

# Las texturas del cielo. Una aproximación a las topologías *moqoit* del poder

Alejandro Martín López\*

## Introducción

Este trabajo explora la experiencia *moqoit* (o *mocoví*) del *piguim*<sup>95</sup> ('cielo') a partir del trabajo etnográfico que realizamos con comunidades de las provincias de Chaco y Santa Fe y de un uso complementario de fuentes históricas. Nos interesa enfatizar el rol central que tiene el cielo en una gran diversidad de prácticas y representaciones de este grupo chaqueño. El cielo es considerado, ante todo, como un espacio socialmente modelado por las complejas relaciones de poder entre seres humanos y no-humanos, y como un espacio vital para sostener la fecundidad de la Tierra. Para dar cuenta de esto, desarrollaremos la idea de que las cosmologías *moqoit* son verdaderas topologías del poder; programas para una economía política del cosmos. Entendemos por "topologías del poder", mapeos de las relaciones entre los diversos seres humanos y no-humanos que habitan el cosmos y que modelan la textura del mismo.

Esta idea de un cielo pensado como cargado de otros seres sociales es vital y cotidiano ya que los vínculos con seres poderosos están profundamente imbricados en

---

\* Astrónomo y Doctor en Antropología. Investigador del CONICET.

<sup>95</sup> Para la transcripción de las palabras y expresiones en lengua *mocoví* presentes en este artículo, utilizamos los siguientes símbolos fonéticos: /sh/ (fricativa palatal sorda), /q/ (oclusiva uvular sorda), /x/ (oclusiva uvular sonora), /ʎ/ (oclusiva laríngea sorda), /j/ (palatal sonora). Cf. MESSINEO (2003).

las relaciones tanto con los poderosos humanos como con los criollos<sup>96</sup>. En este sentido, desarrollaremos las características específicas de las experiencias *moqoit* del cielo, de los seres que lo habitan así como los modos de contacto con el cielo. En especial, nos detendremos en la forma en que el cielo actúa y es percibido en el cuerpo *moqoit* en la medida en que es una parte importante de su construcción. Por último, a partir del análisis de ciertos sucesos en torno a los meteoritos metálicos en la localidad de Campo del Cielo (provincia de Chaco), entendidos como un *hecho social total* (Mauss 1923-1924), mostraremos la enorme relevancia actual del *piguim* para las concepciones *moqoit* del territorio y la gestión de sus relaciones de poder.

### *Los moqoit*

Los *moqoit* habitan la zona sur de la región chaqueña, en la República Argentina. Junto con los otros indígenas del grupo lingüístico guaycurú, los *moqoit* forman parte de una cadena étnica (Braunstein *et al.* 2002). Desde los márgenes del río Bermejo, los *moqoit* se fueron desplazando hacia el sur durante el periodo colonial. Los testimonios de los cronistas (Guevara 1969[1764], Paucke 2010[1749-1767]) sugieren que, antes de la llegada de los españoles, se organizaban en grupos de familias emparentadas que se trasladaban juntas llevando a cabo actividades de caza y recolección. Con la llegada del tiempo de maduración de los principales frutos del monte, estos grupos tendían a reunirse para llevar adelante actividades rituales y festivas, consolidar liderazgos y establecer alianzas e intercambios matrimoniales. Durante el siglo XVII, incorporaron el caballo y el ganado vacuno. Ambos cobraron un rol protagónico tanto en el consumo y uso interno como en el intercambio pacífico o violento con los criollos. Con la expedición de Urizar, en 1710, los *moqoit* se vieron obligados a desplazar el centro de su zona de acción hacia las provincias de Corrientes y Santa Fe. Los jesuitas fundaron varias misiones para este grupo (entre ellas, San Javier en 1743). Luego de su expulsión en 1767, los mercedarios se hicieron cargo de las misiones jesuíticas durante un breve período al que le siguió la presencia de los franciscanos.

A fines del siglo XIX y principios del siglo XX, el avance de colonos desde Santa Fe hacia el norte provocó el retorno de numerosos *moqoit* al sur de la actual provincia del Chaco. Tanto los que permanecieron en Santa Fe como aquellos que se desplazaron hacia la provincia de Chaco fueron gradualmente incorporados al mercado laboral como cosecheros, desmalezadores o hacheros, en obrajes y estancias. Los abruptos procesos de cambio desatados fueron incrementando la tensión en la región. A principios del siglo

<sup>96</sup> Los poderosos humanos son todos aquellos seres humanos a los que se le adjudica una cuota especialmente alta de poder (los antiguos, los chamanes, los líderes, los pastores, etc.). Sin embargo, dado que los *moqoit* se ven a sí mismos como menos poderosos que los blancos, en la actualidad los humanos poderosos tienden a ser también los políticos blancos, las instituciones del Estado, los médicos y maestros.

XX, los *moqoit* tuvieron un rol protagónico en varios movimientos milenaristas (San Javier en 1904, Florencia en 1905, Napalpí en 1924, el Zapallar en 1933) que culminaron con una feroz represión (cf. Cordeu y Siffredi 1971). Para fines de los años 70, el evangelismo indígena (Iglesia Evangélica Unida e Iglesia Cuadrangular principalmente) comenzó a cobrar importancia entre las comunidades *mocovíes* y en la actualidad es un factor central en la organización de muchas de ellas (cf. Altman 2010a).

Actualmente, los *moqoit* ascienden a 12.145 personas en las provincias de Chaco y Santa Fe y a 3.692 personas en el resto del país (INDEC 2004-2005). Nuestro texto se basa en el trabajo etnográfico realizado en las comunidades de Santa Rosa, San Lorenzo (parte de la Colonia General Necochea o Colonia Caci que Catán), Colonia Juan Larrea, El Pastoril, San Bernardo, Colonia Aborigen Chaco de la provincia del Chaco, y Recreo y Tostado de la Provincia de Santa Fe.

