan, tanto humanos como no-humanos. Podríamos decir que para los *moqoit* el espacio físico es una corporización de un campo social¹¹ de escala cósmica. Y, debido a que las relaciones sociales son entendidas por este grupo como algo centralmente definido por relaciones de poder, serán entonces los seres especialmente poderosos, los *quesaxamaxacic*, y sus vínculos con otros seres, quienes tengan un rol crucial en la definición de las formas que va tomando el mundo.

Por tanto, para aproximarnos al cosmos tal como es descrito y experimentado por los *moqoit*, debemos repensar la estructura de “tres niveles” principales –el plano central que habitan los *moqoit* o *laua*; el inframundo; y el cielo o *piguem*– que ha sido abundantemente señalada para diversos grupos guaycurú (Cordeu, 1969-70; Miller, 1975; Terán, 1998a). Como lo sugiere Wright (2008: 17),¹² estos niveles no deben entenderse estáticamente. El hecho importante parece ser la existencia de dominios diferenciados y el tipo de relaciones existentes entre los mismos y no su número exacto o su secuencia específica. La misma persona puede ordenar estos dominios en un arreglo vertical o uno horizontal (Wright, 2008: 145-149). En efecto, estos modelos cosmológicos son construcciones relacionales y situacionales (*Ibidem*: 150), de una forma similar a lo que ya hemos sugerido para la clasificación de los seres que habitan el cosmos.

Teniendo esto en cuenta, un punto importante es que el cielo es concebido como el lugar por excelencia de la abundancia y plenitud de recursos, habitado por seres particularmente poderosos. Además dichos seres son preponderantemente femeninos, lo cual está en relación con el hecho de ser este un ámbito particularmente fecundo. El brillo propio de las estrellas es interpretado en términos de la idea de que las manifestaciones visibles de los seres poseen un brillo proporcional al poder de los mismos. Por otra parte, existen múltiples vínculos entre el plano celeste y el agua (de hecho la casi totalidad del agua de ésta región del Chaco es agua de lluvia), lo cual refuerza su conexión con la abundancia de bienes y recursos.

Los tres planos del mundo están interconectados a través de un gigantesco árbol *nallagdigua*, que es también un camino, un río y un torbellino.¹³ Es ese árbol al que los *pi'xonaq*, los chamanes *moqoit*, trepan en sueños para realizar su “iniciación”. Este árbol-camino-túnel de viento

11 En el sentido de Bourdieu.

12 Wright se refiere al caso toba (*qom*), pero ambos grupos están fuertemente emparentados y sus concepciones presentan muchas similitudes en este aspecto.

13 En este río obtenían originalmente los humanos su alimento, sin esfuerzo. Esta situación paradisiaca, acontecía en el tiempo originario, durante el cual los humanos también tenían formas animales. Una falta a la reciprocidad, terminó con esa era.

es el mayor entre todo un sistema de túneles que interconectan diversas partes del cosmos *moqoit*. Los bajos que acumulan el agua de lluvia, especialmente si lo hacen de forma permanente, son pensados como otras tantas bocas de este tipo de pasajes.

Entre los poderosos no-humanos se cuentan los *dueños* de diversos ámbitos espacio-temporales y de diversos recursos necesarios para la vida. Estos *dueños* son los que conceden o no el acceso a los humanos a esos recursos vitales. Algo análogo ocurre con las instituciones y agentes del mundo criollo, que son pensadas como instancias de gran poder con las cuales es necesario relacionarse para obtener recursos. La necesidad de resolver los desafíos cotidianos que estas relaciones desiguales representan ha llevado a este grupo a dedicar un gran esfuerzo a la reflexión sobre la gestión de relaciones de poder caracterizadas por la asimetría.

Los *encuentros* con estos seres poderosos son por tanto circunstancias peligrosas pero imprescindibles, que estructuran los vínculos, las personas. No solo eso, durante estos eventos el propio espacio-tiempo local en el que tienen lugar posee propiedades vinculadas al poder de los seres en cuestión. Por ello, el encuentro con seres de gran poder remite a un espacio-tiempo con las características del tiempo originario en que dichos seres dieron forma al mundo. Ciertos lugares del etnoterritorio¹⁴ *moqoit* como el monte, el cielo, el camino, el agua, la noche, el sueño se constituyen en espacios especialmente propicios para dichos encuentros. Cuando la asimetría es tal que la acción violenta del menos poderoso no le permitiría obtener lo que se necesita, un concepto se vuelve central: *nañan*, *entrega*, y el concepto asociado de *na'deenaxac* o *na'maqataxac*¹⁵, que muchas veces los *moqoit* traducen al castellano como *pacto*. La relación con los poderosos dueños de las especies, o de diversos espacios –como el monte–, es a la que refiere en primer término la idea de *pacto*, en especial si implica el vínculo entre un *pi'xonaq* y un poderoso que se convierte en su *compañero* y *patrón*. Según (Buckwalter, 1995) *nañan* significa literalmente “se entrega” o “lo da”, *nañaañiguit* sería “se entrega a...”, y *nañaanaxac* “su rendimiento, su devoción, su dedicación”:

14 Entendemos el concepto de etnoterritorio como una “espacialidad socialmente construida, vinculada primordialmente a la identidad colectiva” (Toledo Llancaqueo, 2005: 17). Se trata de una “realidad vivida, el sustrato simbólico donde adquieren sentido y articulación las resistencias y movimientos indígenas” (Toledo Llancaqueo, 2005: 22). Ver también (Barabas 2006).

15 *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'maxachiguit* significa pacto con... (Buckwalter, 1995). Este concepto es usado, por ejemplo, en la traducción que el *moqoit* Roberto Ruíz y el matrimonio Buckwalter del equipo menonita hizo del pasaje del Génesis (Gen. 9,1-17) sobre el pacto de Dios con Noé tras el diluvio (Ruíz, Buckwalter *et al.*, 1991).

Lo antiguos conversaban con los bichos... Conversaban con él... Se juntaron esos, *pi'xonaq*, para amansar ese bicho. (Marcelo Capanci, Colonia Cacique Catán, Chaco).

(...) ellos mismos hicieron pacto con el dios, entonces...a ese dios, ya lo tiene identificado a tal persona. [Esa persona] se compromete a que le va a servir a ese dios, a otra cosa no se va a dedicar. Entonces [si se quiere calmar a ese dios] tenés que buscarle a ese, fulano, mengano, que venga para que... lo domine a este [dios], lo amanse (...) por que ya hubo...pacto, con ese dios. [Entonces] se va y...se calma. (...) Pacto, *nañaañiguit*, *nañan*, quiere decir se entrega, se rinde. Ya entonces para siempre. (Sixto Lalecorí, Colonia Cacique Catán, Chaco)¹⁶

Por parte del extremo de mayor poder de la relación, el *pacto* implica *entregarse* esencialmente en el sentido de *amansarse*, o *rendirse*, es decir deponer su actitud hostil. De parte del menos poderoso, es *entregarse* en el sentido de entregar su servicio y su dedicación a ese poderoso.

Pero el pacto y el amansamiento no están restringidos al ámbito de las relaciones con los poderosos, el concepto abarca también otras relaciones asimétricas en las que está presente la idea de un vínculo (y un cambio de estado asociado) permanente. 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 seres con poder:

Bueno, los indómitos nunca se entregaban, antiguamente. Ellos iban a un lugar, y vivían solamente de la caza (...) Para que sean civilizados, el blanco tiene que ir a buscarlos mediante misas, mediante curas. (...) Entonces,... hacen [una] (...) pequeña fiesta, o [nos dan una] pequeña ayuda [y] entonces es como [que] a cambio de [eso] (...) hicimos [un] pacto [con ellos]. (...) O sea que,...ya nos dominan (...), con esa religión que nos, traspasan (...) [y] que tenemos que aceptar. (Sixto Lalecorí, Colonia Cacique Catán, Chaco).

Hay también importantes paralelismos entre el proceso de *amansar* a un poderoso, y el de *calmarse* o *enfriarse* a sí mismo, suerte de ideal de conducta, centrado en el control exterior de las emociones.¹⁷

Así pues, el cosmos *moqoit* es un espacio modelado por el *quesaxana-xa* de los seres que lo habitan y tensionado por las relaciones asimétricas entre los mismos. Por ello se trata de un verdadero *socio-cosmos*, donde

16 Cuando en las entrevistas no se aclara otra cosa, la persona involucrada pertenece a la etnia *moqoit*.

17 De manera análoga, entre los aymara Gilles Rivière (1997: 44) señala que el mismo término, *pampachana*, sirve para dar cuenta de la interpretación de los signos de la "naturaleza" y para hablar de la búsqueda del reestablecimiento del equilibrio cósmico y social.

las relaciones entre un amplio espectro de agentes intencionales atraviesan y dan forma al paisaje. Por ello la percepción de las “texturas” del cosmos, es una forma fundamental de aprehensión de las relaciones sociales que lo conforman. En este sentido la experiencia cotidiana del habitar se constituye para los *moqoit* en una lectura corporal, emocional e intelectual del estado de situación de este complejo entramado de intenciones. En otro trabajo (López, 2013) hemos abordado como a partir de esta perspectiva, las propias ideas cosmológicas *moqoit*¹⁸ y sus representaciones cosmográficas¹⁹ se constituyen en *topologías del poder*, que caracterizan o mapean desde una cierta perspectiva y en un momento dado este espacio-tiempo socialmente cualificado. En dicho trabajo hemos discutido como “palpar” o experimentar estas “texturas” del espacio-tiempo equivale a interpretar las intenciones de esos otros seres, plenos de poder, con los que es imprescindible vincularse. Este hacer no es entre los *moqoit* tan solo una práctica intuitiva, sino que involucra una reflexión intelectual así como una serie de conocimientos técnicos o un “saber hacer”. Un concepto central en dicho contexto es el de *las señas*, en *moqoit netanec*. Este complejo término alude a un amplio conjunto de manifestaciones resultado de la actividad de los agentes intencionales que pueblan el cosmos *moqoit*. Voluntarias e involuntarias, *las señas* manifiestan las intenciones de quienes las producen y permiten a los demás interpretar sus deseos, apetitos, temores y emociones. En este trabajo, como ya hemos mencionado, buscamos ahondar en el análisis de esta categoría.