### Topología del poder

Al aproximarnos a las experiencias *moqoit* del espacio celeste, una primera cuestión fundamental que consideramos es que este ámbito está fuertemente ligado a *'laua* (la tierra) en donde viven los seres humanos. Más allá de las diferencias entre una y otra, existe una importante continuidad y contigüidad entre ambas regiones. Esta proximidad es fundamental para comprender la economía del universo *moqoit*<sup>97</sup>. En el espacio celeste, caracterizado por su abundancia, riqueza y potencia, se genera la fecundidad de la tierra. Es por ello que las formas de concebir el cielo entre los *moqoit* se anclan profundamente en las maneras en que se concibe el habitar humano, la experiencia humana del espacio, es decir, la propia etnoterritorialidad (Toledo Llancaqueo 2005; Barabas 2006).

Tal como ya ha sido señalado por otros autores (Echeverri 2005: 238; Bourdieu 2007: 125), los modelos de territorialidad están fuertemente relacionados con las formas en que es conceptualizado y experimentado el propio cuerpo. En el caso de diversos grupos indígenas sudamericanos, el etnoterritorio es concebido en términos de una corporalidad de límites porosos, un cuerpo con apetitos, que establece relaciones asimétricas con otros cuerpos (Echeverri 2005: 238). El territorio es así un espacio de disputa por diversos recursos, tanto materiales como simbólicos. Por ello se constituye en el sustrato sobre el que se articulan las demandas indígenas y alrededor del cual se tejen las relaciones de poder que vinculan a los indígenas con la sociedad no-indígena. En efecto, veremos que el espacio celeste, pensado como fuente de abundancia y poder, condensa estas disputas.

<sup>97</sup> Entendiendo aquí “economía” en un sentido de amplio, compatible con el uso desarrollado por BOURDIEU (1988, 1997b) en su “economía general de las prácticas”. En esa misma dirección, WRIGHT (2008: 107) refiere a una “economía cultural del espacio”.

El espacio *moqoit* es un campo social, en términos de Bourdieu, que posee una “geometría” modelada por trayectorias, capitales y relaciones sociales entre los seres que lo habitan (tanto humanos como no-humanos). En esta dinámica social de las relaciones espaciales uno de los elementos dominantes es *quesaxanaxa* o poder, en el sentido general de capacidad para la acción. Este poder no es sólo ni principalmente algo que posean los seres humanos, sino que es particularmente abundante entre ciertos seres no-humanos, protagonistas del *tiempo de los orígenes*. Nos referimos a los poderosos (*quesaxanaxaic*) considerados los responsables de la abundancia y la fecundidad. Para los *moqoit* es imprescindible vincularse con ellos debido a la relación entre estos seres y la abundancia. Algo análogo ocurre con las instituciones y agentes del mundo criollo que son pensados como instancias de gran poder con las cuales es necesario vincularse para obtener recursos.

La necesidad de resolver los desafíos cotidianos que estos lazos 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. Una de las formas privilegiadas que toma esta reflexión y esta experiencia del habitar es la conceptualización de la textura del cosmos cuya cosmografía es una verdadera topología del poder. En este sentido, una de nuestras referencias ha sido la noción de “espacio topológico” desarrollada por el antropólogo Pablo Wright (2008: 150-151, 171). Al abordar las cosmografías *qom*, este autor empleó este concepto para enfatizar el carácter relativo, relacional y contextual del modelo cosmológico *qom*<sup>98</sup>. Wright intentaba así dar cuenta de la esterilidad de una aproximación ingenuamente naturalista. Otra fuente importante de nuestra concepción de una topología del poder para el cosmos *moqoit* la constituyen los aportes de Kurt Lewin (1936) sobre una “psicología topológica”, combinados con la noción del espacio como un verdadero campo social (Bourdieu 1997a, 2005). En esta dirección, y teniendo en cuenta el uso original del término “topología” en matemática<sup>99</sup>, entendemos por topología del poder una caracterización cualitativa de la geometría de un espacio modelado por el poder de los diversos agentes que lo habitan. Procuramos así pensar esta topología en términos de una topología social, usándola como una herramienta analítica.

Por ello, la topología *moqoit* del mundo es un mapeo de las relaciones de poder en un mundo cargado de seres intencionales. Sentir las texturas de estos territorios es percibir las tensiones generadas por los vínculos con esos otros, efectuar un verdadero mapeo del “espacio social” que incluye la experimentación de los límites entre los seres humanos y no-humanos. En estos vínculos, como señala Florencia Tola (2009), el

<sup>98</sup> De modo similar, en los estudios sobre espacio y territorio, HERNÁNDEZ-ÁVILA utiliza el término “topología” para hablar de la “estructura de relaciones entre los elementos de un conjunto que definen un espacio” o de una forma de “estructuración del espacio” (2010: 299-300), especialmente cuando se trata de un espacio definido en términos dinámicos, relacionales, históricos y con múltiples escalas.

<sup>99</sup> Estudio cualitativo de las propiedades geométricas de formas sometidas a transformaciones continuas (STEWART 2008: 213).

intercambio de fluidos es crucial. El cuerpo no es una frontera sino un espacio de mediación entre “personas corporizadas”: seres humanos y no-humanos con agencia y con cambiantes “régimenes corporales”<sup>100</sup> (Tola 2009: 46-47). Esta topología se construye por lo tanto a partir de las experiencias de relación con los seres de otros ámbitos del cosmos. Las mismas no son exclusivas de un grupo de especialistas ni de estados particulares de conciencia. Buena parte de ellas acontecen en los contextos cotidianos y son vividas de diferentes formas por todos los *moqoit*. Sin embargo, las experiencias de ciertas personas tienen un rol particularmente importante. Los *pi'xonaq* y *pi'xonaxa* (‘chamanes’ y ‘mujeres chamanes’) son hombres y mujeres llenos de poder, el equivalente humano de los poderosos no-humanos. Su capacidad de “ver” y “viajar” a través de las regiones del mundo hace de ellos actores centrales en la lucha por el liderazgo y la definición de la identidad. La experiencia cósmica única de los *pi'xonaq* y las *pi'xonaxa* reúne en ellos roles análogos a los del explorador, el cosmólogo y el diplomático<sup>101</sup>.

Para aproximarnos al cosmos tal como es descrito y experimentado por los *moqoit*, es preciso repensar la estructura de “tres niveles” principales que ha sido abundantemente señalada para diversos grupos *guaycurú* (Cordeu 1969-1970; Miller 1975; Terán 1998a). Como sugiere Wright (2008: 17), entre los *qom* estos niveles no deben pensarse estáticamente. Particularmente, no son “capas” en el sentido de un sistema rígido de estratos planos. Ante todo, un hecho relevante parece ser la existencia de dominios diferenciados así como las relaciones entre los mismos que se expresan en la idea de que existe un orden entre las capas. Ahora bien, la particularidad parece residir en la existencia de un orden y el valor social de éste y no en el número exacto o en la secuencia específica de las capas. Por esta razón, sostenemos que el uso del término “plano” no es una buena elección. De hecho, una misma persona puede ordenar estos dominios en un arreglo vertical o en otro horizontal (Wright *ibid.*: 145-149). En efecto, estos modelos cosmológicos son construcciones relacionales y situacionales. La búsqueda de una representación única del mundo es, a nuestro entender y siguiendo a Wright (*ibid.*: 150), un error etnocéntrico. Ejes como arriba-abajo, oeste-este, día-noche son parte de la esencialmente fluida y dinámica visión del mundo *guaycurú* (*ibid.*: 174-175).

<sup>100</sup> El concepto “régimenes corporales”, con raíces en los planteos de FOUCAULT (2002), ha sido utilizado por autores como MELLOR y SHILLING (1997) y, especialmente, fue utilizado en referencia a temáticas de género por BUTLER (1993), GROSZ (1994) y CASADO APARICIO (2002). Nuestro uso en el caso de las concepciones *moqoit* del cuerpo está en diálogo con el empleo que hace TOLA (2009) de este término.

<sup>101</sup> VIVEIROS DE CASTRO ha desarrollado esta idea para el caso amazónico, caracterizando al chamán por su capacidad de “cruzar deliberadamente las barreras corporales y adoptar la perspectiva de [otras] subjetividades [...] de modo de administrar las relaciones entre éstas y los humanos” (2002a: 358, traducción nuestra), entendiéndolo como un verdadero “arte político, una diplomacia” (*ibid.*). Se trata de una acción diplomática a nivel cósmico (*ibid.*).

### ***Pigum: la experiencia moqoit del cielo***

Con base en la concepción del cosmos *moqoit*, la topología del *pigum* es una percepción de la textura del cielo, tal como es modelada por las relaciones entre los diversos seres que lo habitan y sus escalas de poder. Esta percepción es central para la experiencia *moqoit* (*guaycurú*, en general) del habitar.

El cielo está muy presente en lo cotidiano, vivido en y a través del cuerpo, porque tiene un rol fundamental en la dinámica general del poder y la fecundidad. El brillo de las estrellas, el Luna y la Sol<sup>102</sup> son vividos como la manifestación visual de la plenitud de potencia de los seres celestes. Su potencia se traduce en una fecundidad que fluye a la tierra de diversos modos. Ese carácter fecundo caracteriza al cielo como una región fundamentalmente asociada a lo femenino.

Debido a que las representaciones *moqoit* del cielo se construyen a partir de experiencias del habitar resulta fundamental aproximarnos a los modos en que éstas se producen. Así, por ejemplo, hay dos momentos privilegiados para la observación del cielo: antes del amanecer y después del atardecer<sup>103</sup>. La mayoría de las observaciones del cielo se producen en dichos momentos. Se trata de períodos socialmente muy importantes, en los cuales suele darse la reunión junto al fuego de quienes viven en la misma casa o casas próximas. En ese contexto es habitual que se observe el cielo y se converse sobre las “señas” que aparecen en él. El crepúsculo previo al amanecer tiene la particularidad de ser un tiempo durante el cual quien madruga puede estar solo. Por otra parte, durante este período antiguamente se hacía la “oración” a la Sol (López 2009a: 254), hoy ya poco frecuente, a la que se le pedía fuerza para la jornada. La importancia de estos momentos en la observación del cielo está vinculada a la especial relevancia que tiene para los *moqoit* la observación de la “salida” y la “entrada” de los astros. Con estas expresiones suele designarse lo que la astronomía académica denomina “amanecer heliaco” y “ocaso heliaco”<sup>104</sup>. Para este grupo es especialmente importante la observación del amanecer y

<sup>102</sup> Entre los *moqoit*, así como en otros grupos *guaycurúes*, Luna (*Shiraigo*) es un personaje masculino y Sol (*Ra'asa*) femenino. Para reforzar este hecho, utilizaremos las mayúsculas al referirnos a estos dos seres y los artículos correspondientes a su género en *moqoit*.

<sup>103</sup> Aunque los períodos mencionados tienen límites difusos, ellos rondan en un par de horas antes del amanecer o después del atardecer y coinciden aproximadamente con los crepúsculos astronómicos matutino y vespertino, que marcan el límite de visibilidad de las estrellas de magnitud. C. GÓMEZ (2010) ha encontrado algo similar entre los *toba-pilagá*.