Señas: pistas y mensajes

En un universo socializado como el que hemos descrito, los seres y fenómenos que la tradición ilustrada europea calificaría de “naturales” forman parte de un complejo entramado de sentidos. Más allá de su pertenencia, para las concepciones *moqoit*, a muy diversas categorías de entes, todos se inscriben en una suerte de gigantesco campo semántico²⁰. No solo poseen la potencialidad de cargar mensajes para quien

18 Entendemos por ideas cosmológicas a aquellas que forman parte de formulaciones explícitas referentes al universo en su conjunto, los seres que lo habitan y las relaciones que los vinculan.

19 Llamamos representaciones cosmográficas a descripciones de la forma y regiones del universo mediante soportes gráficos (como esquemas, dibujos, o mapas).

20 Ello no significa que para los *moqoit* esta sea la única dimensión de todos los seres y fenómenos. Atendiendo a otros aspectos ellos son clasificados por los *moqoit*, así como por otros grupos guaycurú, de diversas maneras (ver por ejemplo Medrano, 2013) y pueden por tanto abordarse analizando otras dimensiones. Sin embargo, su carácter de potenciales *señas*,

sepa descubrirlos, sino que son portadores de intención y potencia. Es en esta dirección que muchos acontecimientos, objetos, plantas o animales son denominados *señas* (*netanec*)²¹. Este término da cuenta tanto de las “pistas” o “rastros” no voluntarios que un ser deja de su conducta e intenciones²², como de los “mensajes” voluntarios con los que los diversos seres que habitan el mundo buscan comunicar voluntariamente sus intenciones a otro seres, incluyendo a los humanos. Las *señas* son por tanto eventos potentes a ser interpretados, *letanaxanaxac* o *lebuanaxanaxac*, sobre los que debe aplicarse el discernimiento, *retanta* o *ne’pe-lanxanta’a*²³. No permiten tan solo “predecir”, “adivinar”, o “conjeturar” conductas o eventos futuros, sino que también permiten entender lo ya ocurrido, otorgándole significado. Se trata justamente de la actividad hermenéutica que reclama de los seres humanos el socio-cosmos del que dan cuenta nuestros interlocutores *moqoit*. Como vemos, aquí carece de sentido la separación entre naturaleza y cultura, fundamental para las concepciones europeas de relación con el ambiente.

Las *señas*, como sistemas concurrentes y complejos de sentidos múltiples y contradictorios, permiten la negociación de toda una diversidad de sentidos, tal como lo sugiere Gilles Rivière (1997: 42-43) para los aymara (Rivière, 1997: 42-43). Así se transforman en una forma de gestión de lo que de otros modos se escaparía del control humano permitiendo encontrar respuestas a los fallos de las previsiones humanas, enmarcadas en una verdad que es siempre relacional y evaluada en la acción (Rivière, 1997: 37). Coincidimos con este autor en afirmar que el “error” lejos de ser pensado en términos absolutos, puede ser corregido por la negociación y el intercambio (Rivière, 1997: 44). En este sentido, deberá siempre entenderse que las *señas* y sus sentidos están sujetas a procesos de negociación y confrontación entre los interlocutores involucrados, por lo que se da una verdadera *economía política de*

es decir de portadores de sentidos e intenciones, es fundamental debido a la idea general de los *moqoit* de que el cosmos es eminentemente social. A ese particular y crucial aspecto nos dedicamos en este trabajo.

21 En *moqoit netanec* significa su seña o señal de algo, su marca; *netanqa* sus varias señales; *netanqaipi* sus muchas señales. En nuestro trabajo de campo hemos recogido su uso, por ejemplo, para designar a las señales de la presencia de un ser poderoso, así como también para las de las aves que avisaban a los antiguos líderes la cercanía de enemigos. Aparecen con estos sentidos el diccionario de Buckwalter (1995) y también en la traducción que el *moqoit* Roberto Ruíz y el matrimonio Buckwalter del equipo menonita realizaron de varios pasajes del nuevo testamento (Mt. 16,1-4; Lc. 21, 7-25) referidos a las señales mesiánicas y a las señales sobre el clima (Ruíz, Buckwalter *et al.*, 1988).

22 Como las huellas o ramas rotas por un animal que se mueve por el monte y que el cazador usa para saber sus características, hacia donde se dirige y que intenciones tiene. De hecho los *moqoit* entienden que los propios animales y otros habitantes del mundo llevan adelante la misma actividad de interpretación.

23 Ver el diccionario de Buckwalter (1995; 2004).

las señas fuertemente ligada a las disputas por el liderazgo y la legitimación. Dichas negociaciones y disputas se articulan en las lógicas chamánicas y su fuerte énfasis en la autoridad de la palabra avalada por los despliegues de poder y sostenida por la *evidencialidad*²⁴ como criterio de verdad.

A continuación, se presenta una amplia selección de ejemplos sobre el uso de esta categoría entre los *moqoit*. También recurrimos a ejemplos de otros grupos guaycurú, especialmente los *gom*, debido a las importantes similitudes que hay entre ellos lingüística y culturalmente, similitudes que se repiten en la temática que abordamos. Los ejemplos que proporcionaremos provienen tanto de mi propio trabajo de campo, como de otras investigaciones etnográficas, de escritos de intelectuales de los propios grupos en cuestión y de fuentes históricas. Como puede deducirse de lo discutido en las secciones anteriores, no hay un ordenamiento fijo y abstracto que pueda emplearse para organizar dichos ejemplos, en el mismo sentido en que lo hemos mencionado para las cosmografías o los “mapas” del cosmos. Cualquier orden que los interlocutores *moqoit* ofrecen debe entenderse como el resultado de un ordenamiento circunstancial en el sentido de responder a los intereses y circunstancias de la persona que en ese momento lo construyera.

Esto no se debe a una falta de sistematicidad sino justamente a que estos conocimientos y prácticas versan sobre la interpretación de las intenciones de diversos agentes con los que el interlocutor se encuentra en relaciones específicas y cambiantes. En este sentido, y como ya hemos afirmado antes respecto a clasificaciones en otros ámbitos de lo real, cualquier clasificación guaycurú es circunstancial y relativa en tanto no se la piense desde la óptica del *quesaxamaxa* en juego. Debido a ello, hemos optado por organizar los ejemplos siguiendo un criterio que creemos que pondrá en evidencia el rol clave del poder en la estructuración del universo *moqoit*. Para lograrlo presentaremos los ejemplos en función de las escalas espaciales y temporales involucradas, ya que ellas dependen directamente de la escala de poder relacionada a los seres que intervienen. Así pasaremos de las grandes *señas* vinculadas a eventos excepcionales y de gran importancia para el cosmos en su conjunto a las *señas* cotidianas que avisan de visitas o lluvias y que son parte fundamental de la toma de las pequeñas decisiones cotidianas.

24 Es importante tener en cuenta que las propias lenguas guaycurúes colocan a la evidencialidad (es decir la distinción entre aquello de lo que se es testigo directo y aquello que solo se conoce por referencias indirectas) en el centro de su forma de pensar el tiempo y el espacio (López, 2009: 182-188; Gualdieri, 1998: 289; Messineo, 2003: 166-171).

Señas cósmicas

El primer grupo de señas que abordaremos son las referidas a los grandes cambios de ciclo temporal, o *cambios de era*. Se trata de acontecimientos de gran escala, que afectan al cosmos en general. Los relatos míticos mencionan diversos eventos cataclísmicos del pasado, precedidos por diferentes *señas*.

Las referencias a este tipo de relatos para la zona son muy extensas. En el área chaqueña dominan cuatro motivos principales: *el incendio*, *el frío*, *la obscuridad* y *el diluvio*. Cada uno de estos sucesos provoca “la muerte” y la metamorfosis de los seres. Por lo común se trata de la reacción violenta de diversos poderosos, o del propio dueño del cielo, *Qota’a*, ofendidos por faltas de las personas a las reglas de la reciprocidad, o a las imposiciones propias de la relación con el poderoso en cuestión (Cordeu, 1969-70; Susnik, 1984-1985). El testimonio del jesuita Guevara nos da acceso a una de las señales más significativas, vinculadas al sol:

Al Sol conciben como mujer, y le llaman *gdazoa*, que significa compañera. De él figen algunas trágicas aventuras. Una vez cayó del cielo, y enterneció tanto el corazón de un mocobí, que se esforzó en levantarlo, y lo amarró para que no volviese a caer. La misma fatalidad sucedió al cielo: pero los ingeniosos y robustos mocobís, con puntas de palos lo sublevaron y repusieron en sus ejes.

Segunda vez cayó el sol, o porque las ataduras no eran bastantemente robustas, o porque el tiempo debilitó su fortaleza. Entonces fue cuando por todas partes corrieron inundaciones de fuego, y llamas que todo lo abrasaron y consumieron, árboles, plantas, animales y hombres. Pocos mocobís, por repararse de los incendios, se abismaron en los ríos y lagunas, y se convirtieron en capiguarás y caimanes. Dos de ellos, marido y mujer, buscaron asilo en la eminencia de un altísimo árbol, desde donde miraron correr ríos de fuego que inundaban la superficie de la tierra; pero impensadamente se arrebató una llamarada, que les chamuscó la cara y convirtió en monos, de los cuales tuvo principio la especie de estos ridículos animales. (Guevara, 1969[1764]: 562)

El sol como signo de cambios de era, sigue teniendo vigencia hoy:

Cada año la juventud no se da cuenta que el sol cuando se va iba más al norte y cuando volvía iba más al sur, antes no y nadie se da cuenta. [Mi tía Erminda] marcaba con una planta y hace poco estaba más al norte. Algunos se dan cuenta, otros no. Le pregunté a mi tía por que decía eso y ella me respondió que así va a ser mañana, que al sur el sol va a bajar cada vez más, va a hacer más calor y la gente va a morir o va a venir el anticristo. Con el sol la tierra puede explotar (Martina Lalecorí, Colonia Cacique Catán, Chaco, 2010).²⁵

25 Entrevista realizada por Agustina Altman, comunicación personal.

El relato de Martina remite a la tradicional importancia de la observación de los puntos extremos del movimiento anual del sol, los solsticios, para los *moqoit*. Una ampliación del arco de posiciones posibles sobre el horizonte es asociado a un cambio cataclísmico de las condiciones en la Tierra. La presencia evangélica lleva a que la idea de un cambio del mundo se exprese con un vocabulario ligado al del libro del Apocalipsis.

Los eclipses solares y lunares fueron interpretados como posibilidades de muerte de estos astros, atacados por perros celestes (Lehmann-Nitsche, 1924-25b: 70-71, 1927: 150) a los que se procuraba espantar haciendo ruido. Otras versiones sugieren que los eclipses lunares eran interpretados como señales de que “Luna” —que para los *moqoit* es un ser masculino— era atacado por “Sol” —un ser femenino para los *moqoit*— (Wilbert y Simmoneau, 1988: 14).

En este sentido Orlando Sánchez nos proporciona interesante ejemplo *gom*:²⁶

... un día llenos de presagios climas adversos por el CAMBIO METEOROLOGICO que provoca un cambio de clima diferentes lleno de cargas eléctricas en la atmósferas que nunca fue experimentado por ellos (Sánchez, 2004: 13).

... las gentes comenzaron a notar cambios del cielo la tierra desde las estrellas y algunos planetas se desatan objetos luminosos con mucha velocidad y las auroras cambiaron sus reflejos ensombrecidos las nubes cambian sus colores como anunciando fenómenos o catástrofes y la Vía Láctea —*So Nqa aic Qatar Mañic*, expanden los rayos o reflejos extraños cargado de tormentas y signos de terremotos tronadas y granizos fuera de la época y la predicción de eclipses la posición relativa de la tierra y el cielo es como que marchaban juntos y se ponen a enfurecer las fuerzas telúrica de las tierras y hace sentir sus movimientos, una cosa más notable fue la aparición de los cuerpos celestes y sus salidas y entradas están totalmente acelerados y las masas de minerales radioactivos entra en estado de fusión desde este punto los hombres de antaño contemplaron la acción de los rayos ultravioletas que eran totalmente elevados (Sánchez, 2004: 13).

Con un vocabulario atravesado por nociones científicas tomadas del medio escolar, el texto de Orlando Sánchez nos habla de la actualidad que tiene esta lectura de los fenómenos del cielo y de la tierra. Los términos con los que se refiere a los astros muestran la relevancia de la observación de sus movimientos, especialmente salidas y puestas heliáceas.

En nuestro trabajo de campo se nos ha hecho frecuente referencia a que el próximo cambio de era debe ir acompañado de un cambio del *camino*, o *nayic*, es decir la Vía Láctea. Que “dentre” el actual y “salga” otro

26 Debido a que *moqoit*, tobas y pilagá pertenecen al mismo grupo lingüístico y existen estrechas relaciones culturales, sociales e históricas entre estos grupos, usaremos a lo largo del trabajo datos de estos grupos para apoyar nuestro análisis.

es “seña” de un cambio de era. Ello se esperó para “el 2000”, y también para “el 2003”. Estas fechas estuvieron muy inspiradas en las expectativas de la cultura envolvente referidas al milenio, así como en la larga tradición milenarista en el seno de los movimientos evangélicos. Pero las expectativas sobre un cambio de era que llevaría al fin del dominio de los blancos sobre los aborígenes, acompañado de signos cosmológicos, obedece a una larga tradición, que tuvo importantes manifestaciones en los movimientos milenaristas chaqueños de la primera mitad del siglo XX (Cordeu y Siffredi, 1971).

En este contexto, un relato sobre el origen mítico de las carencias actuales de los *moqoit*, remite nuevamente al tema de las *señas*. De hecho los *moqoit* cuentan en referencia a esto un relato denominado “la Seña”. En este relato se menciona que los *moqoit* iban retirando los bienes que aparecían (marcados con *señas* que indicaban qué se podía tomar) junto al “algarrobo viejo, antiguo o grande” (*Mapiqo'xoic*) y los repartían equitativamente. Esta situación paradisíaca se interrumpió cuando se llevaron más de lo debido. Aquí transcribimos una de las versiones más completas que hemos recogido:²⁷

Antes, les dieron la riqueza a los hermanos aborígenes.(...) [En ese tiempo] dos hermanos anduvieron en el monte. Encontraron una tela [junto a un árbol] (...) y [en ella] se ve[ía] una seña, [una raya]. [Ellos entendieron] que esa seña [indicaba que] tenían que repartir entre todos lo que [allí] apareciera [cada día]... (...) El siguiente día dicen que [lo que apareció] fue plata, dinero,...que los antiguos no conocían. Plata de este lado [de la raya], plata de este [otro] lado, de la raya. Y esa raya [significa] que tienen que sacar [lo que está] de este lado [de la raya] y dejar el resto. Y tienen que repartirlo entre todos. Al siguiente día: un corral de este lado, un corral de este [otro] lado...con animales mansos. El siguiente día, otra vez, dicen que encontraron sombreritos, de este lado y de este [otro] lado, sombreritos. Y todos como calculado,... como... si el Señor estuviera dejando para que haya [para cada uno]. Y el siguiente día, [hay] armas, (...) puñales o bayonetas (...) Después mercadería de este lado, de este [otro] lado, todo completo [había para todos]. Después [al siguiente día] una olla [de cada lado]. Al siguiente cucharas (...) Pero [pasada] una semana entera, [las personas] rompieron toda la señal [porque querían] llevarse todas las cosas [sin respetar la indicación de la seña]. Ahhh! ... Mirá, si [se hubieran] llevado medido [si no hubieran tomado más de lo que estaba indicado por la señal]... [al próximo día] iba a aparecer oro [pero por esa trasgresión ya no apareció nada]. (Marcos Gómez, Colonia Cacique Catán, Chaco, 1999).

En este relato aparece la idea tradicional *moqoit* del árbol cósmico como fuente de una abundancia gratuita que menciona el jesuita Guevara. Pero en este caso la abundancia ya no es de peces o agua, sino de los

27 Para facilitar la comprensión hemos simplificado repeticiones y expresiones, sin alterar el sentido de la narración.

bienes que se obtienen del blanco: ollas, telas, herramientas. Esta historia está vinculada a un asterismo muy interesante, debido a que está formado por una combinación de estrellas ξ , α , π , ρ_1 y ν Sagitarii, que forman la copa, y unas muy débiles estrellas que delinean el tronco) y manchas oscuras de la Vía Láctea (que forman las raíces). Este relato vuelve a situar, como los relatos sobre el árbol del mundo, la imagen de un árbol en relación a la abundancia primigenia de bienes. Pero lo interesante del relato de “La *Seña*”, es el hecho de que los bienes en cuestión son bienes manufacturados por los blancos. De modo que el motivo de la pérdida de la abundancia original y la introducción en el tiempo mítico de la carencia en la vida humana aparece ahora volcado a dotar de sentido a las relaciones de desigualdad entre blancos y aborígenes.

Señas del ciclo anual

Otro importante conjunto de *señas* remiten al ciclo anual. Desde antiguo (Dobrizhoffer, 1967-69[1783]: Vol. II, Cap. VIII, Pag. 77-78; Canela citado por Lehmann-Nitsche, 1927: 151) la reaparición hacia junio –tras un período de invisibilidad- del grupo estelar que en la astronomía académica se conoce como las Pléyades y los *moqoit* llaman *Lapilalaxachi* es *seña* de la “proximidad de las frutas” y de la próxima abundancia de pichones de ñandú (Lehmann-Nitsche, 1927: 77-79), así como del comienzo del año. Testimonios que hemos recogido confirman esta idea y señalan a *Lapilalaxachi* como anunciadora de las heladas que dan lugar a la posterior germinación de las semillas. Otros testimonios sugieren que en la misma parte del año, la reaparición de la estrella central del grupo llamado en la astronomía criolla “las tres marías”, es señal de que se acerca el buen tiempo y comienzan a criarse los pastos (Lehmann-Nitsche, 1927: 77-79).