<sup>104</sup> En cada lugar de la tierra hay períodos de invisibilidad y de visibilidad de los distintos grupos de estrellas debidos al movimiento anual del sol (que, para un observador situado en la tierra, es el efecto de la traslación de la misma alrededor del sol). El último día en que una estrella es visible en el horizonte occidental poniéndose poco después del sol, se conoce como “ocaso heliaco” o “puesta heliaca”. Como el sol va retrocediendo debido al movimiento anual, al día siguiente la estrella y el sol se pondrán juntos y la estrella no será visible durante algún tiempo puesto que estará sobre el horizonte durante el lapso en que también lo está el sol. Luego de un tiempo, la estrella comienza a salir antes que el sol y llega un

del ocaso heliaco de *Lapilalaxachi* o el abuelo; grupo de estrellas conocido en la astronomía académica como las Pléyades. El período de su invisibilidad se asocia con la enfermedad de *Lapilalaxachi* y su retorno asegura las heladas que, para los *moqoit*, hacen posible el brote de las plantas en primavera y, con ello, la continuidad del ciclo anual. La definición difusa del momento en que estas estrellas son nuevamente visibles les permite vincular este acontecimiento con *rapil ra'aasa* (“la vuelta del sol”), es decir, el solsticio de junio<sup>105</sup> (López 2009b). La salida de *Lapilalaxachi* debía esperarse, según algunos testimonios, velando toda la noche o, según otras versiones, levantándose antes del amanecer.

También se presta particular atención a la salida y entrada del *Nayic* o camino del cielo, es decir, la Vía Láctea<sup>106</sup> en la astronomía académica. Varios afirman que en noviembre, cuando la primavera está avanzada y se esperan los frutos del verano (es decir, un nuevo ciclo anual de abundancia) “sale” un “nuevo camino”, luego de haber “entrado” el viejo. La idea de una renovación anual de algunos de los rasgos centrales del cielo *moqoit* está bastante extendida e incluso a veces se aplica a la Sol y el Luna (Terán 1998b: 240). En numerosas oportunidades, al referirse a posibles cambios dramáticos del mundo, se señala que estos deberán estar acompañados de la “salida de un nuevo camino”.

De lo mencionado se desprende la relevancia que tienen los movimientos de los rasgos del cielo. De hecho, es bastante habitual la referencia a que “todo en el cielo se mueve”. Hemos recogido testimonios sobre el conflicto entre esta concepción y las versiones escolares del sistema heliocéntrico que insisten en la idea de que el sol “está quieto en el centro”. Estos mismos testimonios hacían referencia a que noticias periódicas sobre el movimiento del sol dentro de la galaxia les daban la razón a los ancianos.

El *piguim* es un mundo simultáneamente similar y diferente al que habitan los seres humanos. Por una parte, se suele mencionar que “todo lo que hay abajo, hay arriba”, es decir, que en *piguim* están presentes de igual modo todas las cosas y especies de la tierra. Del mismo modo, los habitantes del cielo conforman una sociedad humana con el mismo tipo de vínculos que los *moqoit* tienen entre sí. En este sentido, algunas metáforas

---

momento en que varía según el brillo de la estrella en cuestión (su magnitud), en que la distancia por debajo del horizonte a la que se encuentra el sol (es decir el *arcus visionis*) y la altura de la estrella sobre el horizonte (altura crítica) son lo suficientemente grandes como para que la estrella vuelva a ser visible. El primer día que la estrella vuelve a hacerse visible, al salir poco antes que el sol, en el horizonte oriental, se conoce como “orto heliaco” o “salida heliaca”. A partir de ese día la estrella es visible durante cada noche por un período cada vez más prolongado, antes del amanecer. La definición que aquí usamos de *arcus visionis* es la de Ptolomeo que es también la seguida por el *software* de cálculo *Planetary, Stellar and lunar Visibility* (<http://www.alcyone.de>) de Swerdlow y Lange, que es el que hemos utilizado en nuestros trabajos. Autores como SCHAEFER (1987), en cambio, usan una definición en la que el *arcus visionis* es la suma de la altura crítica y la distancia entre el sol y el horizonte (ROBINSON 2007).

<sup>105</sup> La posición en el cielo de las Pléyades hace que su amanecer heliaco ocurra en fechas próximas al solsticio de junio. La observación del amanecer heliaco de las Pléyades es importante para muchas culturas en todo el mundo (AVENI 2005: 49-52, 152-159).

<sup>106</sup> Visible en el cielo nocturno como una amplia banda de brillo difuso salpicada por manchas oscuras que atraviesa la bóveda celeste de parte a parte.

utilizadas en la zona en la que hemos realizado nuestro trabajo de campo parecen sugerir que el cielo es comparado con una zona de campo abierto o *no'ueenaxa*. De hecho, cuando se explica el topónimo con el que frecuentemente designan a la zona de “Campo del Cielo” (*no'ueenaxa lodegaxat* o ‘campo muy grande’) se lo interpreta como una gran zona abierta, similar al cielo.

Sin embargo, tal como se lee en diversos relatos míticos y en las asociaciones establecidas entre *Lapilalaxachi* y las heladas o el Luna y el frío, el cielo es recurrentemente caracterizado como una zona dominada por el frío y la humedad. Este clima celeste se vincula también al tiempo de los orígenes y a los dueños de las serpientes. El relato recogido por Buenaventura Terán (1998b: 251-252) sobre el origen de las estaciones es una buena ilustración de esta idea. Según el mismo, al comienzo del mundo el clima en la tierra era todo el tiempo frío y húmedo y estaba vinculado a poderosos dueños de ciertas especies de animales acuáticos (la gallareta, el pato sirirí, la nutria y el yacaré<sup>107</sup>). Fueron las acciones de *Qaqare*, el carancho (*Polyborus plancus*), las que posibilitaron la aparición de períodos de calor. Según otros relatos, *Qaqare* fue quien proporcionó el fuego a los hombres<sup>108</sup>. En la misma dirección, en nuestro trabajo de campo nos han referido que el frío Luna antes se movía más cerca de la tierra, pero que los *toba* le tiraban flechas y a raíz de esto subió más alto<sup>109</sup>. Nuevamente, son las acciones fundantes del orden humano las que posibilitan establecer una distancia con el helado cielo, hecho que hace posible la vida actual.