Otros trabajos (Terán, 1998 -b: 242) hablan de que el canto del pájaro llamado crespín (*Tapera naevia*),²⁸ entre noviembre y enero, es *seña* para los *moqoit* del comienzo del año, pero que si su canto es muy insistente anuncia enfermedad o peste. Nosotros hemos podido recoger testimonios que dan cuenta de que la floración del aroma (*Acacia caven*) y el garabato (*Acacia praecox*), entre fines de agosto y principios de septiembre, es *seña* de la renovación del año y la proximidad de la primavera. Este hito se ha ido identificando en tiempos recientes con el comienzo del año (Citro, González *et al.*, 2006: 33; López, 2009). Buenaventura Terán recogió testimonios que hacen referencia a que

28 *Cuckoo* en *moqoit* (Wilbert y Simoneau 1988: 72-75).

el principio del año estaría señalado con la floración del aroma y la reaparición del pájaro brasita de fuego.²⁹ Este tiempo implicaría una renovación del sol y de la luna, que es asimilada a la renovación de estos astros ocurrida en los cambios de era (Terán, 1998: 240). Arenas señala que entre los tobas (*gom*) se entiende que la gran cantidad de relámpagos en este período tiene la función de generar el “cambio” en los árboles, para que estos pasen de estar sin follaje a dar frutos tras unos meses (Arenas, 2003: 183).

Un relato de Virgilio Leiva, *gom*, (Messineo y Dell’Arciprete, 2003: 34) nos habla sobre el sentido en el que el crespín, “anuncia” la madurez de los frutos. Él dice que “el canto del crespín significa que los frutos están maduros”. Pero este “significa” trasciende la idea de un mero aviso, Leiva dice que “el crespín canta a los frutos para que pronto maduren”, “nunca duerme, no come, no bebe, no descansa hasta que muere” ya que con su canto “da vida a los frutos de los árboles”. Al final de esta tarea “descansa metiendo su espíritu en la tierra”, “está en algún lugar”, “espera el siguiente año. Y nuevamente aparece para cantar”. De modo que el canto no es simplemente un anuncio, sino que es parte del proceso de maduración. Es gracias al canto del crespín, por medio del cual el pájaro da su vida, que los frutos maduran. El canto parece transferir la vida, la potencia, del pájaro a los frutos. En la versión *moqoit* recogida por Terán, esos tres meses en los que el crespín canta, lo hace buscando a su mujer perdida, y el resto del año está con ella. Arenas señala una función similar entre los tobas (*gom*) del pájaro “chalchalero” o zorzal (Arenas, 2003: 184).

Terán menciona que tanto entre los *moqoit* que entrevistó en San Javier (Santa Fe) como en Pastoril (Chaco), la chicharra,³⁰ es la dueña de la maduración. Sería su canto el que produce la maduración, especialmente de la sandía, el maíz y la algarroba. Nuevamente la chicharra tienen “siete meses bajo tierra y tres que mira al mundo” (Terán, 1998 -b: 244-245).

Un tercer animal es nombrado por Terán como un indicador anual mediante su ausencia y su presencia estacional, se trata de la iguana.³¹ Mientras que durante el tiempo frío esta permanecería bajo tierra unos seis meses, con la tormenta de fines de agosto –Santa Rosa– que señala el fin de los fríos, el animal retorna a la superficie (Terán, 1998 -b: 246-247). La tijereta se va “al norte con el sol” en el invierno y retorna en el verano (Terán, 1998 -b: 248).

29 *Lesotr’aikolék* en *moqoit*.

30 *Nekogek* en *moqoit*.

31 *Chilkayk* en *moqoit*.

Arenas (2003: 188) menciona que entre los tobas (*gom*), la aparición de la monjita blanca (*Xolmis irupero*),³² es señal de la llegada del frío. En la temporada de frío se dan también, según los tobas (*gom*) (Arenas, 2003: 189), gritos característicos del ñandú (*Rhea americana*),³³ el zorro patas amarillas (*Lycalopex gymnocercus*),³⁴ y la calandria (*Mimus spp.*).³⁵

El canto del pájaro guaycurú (*Herpetotheres cachinans*),³⁶ para el mes de agosto, indicaría a los toba (*gom*) (Arenas, 2003: 191-192) el comienzo del viento norte y por tanto la falta de agua, coincidente con la puesta de huevos del ñandú y la charata (*Ortalis canicollis*).³⁷

Señas, líderes y decisiones

Cuando se habla de los líderes del pasado, se menciona frecuentemente su capacidad para ver e interpretar las *señas* y comunicarse con diferentes “ayudantes” o “compañeros” –tanto durante la vigilia como durante el sueño– que les avisaban de la presencia de caza o de enemigos. El líder *gom* *Nachicyi* o Juan Zorrilla, hablando de su padre dijo a Orlando Sánchez:³⁸

Mi padre fue un gran shamán (médico natural), vidente por excelencia, conocía todos los secretos del hombre blanco, hasta lo más recóndito de la naturaleza y de los seres humanos, de todo lo que sucede con anomalía y sucesos en relación con las gentes extrañas, y las malas intenciones les eran reveladas, nada era oculto para él” (Sánchez, 2009: 320-321).

En un relato del *gom* Máximo Jorge (Messineo y Dell’Arciprete, 2003: 29), se menciona que el famoso líder *gom* *Meguesoxochí*, tenía un pajarito, llamado *vi’ic*, que le anunciaba lo que sucedería. El tema de los animales “compañeros” de los líderes, especialmente pájaros, pero también jaguares y serpientes, es recurrente en los grupos guaycurúes. Estos animales son seres potentes, que están asociados con el líder y le confieren muchos de los atributos que este necesita para conducir al grupo en una coyuntura difícil: habilidades para localizar recursos y detectar a los enemigos que se aproximan. Terán menciona entre los pájaros involucrados según

32 *Palr’olr’ó* entre los *moqoit* según Martínez-Crovetto (1995).

33 *Mañic* para los *moqoit*.

34 *Nowar’air’a* para los *moqoit* según Martínez-Crovetto (1995).

35 *Pi’xonaxa* en *moqoit*.

36 *Kaoó’* en *moqoit* según Martínez-Crovetto (1995).

37 *Qochiñí* en *moqoit* según Martínez-Crovetto (1995).

38 El padre de Juan Zorrilla, *Dashiloqshy*, actuó durante la época del fin de *Meguesoxochí*. Tenía un medio hermano *moqoit* (Sánchez 2009: 320-321).

los toba (*gom*), a unos pájaros pequeños, grises, designados como pájaros mensajeros o *virí nolka* (Terán, 1985: 11). Se trataría de los “pájaros de Nowet”, o mensajeros de los chamanes (Terán, 1994: 42-43). El líder *gom* Augusto Soria señalaba que según su abuelo, compañero del famoso líder *Meguesoxochi*, las palabras finales de este líder, antes de ser capturado por el ejército, fueron que si no les llegaba una palomita anunciando su próximo arribo sería porque algo malo le había ocurrido (Sánchez, 2009: 259). Los testimonios *moqoit* que recogimos también señalan que el pájaro llamado *gom loo* les anuncia la llegada de visitas y también que algún enemigo los persigue, y si bien se deja oír para hacer sus anuncios es difícil verlo. El Juan Chiviro (*Cyblaris gujanensis*), *pisaxasaia* en *moqoit*, es otro pájaro que anunciaría visitas. El *osi* sería un pajarito cuyo silbido en el monte anuncia al cazador la proximidad de un guazuncho. Cuando el carpintero blanco (*Melanerpes candidus*), *paro'* en *moqoit*, grita vuela arriba y abajo “contento”, viene gente de lejos. Según Martínez Crovetto (1995: 88) el vuelo sobre las casas del águila negra (*Urubitinga urubitinga*),³⁹ anuncia para los tobas (*gom*) “hechos violentos (guerra, revolución o asesinato) “fuera del área indígena”, o bien la presencia de tropas que vienen a atacarlos. Para el mismo autor sería anuncio de “algo malo” para los pilagá. Para los pilagá, cuando el benteveo (*Pitangus sulphuratus*),⁴⁰ canta volando por sobre las casas, anuncia que las autoridades vienen en busca de alguien. Según Jolis, el canto lúgubre del búho que él denomina Gran Dago, anunciaba a los toba (*gom*) la proximidad de enemigos (Jolis, 1972 [CA 1789]: 175).

La visita de animales “mensajeros” puede ocurrir, como lo hemos dicho, durante el sueño. El líder *gom Nachicyi* o Juan Zorrilla, hablando de su padre dijo a Orlando Sánchez:

(...) mi padre sorprendentemente convocó a sus gentes para anunciarles la noticia que le trajo en la noche un espíritu de pájaros llamado en Toba Bochaxat; éste es un ser que se transforma en una mujer para comunicarse con él cuando se acercaban peligros en relación con sus gentes y/o una amenaza de muerte (Sánchez, 2009: 332-333).

El *Nanaicalo* es un poderoso ser no-humano que suele manifestarse como una enorme serpiente. Asociado a los bajos y al arco iris, se muestra mediante tormentas, granizo y viento. Es especialmente sensible a la presencia en las cercanías del agua de mujeres menstruantes o embarazadas. Ciertos signos pueden anunciar su presencia. Un *pi'xonaq moqoit* aconsejaba a su sobrino en estos términos:

39 *Olé'* en *moqoit* según Martínez-Crovetto.

40 *Retoki'* en *moqoit* según Martínez-Crovetto.

Hijo, cuando vos ves la avispa (...) que le dicen, lechiguana (...) es [que] cerca (...) [está] ese Nanaicalo...

Y también:

[Ese bajo], como [a] mil quinientos metros (...) nunca se seca (...) [Por eso] decía la gente que capaz que hay algo ahí [algún poderoso ser no-humano] (Marcos Gómez, Colonia Cacique Catán, Chaco, 2002).

Según Marcos el comportamiento inusual de las avispas y el hecho de que una aguada no se seque nunca son señales de una presencia poderosa.

Otro *moqoit*, nos relataba los signos que se producían en las cercanías de la Laguna de la Virgen, antes de que el *Nanaicalo* fuera amansado:

Dice que ahí soplabla viento suave, con correr minuto cada vez más el viento, con más presión y hasta que se levantó un, supongamos un viento con tierra, e hizo tormenta de tierra (Sixto Lalecorí, Colonia Cacique Catán, Chaco, 2002).

Otras versiones hablan de un viento que arrastraba caracoles (Juan Capanci, Colonia Cacique Catán, Chaco, 2002).

Augusto Soria y Orlando Sánchez también menciona otro uso del entorno como “*seña*” en el contexto de las relaciones hostiles con los blancos:

Para la señalización de los caminos utilizaron el corte de las ramas de los árboles, que con la punta indicaban una sola dirección, ya sea Norte, Sur, Este y Oeste; y otras señales que indicaban la proximidad de lagunas, ríos, fuentes de agua; mientras otras señales indicaban algunos peligros de animales feroces y también para indicar las zonas controladas por los soldados de los distintos fortines que estaban controlando las fronteras (Sánchez, 2009: 282-283).

Entre los actuales *moqoit* del Suroeste del Chaco hemos recogido un relato que habla de un intento de regresar al sur, a Santa Fe, de donde estos *moqoit* llegaron al Chaco, huyendo del ejercito. El relato da cuenta de cómo un intenso granizo fue una “*seña*” que advirtió a los *moqoit* que debían quedarse en el Chaco:

Dicen [los antiguos] que entre Santiago [y Santa Fe hay] como sanjón, como [un] hueco (...) [que es] señal... [de que los moqoit] no tiene que cruzar. Ni para acá ni para allá no cruzan. (...) [Los] aborígen [vivimos] acá [en el Sur oeste de Chaco] desde 1917, cuando [los abuelos que iban de Chaco a Santiago y de allí a Santa Fe] volvieron (...) Volvieron (...) porque [se] toparon (...) un granizo (...) Porque, esta gente (...) dicen que cruzaron ese [sanjon]...y [apareció una]

seña, como humo, (...) seña de que no tienen que avanzar más, tienen que volver [a Santiago]. Y (...) volvieron...más de mil personas que [habían salido] acá de Chaco [y] ya estaban llegando a Santa Fe. Pero como se [encontraron] con esa...cerrazón o llovizna (...) blanca pegaron la vuelta. [Porque esa era una] seña [de] que no tienen que avanzar. (...) Ahí está una...re[ina] de la tierra [un poderoso ser no-humano femenino]. Y (...) un aborígen dice que llegó, conversó con esa, señora [una poderosa no humana], (...) la más grande que hay (...) [que] ve lo que viene. Y este aborígen (...) [que iba como] un guía delante [del grupo que marchaba a Santa Fe], [y que era el mismo una persona con] poder (...) fue adentro de ese hueco, [donde estaba esa] señora [poderosa no humana], [y] conversó [con ella]. [Ella le dijo]: bueno, hermano (...) acá más delante hay peligro, (...) tienen que volver (...). Y [por eso] pasaron para (...) [la zona] límite [entre] Chaco y Santiago (...). Y después el '22 dicen que llegaron acá (Marcos Gómez, Cacique Catán, Chaco, 1999).⁴¹

Agustina Altman recogió el relato de un episodio de similares características:

[Cuando era joven] fui a Hermoso Campo con mi familia, por trabajo y allá cambió el clima. Se puso todo negro y se levantó una tormenta de tierra y apareció como una hormiga gigante. Era el papá de las hormigas,⁴² y un brujo [pi'xonaq] empezó a cantar y se calmó todo. Después nos dijo que había que irse porque si volvía podía taparnos a todos con tierra. Del cielo caían piedritas del tamaño de un caramelo (Sixto Lalecorí, moqoit de Colonia Cacique Catán, Chaco, 2010.)

Vemos como las limitaciones a la movilidad que se dan en el contexto de las relaciones con la sociedad envolvente son vinculadas no solamente con los criollos y sus instituciones, sino también con las relaciones con poderosos seres no-humanos. Ya que ningún éxito ni ventaja especial que tenga algún grupo humano se comprende sin la existencia de un pacto exitoso con poderosas entidades no-humanas.

Señas de lo cotidiano

En la cotidianeidad *moqoit*, el comportamiento de los animales, o su presencia, es muchas veces invocado como “seña” de diversos acontecimientos. Cierta carácter “extraño” o “fuera de lo común” es importante entre los guaycurúes para determinar el carácter “no-humano” de un ser, o para diferenciar entre los representantes habituales de una especie y su “dueño” (Wright, 1994). En este sentido comportamientos inusuales de

41 Para facilitar la comprensión hemos simplificado repeticiones y expresiones, sin alterar el sentido de la narración.

42 *Chinaq Leta'a*, el padre o dueño de las hormigas.

diversas especies animales son tomados como “señas”. El propio hecho de que el animal en cuestión “comunique” un mensaje a un humano está implicando una volición de su parte y un vínculo con el humano, que pone este “encuentro” en el campo de las relaciones con los “poderosos”.

En este contexto, es frecuente que cuando un visitante llega a una casa *moqoit* quienes allí viven le comenten que ya sabían que vendría. En general refieren que la aparición cerca de la morada de determinadas aves, más temprano ese día o durante los días previos, les anunció su visita. Según Martínez Crovetto (1995: 118-119) el revoloteo en el interior de una casa o sobre la gente de un colibrí (*Chlorostilbon lucidus*, *Hylocharis chrysura*, *Heliomaster furcifer*), *llimar'añichí* en *moqoit*, indicaría la llegada de visitas. Escuchar el canto del pájaro guaycurú (*Herpetotheres cachinans*), *kaos'* en *moqoit*, es señal de que un grupo de gente se muda (Martínez-Crovetto, 1995: 113).

Otras aves son *seña* de que se aproximan lluvias, como el “pájaro valdero” o *zohololo* en *moqoit*, o según Martínez Crovetto (1995: 123) el urutaú (*Nyctibius griseus*), *qapáp* en *moqoit*, cuando grita en las noches calurosas. El pájaro guaycurú del que hablábamos, puede anunciar también para los *moqoit* un cambio de tiempo (Martínez-Crovetto, 1995: 113). El vuelo de las espátulas rosadas (*Ajaia ajaia*),⁴³ anunciaría para los tobas (*gom*) grandes lluvias, y el vuelo nocturno de los flamencos (*Phoenicopterus ruber*),⁴⁴ el aumento del caudal de riachos y esteros para el mismo grupo (Martínez-Crovetto, 1995: 100-101). El grito del pacaá (*Aramides ypecaba*), *wataá'* en *moqoit*, anuncia para los *moqoit* mal tiempo o lloviznas (Martínez-Crovetto, 1995: 113).

El benteveo, para los toba (*gom*) (Martínez-Crovetto, 1995: 89-90) anuncia cuando grita una sola vez frente a la casa la riña de la pareja que la habita. Pero si emite su característico silbido de “bicho feo”, anuncia alegría. De modo análogo, el vuelo nocturno del carau (*Aramos guarauna*),⁴⁵ por sobre las casas acompañado de un grito ronco, anunciaría para los toba (*gom*) que alguien se enfermara por embrujo (Martínez-Crovetto, 1995: 92). El canto repetido durante varios días del carpintero dorado (*Piculus chysochlorus*),⁴⁶ anunciaría para los toba (*gom*) mala suerte para los mariscadores (Martínez-Crovetto, 1995: 95). El grito del chilicote (*Aramides cajanea*),⁴⁷ señala la muerte por puñaladas o por “daño” chamánico entre los toba (*gom*) (Martínez-Crovetto, 1995: 99).

43 *Dololé* en *moqoit* según Martínez-Crovetto.

44 *Napaloló* en *moqoit* según Martínez-Crovetto.

45 *Rokoró* en *moqoit* según Martínez-Crovetto.

46 *Oi'* en *moqoit* según Martínez-Crovetto.

47 *Shelkáik lemik* en *moqoit* según Martínez-Crovetto.

Cuando la lechuza de las vizcacheras (*Speotyto cunicularia*), *kichiguiguit* en *moqoit*, grita en forma extraña durante varias noches junto a una casa, anunciaría para los *moqoit* enfermedad o tristeza para algunos de los moradores. De modo análogo, si la que lo hace es la lechuza de campo (*Asio flammeus*), *kotelala'* en *moqoit*, anuncia una desgracia como enfermedad o muerte (Martínez-Crovetto, 1995: 107). Entre los toba (*gom*) Martínez Crovetto (1995: 106-107) señala que comportamientos extraños en las cercanías de las casas de la lechuza con orejitas (*Otus choliba*),⁴⁸ y el lechuzón negruzco (*Asio stygius*), anuncian la cercanía de los muertos. El pirincho (*Guira guira*), *nachororó* en *moqoit*, sería considerado anunciador de desgracias por los *moqoit* (Martínez-Crovetto, 1995: 119), pero según Terán, el canto de esta ave genera para los *moqoit* un impulso de reconciliación entre las parejas distanciadas, especialmente en abril con la llegada del frío (Terán, 1998 -b: 249). Según Terán el grito del urutaú, *kapáp* en *moqoit*, si es próximo a las casas anuncia desgracia, pero cuando ocurre en el monte señala que cumple con su función de “dueño” de los frutos del monte y los pichones de los pájaros (Terán, 1995: 19). El canto nocturno del pirincho negro (*Crotophaga ani*),⁴⁹ similar a un llanto femenino, anunciaría para los toba (*gom*) la muerte del cónyuge (Martínez-Crovetto, 1995: 119-120) y sería pensado como el ayudante de una “bruja” (Arenas, 2003: 396).