*Piguim* empieza muy cerca de la tierra; “ahí nomás, donde terminan las copas de los árboles”, según nos relataron. A pesar de ello no se trata de una región abierta, fácilmente accesible para cualquier humano. El relato de “La mujer estrella” que posee

<sup>107</sup> Respectivamente: RALLIDAE, varias spp.; ANATIDAE. *Dendrocygna bicolor*; MYOCASTORIDAE, *Myocastor coypus* y ALLIGATORIDAE, *Caiman* spp. (nota de las editoras).

<sup>108</sup> Como señala TERÁN (1996: 58), entre los *moqoit* existen numerosas variantes del episodio de la obtención del fuego, protagonizadas por diferentes aves rapaces. En los relatos *moqoit* registrados por nosotros, *Qaqare* es el principal protagonista. Lo mismo registra TERÁN tanto para los *mocoví* (1996, 1998b) como para los *toba* (2005). CITRO (2006) también menciona al carancho como protagonista de las versiones *moqoit* registradas por ella y señala que para los *toba* este ave es mencionado como protagonista por diversos autores (con la denominación de *Pokole* o *Wole* en la zona de Miraflores por Cordeu 1969-1970; *Kakadé* en el oeste de Formosa por Métraux 1946 y *Taanki* en el este de Formosa por Wright 1989. En otras versiones de este relato, el carancho es reemplazado por el *Pohe* o jote de cabeza colorada (*Cathartes aura*) o bien por el *Ratecsan* o jote de cabeza negra (*Coragyps atratus*), conocido en el castellano vernáculo como cuervo (LEHMAN-NITSCHKE 1927). La compilación de WILBERT y SIMMONEAU (1988) utiliza los términos ingleses *eagle* y *hawk*, sin especificar el nombre científico o la denominación vernácula correspondiente. CITRO (*ibid.*: 93) asume que el término *hawk* equivale a la traducción literal de halcón, pero creemos que el contexto y los etnógrafos e informantes a los que se asignan los relatos sugieren que *hawk* probablemente corresponda al carancho.

<sup>109</sup> La mención a los *toba* en este contexto se vincula con el hecho de que para numerosos *moqoit* contemporáneos los *toba* constituyen el “otro aborigen” por excelencia (LÓPEZ 2011). Por ello, se los suele mencionar cuando se responsabiliza a los aborígenes por alguna acción negativa.

numerosas versiones en toda Sudamérica (Blixen 1991; Gómez C. 2007, 2008a), es una buena ilustración de esto. La trama básica de la historia consiste en el fallido matrimonio entre un hombre y una mujer del cielo. Tras una primera etapa de residencia en la tierra, la pareja se dirige al espacio celeste. En las diferentes variantes *moqoit*, la mujer estrella inicialmente se opone a que su esposo la siga al cielo, a pesar de que la residencia matriuxorilocal es la norma más general de este grupo. La negativa se funda en el hecho de que para el hombre no será posible acostumbrarse al *piguim*. En algunas de las versiones que recogimos, esto se debe al carácter helado del espacio celeste o al comportamiento inhabitual de objetos cotidianos —para el hombre el fuego celeste es helado o los tizones estallan cuando él intenta manipularlos<sup>110</sup>. En otras versiones que nos han relatado el peligro radica en la actitud hostil que tiene su suegro celestial.

El acceso al cielo es difícil y se piensa que solo los humanos que poseen una importante cuota de poder pueden llegar a él. Por ello, los *pi'xonaq* y *pi'xonaxa* son los viajeros celestes más frecuentes. La forma más corriente en que se produce esta experiencia exploratoria del mundo celeste es la ascensión por el *Nallagdigua* o el 'árbol del mundo'. Así, por ejemplo, se sostiene que al dormir a los pies de una *nacalmaic* u ombú (*Phytolacca dioica*), el candidato a *pi'xonaq* puede ver el *Nallagdigua* e intentar ascender por él, desde sus raíces hundidas en una laguna hasta su cumbre en el cielo<sup>111</sup>.

En los relatos sobre experiencias de ascenso al cielo se menciona la necesidad de superar obstáculos tales como ríos y lagunas, y algunos incluyen complejas persecuciones por parte de los habitantes del cielo. Narraciones provenientes de *moqoit* evangélicos, relevadas por la antropóloga Agustina Altman (en prensa), dan cuenta de nuevas formas de ascenso al cielo que incluyen la intervención de ángeles y nubes. No obstante ello y a pesar de que estas experiencias pueden incluir visitas a la Jerusalén Celestial y encuentros con parientes muertos, varias de ellas describen la vida de las "almas" en este cielo como una continuación de la vida en la tierra, incluyendo el trabajo en la cosecha de algodón.

Las narraciones míticas así como las experiencias de quienes han ascendido al cielo muestran que el cielo no es una región homogénea. Las posiciones relativas entre rasgos del cielo y entre estos y rasgos del paisaje terrestre son fundamentales para la construcción de su sentido. Así, por ejemplo, cerca del importante asterismo<sup>112</sup> llamado *Mapiq qoxoic* o algarrobo viejo (*Prosopis alba* y *nigra*), formado por estrellas, zonas

<sup>110</sup> Algo similar puede leerse en una variante referida por Tomasini en WILBERT y SIMMONEAU (1988: 45-46). En otra de las que aporta este autor, la propia mujer estrella es quien quema a su esposo para castigarlo por haber desobedecido su prohibición de no manipular los tizones (*ibid.*: 43-44).