En mucha menor proporción algunos otros animales son citados como *seña*. Martínez Crovetto (1995: 35) menciona que el grito del sapito (*Bufo granulatus*), *nedép lapaqaté* en *moqoit*, anunciaría para este grupo inundaciones con un grito “como corneta”. Lo mismo anunciaría para los toba (*gom*) (Martínez-Crovetto, 1995: 35) el canto o la aparición en los caminos de la rana panza colorada (*Elachistocleis ovalis bicolor*).⁵⁰ En el mismo sentido, la aparición de las hormigas corrección (*Eciton sp.*), en *moqoit* *layor-r'ái lalóq*, anunciarían lluvia para los *moqoit* (Martínez-Crovetto, 1995: 79), o una mudanza cuando invaden el patio, para los toba (*gom*). Cruzarse con una víbora coral (*Micrurus corallinus*, *M. frontales*),⁵¹ sería anuncio del encuentro con una linda muchacha para los toba (*gom*) (Martínez-Crovetto, 1995: 31).

Las estrellas y el sol son referidos en general como *señas* que los antiguos tenían en el cielo, que les permitían prever temporales y les ayudaban a encontrar el rumbo durante la noche. La constelación que en la astronomía académica se conoce como “cruz del sur” y que los

48 En *moqoit* *kolr'olkóq* según Martínez-Crovetto.

49 *Nawí* en *moqoit* según Martínez-Crovetto.

50 *Tok naló* en *moqoit* según Martínez-Crovetto.

51 *Yigué'* en *moqoit* según Martínez-Crovetto.

moqoit llaman *Lachishinaxanaxat*, “la seña”, es pensada como una “señal” del sur, que sirve para orientarse. Lo mismo ocurre con las “nubes de Magallanes”, llamadas *Temal* o los pozos por los *moqoit*. La propia Vía Láctea, conocida por los *moqoit* como el *Nayic* o camino, es pensada como una señal de orientación. Los cambios en el brillo de estrellas y zonas brillantes como las *Temal* son asociadas a cambios atmosféricos y a la previsión de la fortuna del año en curso. Así según algunos “cuando las *Temal* están cerca de Argentina” indican la época de lluvias (de noviembre a enero). Cuando recién sale el sol, se sale cerca de un mistol, en *moqoit na'la*, (*Zyzyphus mistol*) y se ve si cae de él exudación, para saber si lloverá o no (Marcos Gómez, Colonia Cacique Catán, Chaco, 2002).

Señas y suerte

Desde el comienzo de nuestro trabajo de campo hemos notado que los meteoritos ocupan un lugar central en la cultura de las comunidades *moqoit* del Suroeste del Chaco. En parte esto tiene relación con el hecho de que en la región se encuentra la conocida dispersión meteórica de Campo del Cielo y por ello pueden hallarse en el suelo una gran cantidad de fragmentos meteóricos metálicos (López, 2009).⁵²

Entre los *moqoit* de la zona, los meteoritos son entendidos como estrellas que caen del cielo (*huaqajñi najñi*), su aparición anuncia lluvias o sequías importantes y en el caso de ser fenómenos especialmente notables, la muerte de algún *pi'xonak* (shamán). Por otra parte, tal como ocurre para los chiriguano (Lehmann-Nitsche, 1924-25), los *moqoit* llaman *huaqajñi la'tec* (excremento de estrellas) a una variedad de pequeños hongos que son relacionados con los meteoritos.

Una idea recurrente es que los fragmentos meteóricos son la “suerte del paisano” (López, 2009). Al impactar en la tierra, estos objetos se hundirían para luego y ascendiendo lentamente, para que aquel a quien están destinados, acabe encontrándolos en la superficie. La posesión de uno de estos fragmentos confiere suerte, la cual debe entenderse en varios sentidos: por un lado el meteorito es signo de la suerte o fortuna de haber sido elegido; por otro lado la suerte o fortuna de esta elección radica en su capacidad de engendrar riqueza. La capacidad productora

52 La dispersión meteórica de Campo del Cielo tiene una extensión aproximada de unos 100 Km. de longitud por 3 Km. de ancho. Se caracteriza por la sorprendente concentración de grandes meteoritos metálicos y la disposición de los cráteres de impacto perfectamente alineados a lo largo de una recta cuya dirección es N60°E. Corresponden a la fragmentación de un gran meteoritoide metálico hace unos 5800 ± 200 años.

de riqueza de los fragmentos meteóricos es una manifestación del poder que los mismos confieren, como intermediarios de los “poderosos”, a los humanos que los encuentran. Por otra parte, el tocar o frotar los fragmentos meteóricos transmiten fuerza y resistencia. Estos fragmentos quedan así incluidos dentro de un conjunto amplio de objetos portadores de poder a los que se les da el nombre genérico de “santitos” (*nqolac*).⁵³ Estos “santitos” pueden ser cruces, estatuillas de santos cristianos u otro tipo de objetos. Cuentan que antiguamente había quienes se introducían estos objetos debajo de la piel de su pecho, protegiéndose así de las balas. Como en el caso de los fragmentos meteóricos, se trata de un poder relacionado con los “poderosos”, y son objetos que encuentran en el campo aquellos que están destinados a ello. En algunas ocasiones en el castellano regional los *moqoit* hacen referencia al poder presente en estos objetos con el término cristiano “bendición”.⁵⁴ Un tipo particular de objeto portador de poder son las piedras del trueno (*soxonaxa naqa*). Éstas presentan analogías y contrastes muy llamativos con los fragmentos meteóricos. Como estos últimos, su origen está vinculado al ámbito celeste, son objetos con la apariencia de piedras, están cargados de poder y están vinculados al agua (no solo por su relación con el trueno, que las produce, sino porque su manipulación atrae la lluvia). A diferencia de los fragmentos meteóricos (que traen suerte), las piedras del trueno, son perjudiciales si el que las manipula no es un *pi'xonaq*. Incluso, son difíciles de reconocer para quien no lo sea.⁵⁵

Meteoritos: señas de la identidad

En este contexto, debe situarse el rol central en reivindicaciones territoriales y culturales de los *moqoit* del suroeste del Chaco que juegan las masas meteóricas de Campo del Cielo, y en especial el más grande de los fragmentos hoy visibles: el meteorito “El Chaco”.

Así por ejemplo, en 2009 hubo una marcha de *moqoit* que reclamaban por tierras y derechos culturales (López, 2011; González Zugasti, 2012). Esta marcha se llamó “Marcha al meteorito” y tomó como epicentro el Parque Provincial de los Meteoritos (cercano a la ciudad de Gancedo, Chaco). Más allá de los reclamos generales que impulsaban los manifestantes, un punto concreto era que el espacio donde están

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

54 *Nqouagaxa*: su bendición, su favor o privilegio recibido (Buckwalter, 1995).

55 Si bien Buckwalter afirma que estos son objetos de poder (según él proporcionan fuerza en el manejo del hacha), no hace referencia a la restricción antes mencionada (Buckwalter, 1995).

los meteoritos era reclamado como un espacio significativo para su cultura. No se exigía su “propiedad”, pero sí la posibilidad de acceso y de cuidado, como un lugar de importancia para los *moqoit*. Lo que se esforzaron en expresar es que lo que allí ocurría era una experiencia concreta, una *seña*, de la presencia de un poder o *quesaxanaxa* particularmente importante. Un poder específico, ligado a seres poderosos del cielo con los que los *moqoit* entienden tener unos pactos fundamentales para su propia constitución como grupo. En la misma dirección puede interpretarse el hecho de que el primer medio metraje realizado por jóvenes *moqoit*, se titule “La nación oculta en el meteorito. Una historia del pueblo *moqoit*” (<http://www.youtube.com/watch?v=X1odIHeRQSU>)⁵⁶.

Otro evento reciente vincula las luchas *moqoit*, sus esfuerzos por visibilizar su cultura y los meteoritos de Campo del Cielo como verdaderas *señas* ligadas a su identidad. En 2012, la oposición de muchos *moqoit* logró impedir que el meteorito “El Chaco” fuera trasladado en préstamo a Alemania para una muestra artística.⁵⁷ Aunque la oposición al traslado contó con el apoyo de muchos expertos nacionales e internacionales y ONGs, la oposición de los *moqoit* fue decisiva para que el meteorito no abandonara la provincia.

En sus manifestaciones los *moqoit* que se opusieron destacaron que el objeto no solamente está ligado a su historia e identidad, sino que lo está porque es un objeto poderoso ligado a seres con los que los antiguos *moqoit* pactaron en el pasado. Por tanto se trata de objetos cuya manipulación es peligrosa. De hecho, muchos *moqoit* nos señalaron durante ese proceso que el terremoto que en esos días se registró en Japón estaba sin duda vinculado a la inquietud de los poderosos vinculados al meteorito ante las posibilidades del traslado. Incluso los dirigentes *moqoit* a los que las autoridades provinciales buscaron persuadir de permitir el traslado consideraron su apoyo en términos de los pros y contras en una negociación entre los intereses contrapuestos de dos poderes: los políticos provinciales y nacionales y los poderosos celestes.

56 Fue escrita y dirigida por el maestro bilingüe intercultural y “promotor cultural” *moqoit* Juan Carlos Martínez y realizada en el marco de los talleres de producción audiovisual organizados por la Dirección de Cine y Espacio Audiovisual de la provincia del Chaco en colaboración con el Centro de Formación y Experimentación Cinematográfica de Bolivia.

57 dOCUMENTA(13), en Kassel, Alemania, se trata de una de las exposiciones de arte contemporáneo más reconocidas de la actualidad. Desde 1955 esta exposición se lleva a cabo, cada cinco años, en Kassel (Alemania). La última, la número 13, tuvo lugar en septiembre del 2012.

Conclusión

A lo largo del trabajo hemos visto el modo en que el entorno encierra para los *moqoit* de las comunidades estudiadas un complejo entramado de mensajes a interpretar. De hecho, muchos *moqoit* comparan la habilidad de los antiguos para leer estos signos, con la actual capacidad de leer libros. Pero, atrapados por las asociaciones propias de una cultura letrada, podemos entender que esta lectura del entorno es una suerte de decodificación de un mensaje que meramente describe ciertos hechos ocurridos o por venir. Pero en eso, la “lectura” de los antiguos está profundamente enraizada en una cultura de la oralidad, para la cual la palabra no es una cosa “ahí afuera” sino que está viva y es potente, porta intencionalidad y actúa efectivamente en el mundo. Es por ello que en la concepción *moqoit* resulta consistente que el entorno, lejos de nuestra imagen de naturaleza, sea un “espacio social”. Es decir, no se trata solo de un campo semántico, sino de un verdadero haz de intencionalidades. Por ello no solo es necesario leerlo e interpretarlo, sino encontrar a partir de ello cauces de acción, que impliquen otras tantas relaciones.

Esto es así porque el cosmos *moqoit* es, como lo hemos discutido, un verdadero socio-cosmos. Su estructura y devenir está fundamentalmente modelado por las relaciones entre las diversas sociedades humanas y no humanas que lo habitan. No hay lugar por tanto para una distinción entre naturaleza y sociedad, ya que lo constitutivo del mundo es ser un mundo social.

Estos colectivos que conforman el mundo tienen sus propias agendas, apetitos, deseos e intereses. Además se vinculan de modos asimétricos, ya que el poder no está distribuido de manera homogénea. Las relaciones asimétricas de poder son una constante en el cosmos *moqoit*. Ello ha llevado a que su reflexión teórica sea ante todo una reflexión cosmo-política, donde el saber es un saber sobre la gestión de estas relaciones e implica el conocimiento de la correcta interpretación de las *señas* o *netanec*.

Es en este contexto, que la idea de *pacto*, como mecanismo de gestión de relaciones desiguales de poder, se transforma en el núcleo en torno al cual se construye toda una etnoterritorialidad. Una etnoterritorialidad en la que lo “extraño”, lo fuera de lo común se convierte en una señal de potencia. Y aquí, nuevamente nuestros propios supuestos pueden inducirnos a encontrar una contradicción. Ya que entre los *moqoit* el mundo es *seña* no solo cuando se manifiesta en fenómenos repentinos e imprevisibles, como un meteorito o la aparición de un ave poco común, sino también cuando lo hace de manera especialmente regular, como en el movimiento acompasado de las estrellas o el florecer en el tiempo

apropiado de los aromos. Pero para los *moqoit* ambas cosas, la excepcional imprevisibilidad y la llamativa regularidad, se muestran como acontecimientos fuera de lo común que requieren de una presencia inusual de poder y por ello son dignos de especial atención y cuidado.

Esta visión del entorno y sus manifestaciones inusuales las transforma en extraordinarias formas de sancionar y legitimar conductas, orientando y limitando la acción humana. Y esto no solo hacia el futuro, sino también hacia el pasado, permitiendo releer y dar sentido a lo ya ocurrido.

Estas ideas de las que hablamos, como lo hemos mostrado a lo largo del artículo, son usadas en el curso de la vida diaria para interpretar lo que ocurre y dirigir la acción. En la misma dirección, las reflexiones políticas que mencionamos no solo se aplican a la construcción de las relaciones con las sociedades no humanas con las que los *moqoit* comparten el cosmos. También los vínculos con otros grupos humanos forman parte de las cosmo-políticas *moqoit*. La gestión humana del poder es vista como un caso específico de la gestión del poder en general. Dado que los humanos no son las entidades más poderosas que habitan el mundo, sus habilidades, su “suerte” y su riqueza dependen de los pactos que hayan celebrado con poderosos no-humanos. Por todo ello los *moqoit* reflexionan sobre sus vínculos con la sociedad envolvente y en especial con el estado en el contexto de sus reflexiones cosmológicas. Como hemos señalado en varios ejemplos, la situación de sometimiento a las reglas de juego del mundo criollo es vista como parte integral de la situación *moqoit* actual en el cosmos y como consecuencia de aciertos y desaciertos propios y de los criollos en sus respectivas estrategias cosmo-políticas. Dicha situación determina, por ejemplo, a qué tipo de pactos con los seres no-humanos los *moqoit* entienden que pueden aspirar hoy. Del mismo modo, la situación dominante de los criollos es entendida en el contexto de los pactos que estos poseen con sociedades no-humanas, como por ejemplo el conjunto de entidades cristianas encabezadas por el Espíritu Santo. Pero decididamente esta situación no es vista como permanente y se esperan los signos del momento oportuno para revertirla. Del mismo modo, se exploran diversas opciones de pactos con humanos y no-humanos.

Como señalamos al hablar de la propia definición de cosmo-política, este término sirve para dejar en claro que el abordaje de conflictos entre diversos colectivos humanos debe incluir el cuestionamiento de las nociones hegemónicas sobre la humanidad y su entorno. En especial la separación naturaleza-sociedad. Por otro lado debemos evitar tanto una reducción *a priori* de lo político a lo meramente humano, como la suposición de que la inclusión de agentes no-humanos implica la

dilución de las relaciones de dominación humana y de los mecanismos económicos y políticos de las mismas. El pensamiento cosmo-político *moqoit* plantea un mundo en el que ambas dimensiones están fundamentalmente imbricadas. No se trata de un pensamiento “confuso y mistificante” o “exótico”, se trata por el contrario de una aproximación muy concreta a un universo en el que los humanos no son los únicos seres con apetitos y deseos.

Bibliografía citada

Altman, Agustina (2010). “Ahora son todos creyentes’. El evangelio entre los mocoví del Chaco Austral”, en *Tesis de Licenciatura en Antropología*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Arenas, Pastor (2010). *Etnografía y Alimentación entre los Toba-Nachilamoleek y Wichí-Lhuku’itas del Chaco Central (Argentina)*. La Plata, Facultad de Ciencias Naturales y Museo (FCNYM), Universidad Nacional de La Plata (UNLP).

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

Bartolomé, Leopoldo J. (1972). “Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933”, *Suplemento Antropológico, Revista del Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, Asunción*, Vol. 7, N° 1-2, pp. 106-121.

Blaser, Mario (2016). “Is Another Cosmopolitics Possible?”, *Cultural Anthropology*, Vol. 31, N° 4, pp. 545-570.

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

Braunstein, José (2003). “Indios’ and ‘Cristianos’: Religious Movements in the Eastern Part of the Wichí Ethnic Chain”, en *Acta Americana. Journal of the Swedish Americanist Society*, Vol. 11, N° 2, pp. 19-42.

Buckwalter, Albert (1995). *Vocabulario Mocoví*. Elkhart, Mennonite Board of Missions.

Buckwalter, Albert y Litwiller de Buckwalter, Lois (2004). *Vocabulario Castellano-Guaycurú*. Elkhart, Mennonite Missions Network.

Ceriani Cernadas, César. (2008). “Vampiros en el Chaco. Rumor, mito y drama entre los toba orientales”, *Indiana*, N° 25, pp. 27-50.

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

Letras, Universidad de Buenos Aires.

— (2008). “Las estéticas del poder. Liderazgos y performances rituales entre los mocoví santafesinos”, en Braunstein, José y Norma Meichtry (comp.): *Liderazgo representatividad y control social en el Gran Chaco*, Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste, pp 167-196.

Cordeu, Edgardo (1969-70). “Aproximación al horizonte mítico de los tobas”, *Runa*, Vol. XII, Partes 1-2, pp. 67-173.

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

Cordeu, Edgardo (1998). “Los ropajes de lo insólito. Dualidad de las cosmovisiones e ideas del ‘poder’ en tres mitos tomaraxo”, *Scripta Ethnologica*, Vol. XX, pp. 7-29.

De la Cadena, Marisol (2010). “Indigenous Cosmopolitics In The Andes: Conceptual Reflections beyond Politics”, *Cultural Anthropology*, Vol. 25, N° 2, pp. 334-370.

Descola, Philippe (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Buenos Aires, Amorrortu.

Dobrizhoffer, Martín (1967-69[1783]). *Historia de los abipones*. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Departamento de Historia.

Gualdieri, Beatriz (1998). “Mocovi (Guaycuru). Fonología e morfosintaxe”, *Tesis de doctorado en Lingüística*, Instituto de Estudios da Linguagem, Universidade Estadual de Campiñas.