<sup>111</sup> WRIGHT (1997) HA SEÑALADO UN ROL SIMILAR PARA EL *nawe' epaq*, el árbol negro, de los *qom*.

<sup>112</sup> La astronomía cultural utiliza el término "asterismo" para designar a un rasgo o conjunto de rasgos que algún grupo humano identifica en el cielo. Puede tratarse de estrellas, grupos de estrellas, manchas brillantes, manchas oscuras o combinaciones de estos u otros rasgos. Lo que solemos denominar "constelaciones" es un tipo particular de asterismos.

brillantes y zonas oscuras de la Vía Láctea (Giménez Benítez *et al.* 2002), se ubica un cuadrilátero definido por cuatro estrellas que está asociado al orificio de la batea de tronco de *qa'ñic* o palo borracho (*Ceiba chodatii*), donde se fermentaban las chauchas del algarrobo. Del mismo modo las chicharras, (familia CICADIDAE) (*neqoguec*) que anuncian la madurez de las chauchas de algarroba y cuyas larvas se refugian en las raíces del *mapiq*, se pueden ver en el cielo en una posición próxima a la del algarrobo, tal como nos lo señalara un anciano *moqoit*: “tienen estrellitas en forma de avioncito, cerca del *mapiq*”.

En este cielo *in-homéneo* hay zonas de más difícil acceso y otras más transitables. Diversos testimonios nos muestran que incluso para los *pi'xonaq* no es posible llegar a la Sol y el Luna a pesar de intentarlo. Esto se debe al excesivo poder de estos seres que se traduce, por un lado, en sus temperaturas extremas —Luna es “todo frío” y Sol “te cocina”— y, por otro, en la especial textura del espacio en torno a ellos. Un detallado relato *toba* recogido por el escritor *qom* Orlando Sánchez (2009: 388-395) cuenta los esfuerzos de dos *pi'xonaq* por ascender hasta ellos. A pesar de ir con un amplio conjunto de poderosos compañeros chamánicos, no pudieron lograrlo. Finalmente, todos quedaron atrapados en la textura semejante a una telaraña que posee el espacio próximo a la Sol y el Luna. Tal como el mismo texto lo describe, la imagen de la telaraña muestra la tensión atractiva que genera el entorno de estos astros. De hecho, el espacio alrededor de estos astros está atravesado por líneas de tensión que causan que si uno se acerca, dichas líneas lo arrastren hacia el astro. El mismo relato califica a la luna de “escurridiza” y sin un “espacio fijo” que los humanos puedan localizar. A pesar de esta imposibilidad de llegar al lugar preciso, algunos *pi'xonaq* se acercan lo suficiente como para obtener poder<sup>113</sup>. En el caso *qom* mencionado por Sánchez, Luna no se presenta, como es habitual en otros poderosos, para “conversar” con el chamán, sino que le concede algún poder. En este caso, no hay negociación alguna, a diferencia de lo que es usual en la mayoría de las situaciones en que los no-humanos entregan poder a los humanos y en las que es fundamental la noción de “pacto” (*nañan*) y “entrega/amansamiento”<sup>114</sup>. En otros casos, algunos *moqoit* refieren que quien obtuvo poder de la Sol se encontró con una “Virgen” con cuernos de sol o dorados (lo que podría remitir a las imágenes marianas donde la Virgen se encuentra de pie sobre un creciente).

El contacto con el mundo celeste no sólo se produce por la observación o por las ocasionales visitas de los humanos a ese peligroso espacio. Los poderosos seres ce-

<sup>113</sup> Para el caso *qom*, TOLA (2012: 78-79) menciona coincidentemente que Sol no es alcanzable por los humanos debido a su gran temperatura, pero que sí sería posible para los iniciados chamánicos acercarse a Luna, conducidos por los dueños de los animales. Ciertamente es esperable una gama de variantes, sin embargo nos interesa destacar que Sol y Luna constituyen poderes extremos, y el acceso a sus inmediaciones representa una tarea muy difícil.

<sup>114</sup> Como veremos más adelante, el “pacto” implica un reconocimiento de la asimetría de la relación, en la que el hombre ocupa la posición de menor jerarquía, de carencia y necesidad. Pero también implica que la contraparte humana tiene el suficiente poder como para entablar este intercambio y negociar las condiciones.

lestiales pueden también hacerse presentes en la tierra, como lo muestra el relato de la mujer estrella que lo hace bajo diversos regímenes corporales. Puede tratarse, por ejemplo, de una mujer excepcionalmente bella, brillante y de largos cabellos, o de un ejemplar anómalo de algún animal o vegetal asociado a dicho ser, como un toro con cuernos dorados. En todo caso, el color o el brillo del cuerpo suelen ser la manifestación de su carácter poderoso.

Ciertos objetos son también manifestaciones de la presencia de lo celeste en el suelo. Dado el carácter sedimentario de la llanura chaqueña, los objetos con apariencia pétreo son poco comunes. Algunos de ellos son conocidos como *soxonaxa naja* o ‘piedras del rayo’. Se piensa que ellos son producidos cuando el rayo baja del cielo a la tierra y se los vincula con la lluvia. En la zona del Suroeste del Chaco donde se asientan varias comunidades *moqoit* hay un segundo tipo de objetos vinculado al cielo: los fragmentos meteóricos metálicos que conforman la dispersión de Campo del Cielo (Giménez Benítez *et al.* 2004). El contacto de los humanos con los meteoritos puede generar lluvias y sólo los chamanes son capaces de manipularlos sin peligro. Los meteoritos son objetos potentes que luego de caer del cielo y enterrarse en el suelo van subiendo hacia la superficie para aparecerse a quienes les están destinados, trayéndoles suerte y riqueza. Esa potencia se manifiesta también en el hecho de que pueden aparecer y desaparecer. Ciertos hongos cubiertos por un polvillo ocre que parece óxido metálico son pensados como otro régimen corporal de estos meteoritos metálicos y nombrados con el mismo término. Esos hongos son utilizados para tratar lesiones cortantes, especialmente las causadas por armas de hierro (Giménez Benítez *et al.* 2004).