Guevara, José (1969) [1764]. “Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán”, en De Angelis, Pedro (ed.), *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de la Provincias del Río de la Plata. Ilustrados con Notas y Disertaciones por Pedro De Angelis [1836]. Con prólogo y notas de Andrés M. Carretero*, Buenos Aires, Editorial Plus Ultra, Tomo I, pp. 499-830.

Gordillo, Gastón (1992). “Procesos de subsunción del trabajo al capital en el capitalismo periférico”, en Trincherro, Hugo (comp.): *Antropología Económica II. Conceptos fundamentales*. Buenos Aires: Centro Editor de

América Latina, pp. 45-67.

Gordillo, Gastón (1999). "The bush, the plantations, and the "devils": culture and historical experience in the argentinean Chaco", en *Tesis Doctor of Philosophy*, Graduate Department of Anthropology, University of Toronto, National Library of Canada.

Idoyaga Molina, Anatilde (1995). "Modos de clasificación en la cultura Pilagá.", en *Tesis de Doctorado*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC) (2015). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010: Censo del Bicentenario. Pueblos originarios*, Buenos Aires, Instituto Nacional de Estadística y Censos, documento electrónico: http://www.indec.gov.ar/ftp/cuadros/poblacion/censo2010_tomo2.pdf, acceso 21 de febrero de 2017.

Jolis, José (1972) [1789]. *Ensayo sobre la Historia Natural del Gran Chaco*. Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Instituto de Historia.

Latour, Bruno (2004.) "Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck.", *Common Knowledge*, Vol. 10, N° 3, pp.450-62.

Lehmann-Nitsche, Roberto (1924-25a). "La Astronomía de los chiriguano", *Revista del Museo de La Plata*, Vol. 28, Tercera serie, Tomo IV, Mitología sudamericana VIII, pp. 80-102.

— (1924-25b). "La Astronomía de los Mocoví", *Revista del Museo de La Plata*, Vol. 28, Tercera serie, Tomo IV, Mitología sudamericana VII, pp. 66-79.

— (1927). "La Astronomía de los Mocoví (segunda parte)", *Revista del Museo de La Plata*, Vol. 30, Tercera serie, Tomo VI, Mitología sudamericana XII, pp. 145-159.

López, Alejandro M. (2009). "La Virgen, el Árbol y la Serpiente. Cielos e Identidades en comunidades mocovíes del Chaco", en *Tesis de Doctorado en Antropología*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

López, Alejandro M. (2011). "New words for old skies: recent forms of cosmological discourse among aboriginal people of the

Argentinean Chaco”, en Clive L. N. Ruggles (ed.), *Archaeoastronomy and Ethnoastronomy: Building Bridges between Cultures, proceedings of the International Astronomical Union Symposium N° 278, Oxford IX International Symposium on Archaeoastronomy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.74-83.

López, Alejandro M. (2013). “Las texturas del cielo. Una aproximación a las topologías moqoit del poder”, en *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*, Buenos Aires, Asociación Civil Rumbo Sur, pp. 103-131

Martínez-Crovetto, Raúl (1995). *Zoonimia y Etnozoología de los Pilagá, Toba, Mocoví, Mataco y Vilela*. Argentina, Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Medrano, Celeste (2013). “Devenir-en-transformación. Debates etnozoológicos en torno a la metamorfosis animal entre los qom”, en *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*, Buenos Aires, Asociación Civil Rumbo Sur, pp. 77-101.

—(2016). “Los no-animales de los qom del Gran Chaco argentino”, en VV.AA.: *Actas de las II Jornada sobre Etnociencias. Miradas interdisciplinarias y saberes no hegemónicos*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Medrano, Celeste, Maidana, Mauricio y Gómez, Cecilia (2011). *Zoología Qom. Conocimientos tobas sobre el mundo animal*. Santa Fe, Ediciones Biológica.

Messineo, Cristina y Dell’Arciprete, Ana (2003). *Lo’ónatacpi na qom Derqui l’ecpi. Materiales del Taller de lengua y cultura toba N° 1*. Buenos Aires, Comunidad Daviaxaiqui, Derqui (Buenos Aires). Financiada por UBACyT TF59 2001-2002 y SERPAJ Argentina.

Messineo, Cristina (2003). “Estudio del toba hablado en la provincia del Chaco (Argentina). Aspectos gramaticales y discursivos (versión revisada)”, *Tesis de Doctorado*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Miller, Elmer (1975). “Shamans, Power Symbols, and Change in Argentine Toba Culture”, *American Ethnologist*, Vol. 2, N° 3, pp. 477-496.

Radovich, Juan Carlos (2014). “Discusiones en torno a movimientos milenaristas en el Chaco”, *Avá*, Vol. 25, pp. 133-146.

Rivière, Gilles (1997). “Tiempo, poder y sociedad en las comunidades Aymaras del Altiplano (Bolivia)”, en *Antropología del Clima en el mundo Hispanoamericano*, Quito, Abya-Yala, Tomo II, pp. 31-54.

Rosso, Cintia (2010). “Compilación y análisis preliminar de la fitonimia de la flora leñosa de comunidades mocovíes del sudoeste chaqueño”, en *Léxico y categorización etnobiológica en grupos indígenas del Gran Chaco*, Santa Rosa, Instituto de Lingüística, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa, pp. 251-271.

Ruíz, Roberto, Buckwalter, Alberto y Buckwalter, Lois (1988). *Qota'olec Novita Na Qomyipi. Moqoit la'qaatqa. El Nuevo Testamento en Mocoví*. Buenos Aires, Asociación Sociedad Bíblica Argentina.

— (1991). *La'qaatqa ñi Qota'olec. El Antiguo Testamento Corto en Mocoví*. Buenos Aires, Asociación Sociedad Bíblica Argentina.

Salamanca, Carlos (2010). “Revisitando Napalpí: por una antropología dialógica de la acción social y la violencia”, *RUNA, archivo para las ciencias del hombre*, Vol. 31, N° 1, pp. 67-87.

Sánchez, Orlando (2004). *La Vía Láctea-Mañic-ñandú y camino. La cosmovisión toba*. Chaco, Argentina.

— (2009). *Da na'aqtaguec nam Qompi Toba mayi Ima'na Ita'adaic Chaco. Nam ja'axat som lquedoxonecpi na mayipi. Historias de los aborígenes tobas del Gran Chaco contadas por sus ancianos*. Resistencia, Librería de la Paz.

Soich, Dario (2007). “Percepciones y prácticas corporales: la resistencia física y el vigor corporal entre los grupos mocoví del Chaco austral”, en VV.AA.: *Actas de VII RAM*, Porto Alegre, 23-26 de julio, publicación digital Digital ISSN 1981-7088.

Stengers, Isabelle (1997). *Pour en finir avec la tolérance. Cosmopolitiques*, 7. Paris, La De'couverte.

Suárez, María Eugenia (2012). “Espíritus vinculados con el bosque y sus plantas en el mundo de los wichís del Chaco Semiárido salteño, Argentina”, en *Etnobotánica en zonas áridas y semiáridas del Cono Sur de Sudamérica*, Buenos Aires, CEFYBO, CONICET-UBA, pp. 145-177.

Susnik, Branislava (1984-1985). *Los aborígenes del Paraguay VI. aproximación a las creencias de los indígenas*. Asunción, Museo Etnográfico “Andrés Barbero”. Fundación La Piedad.

Terán, Buenaventura (1985). “La visión del kiyok en el mundo toba”, *Suplemento Antropológico*, Vol. XIX, N° 2.

— (1994). “Los señores de los animales en la cosmovisión toba. Donde la etnozooloía y la mitología se encuentran”, *Revista de la Escuela de Antropología*, Rosario, Facultad Humanidades y Artes, UNR, Vol. II.

— (1995). “Nombrar, Clasificar, Explicar. Interacciones de las Etnoclasificaciones y la Mitología”, *Casa Tomada*, N° 2, pp. 18-25.

— (1998a). “La división tripartita del cosmos entre los tobas orientales”, *Revista de la Escuela de Antropología*, Rosario, Facultad de Humanidades y Artes, UNR, Vol. IV.

— (1998 -b). “El cambio del año y el tiempo cíclico en la cosmovisión Mocoví”, en VV.AA.: *Actas del II Congreso Argentino de Americanistas, 1997*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Americanistas, Tomo I, pp. 239-274.

Tola, Florencia (2005). “Personas corporizadas, multiplicidades y extensiones: un acercamiento a las nociones de cuerpo y persona entre los toba (qom) del chaco argentino”, *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 41(enero-diciembre), pp. 107-134.

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

— (2010). “Corps et métamorphose dans une société amérindienne: les Toba du Gran Chaco”, *Communications*, N° 86, pp. 129-143.

Viveiros de Castro, Eduardo (1996). “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, *Mana*, Vol. 2, N° 2, pp. 115-144.

— (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Brasil, COSAC & NAIFY.

— (2010). *Metafísicas Caníbales. Líneas de Antropología Postestructural*, Buenos Aires, Madrid, Katz editores.

Wilbert, Johannes y Simmoneau, Karin (1988). *Folk Literature of the Mocovi Indians*. Los Angeles, University of California, Los Angeles UCLA.

Wright, Pablo (1994). “A semantic analysis of the symbolism of toba mythical animals”, en *Signifying Animals. Human Meaning in the Natural World*, Cambridge, University Press Cambridge, pp. 55-62.

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