Estas presencias de lo celeste en la tierra se enlazan unas con otras, como lo muestra el caso de la Laguna de la Virgen, una de las pocas aguadas permanentes de la región (Altman 2010b; López 2007, 2009a). En el fondo de la misma, “asentado” sobre un meteorito metálico que, según relatan, se encuentra allí, habita un ser poderoso asociado a la lluvia y al cielo: el *Nanaicalo*. Este ser se manifiesta habitualmente como una enorme serpiente y, antiguamente, no permitía a los seres humanos asentarse cerca de la laguna hasta que finalmente los chamanes lo “amansaron”. Los relatos que refieren este episodio lo vinculan con la aparición de una mujer del cielo que hablaba en *moqoit la'qaatqa* (‘palabras mocovíes’) y se proponía beneficiar a los aborígenes antes de que “los curas se la apropiaran”; ella es la *Virjole*, es decir, la Virgen. En la actualidad, la laguna es sede de un santuario mariano. En el pasado reciente los *moqoit* participaban activamente de las festividades de la Virgen, especialmente un par de días después de la gran fiesta patronal que se realizaba y aún se celebra el ocho de diciembre. Los *pi'xonaq* y *pi'xonaxa* se reunían en la laguna o en sus cercanías para realizar luchas y pruebas de poder. Posteriormente, los intentos de los sacerdotes del santuario de impulsar ciertos liderazgos *moqoit* y el impacto del arribo del movimiento del *Evangelio*<sup>115</sup> hicieron descender bruscamente

<sup>115</sup> Para una historia detallada del arribo del *Evangelio* en el Chaco argentino, cf. REYBURN (1954), MILLER (1975, 1979, 1982, 1999), WRIGHT (1983, 1992, 2003, 2008), VUOTO y WRIGHT (1991), CERIANI CERNADAS (2005,

la participación indígena. Varios *moqoit* consideran que el modo en que los criollos se “apropian” de la Virgen y desentierran con máquinas los grandes meteoritos metálicos constituyen el fundamento cosmológico de las actuales relaciones de poder en el Chaco (Giménez Benítez *et al.* 2004).

### Ordenando el cielo: Caminos, luces, sombras y dueños

El heterogéneo, dinámico y tensionado espacio celeste *moqoit* es un conjunto articulado. Varios principios son puestos en juego para organizarlo, unas veces en forma conjunta, otras aisladamente. Algunos de los que creemos más relevantes son: a. brillo-abundancia-poder (ligado a la intensidad) y b. forma-color-movimiento (vinculado al carácter); c. caminos-túneles (vinculado a la conectividad); d. dueños-dominios (relacionado con la heterogeneidad). Detallaremos a continuación sus características.

#### *Brillo, abundancia y poder*

Como ya hemos mencionado, el brillo de numerosos asterismos es asociado con su poder. En este sentido, un brillo más intenso refleja una mayor escala de poder. Los rayos de la Sol y el Luna son pensados como el equivalente de las coronas de plumas que se usaban los *mocoví* en el pasado. Algo similar menciona la antropóloga María Cristina Dasso (1989) para los *wichi* de la vecina provincia de Salta<sup>116</sup>. En los humanos, esta corona de plumas es una manifestación de potencia, así como los rayos de Sol y Luna manifiestan su poder. Es por ello que cambios en la apariencia de los rayos (por ejemplo, su debilitamiento aparente y el paso de un color rojizo al blanco) son interpretados como una disminución en el poder de Sol (*ibid.*: 33-34). Tanto para los *wichi* como para otros grupos *guaycurú*, las estrellas también poseen sus coronas, aunque menores, lo cual se asocia a su menor poder. Un caso especial es el de las Pléyades (*Lapilalaxachi*) que, como ya mencionamos, tienen gran importancia entre los *moqoit*. El mismo término es usado para denominar al clavel del aire (*Tillandsia spp.*); una planta epífita con forma de pequeña corona que en el mes de junio produce un ramillete de flores entre violáceas y rosadas. La antropóloga Cecilia Gómez (2011) ha explorado una asociación similar entre los *toba-pilagá*. Los *toba-pilagá* vinculan el centelleo<sup>117</sup> de *Dapi'chi* (las pléyades) du-

---

2008a), CERIANI CERNADAS y CITRO (2005) y, particularmente para el caso *moqoit*, ALTMAN (2010a), ALTMAN y LÓPEZ (2011a, 2011b), LÓPEZ y ALTMAN (2012).

<sup>116</sup> Si bien los *wichi* no pertenecen a la familia lingüística *guaycurú* (*cf.* Introducción de esta compilación), existen numerosas prácticas y representaciones comunes con los *guaycurúes* que han llevado a que todos estos grupos fueran llamados “chaquenses típicos” (BRAUNSTEIN 1983a).

<sup>117</sup> La autora señala que los *toba-pilagá* se refieren tanto al leve cambio de posición como a los rápidos cambios de color de estas estrellas (que se describen pasando del rojo al verde) (GÓMEZ 2011: 53).

rante junio cuando se produce su salida heliacal y están cerca del horizonte, con las flores del clavel del aire a las que llaman también *Dapi'chi* (*ibid.*: 53). *Dapi'chi* es pensado como un líder entre las estrellas que da inicio al ciclo de fecundidad, haciendo descender, con su salida heliaca, las primeras heladas. Vinculadas al cielo y a su fecundidad, estas primeras heladas son la garantía de la posterior abundancia en la tierra durante la primavera (*ibid.*: 53). Se trata de una señal que llega durante la época más seca del año que, según Gómez, era la de mayores privaciones para los *toba-pilagá* debido a la disminución del caudal del río Pilcomayo, hecho que solía causar conflictos bélicos (*ibid.*: 55). Las coronas de plumas rojas *noko'pa* a las que es asociado *Dapi'chi* eran propias de los líderes guerreros.

Hemos discutido cómo para el caso de Sol, Luna y estrellas, el brillo es una manifestación de poder. De hecho, el brillo es en general un signo del poder y los seres especialmente poderosos suelen tener manifestaciones corporales brillantes, según expresan los *moqoit*<sup>118</sup>. Las asociaciones que se establecen entre el poder y toda clase de abundancia o fecundidad favorecen el vínculo entre brillo y abundancia o riqueza. Las mujeres son vinculadas con una potencia generativa, muchas veces incluso inmoderada. En ese sentido, el relato mítico de *Nesogoy*, la mujer que se vuelve caníbal por comer carne durante la menstruación, nos muestra un caso extremo y revelador de la peligrosa falta de moderación de la fecundidad femenina<sup>119</sup>. Es por ello que no resulta extraña la asociación entre el espacio celeste y lo femenino. Ello tiene su máxima expresión en el hecho de que los *moqoit* consideran que la mayor parte de los habitantes del cielo son seres femeninos<sup>120</sup>.

Las zonas oscuras, en particular las que destacan sobre un fondo brillante, suelen ser referidas a uno de los principales componentes de la persona: *la'al*, el alma-sombra<sup>121</sup>. Vinculada a la sombra que los objetos arrojan cuando son iluminados, *la'al* se relaciona con el *lqui'i* o alma-imagen<sup>122</sup>. Este último componente de la persona es

<sup>118</sup> Lo mismo puede verse para el caso *qom* (WRIGHT 2008: 175).

<sup>119</sup> Cf. los relatos recogidos por Terán en WILBERT y SIMONNEAU (1988: 244-250). La figura de *Nsoxoi*, el equivalente para los *qom*, ha sido extensamente tratada por TOLA (2012: 98-99). Otro ser femenino *moqoit* de carácter caníbal es la pequeña mujer llamada *Konase* o *Kogonasé*. También se trata de un ser inmoderado, tal como lo señalan los relatos recogidos por Terán y por Tomasini en WILBERT y SIMONNEAU (1988: 247-249).

<sup>120</sup> En el caso *qom*, el relato frecuente del origen celeste de las mujeres refleja esta misma idea (TOLA 2012a: 57-66).

<sup>121</sup> Entre los *qom* el *lpaqal* juega un rol análogo (TOLA 2012a: 160). Esta autora hace referencia a que el *lpaqal* de los humanos se manifestaría únicamente durante el día, pero que el de los muertos sería también visible de noche (llamándose *nqal*) como un contorno sin rasgos.

<sup>122</sup> WRIGHT (2008: 243) y TOLA (2012a: 154-161) han discutido en profundidad los conceptos análogos para los *qom*: *lqui'i* y *lpaqal*. TOLA destaca al *lqui'i* como central en la construcción de la especificidad de la persona y habla de "lqui'i corporizado" (*ibid.*: 155). Entre las aptitudes más importantes del *lqui'i* menciona la de otorgar a la percepción la "imagen" del cuerpo, el principio de actividad de la persona y la de poder

vinculado con la “imagen” o “forma”. Así, por ejemplo, el término se utiliza para describir las imágenes en una fotografía o un espejo o las apariencias brillantes de un ser poderoso (como, por ejemplo, una estrella fugaz). Esta “imagen” no es, sin embargo, una mera “aparición externa” sino que se trata de una manifestación, aunque puede ser engañosa, de lo más propio de la persona. Aquello más propio de la persona es su cuerpo; no entendido como una “fisiología distintiva o de una morfología fija, [sino como] un conjunto de afecciones y modos de ser que constituyen un *habitus*” (Viveiros de Castro 1996a: 128, traducción nuestra). Al describir aquella parte de la persona que se separa durante el sueño o las apariciones de un pariente muerto, los *moqoit* usan el término *lqui’i*. Lo mismo ocurre cuando se intenta dar cuenta del principio vital que anima a un ser y constituye parte fundamental del mismo. En ciertas circunstancias, el *la’al* toma su lugar. Uno de los casos más significativos es el de la descripción de las figuras oscuras que se dibujan contra el fondo brillante de la Vía Láctea. Estas grandes manchas son concebidas como el *la’al* de poderosos seres, como el *Mañic* (‘dueño de los ñandúes’). En estos casos, el *la’al* parece funcionar como el *lqui’i* cuando el fondo es brillante, como si fuera la inversión de la situación de un *lqui’i* brillante contra un fondo más oscuro. Aquí pareciera que lo más importante es el efecto contrastivo que hace que las manchas oscuras (*la’al*) o zonas brillantes (*lqui’i*) generen patrones por oposición contra el fondo.

### *Forma, color y movimiento*

El color, la naturaleza puntual o difusa de las luces, su carácter aislado o el hecho de que las luces conforman grupos más o menos densos, son características evaluadas en términos de relaciones sociales. Existe una gran variedad de principios formales que organizan los asterismos *moqoit*. Es decir, hay diversos criterios que los *moqoit* ponen en juego para determinar patrones significativos en el cielo. Por una parte, encontramos desde asterismos formados por un conjunto de estrellas agrupadas o unidas por líneas imaginarias<sup>123</sup>, hasta manchas oscuras, pasando por zonas de brillo difuso y la combinación de más de uno de estos recursos. En algunos casos, la forma (como, por ejemplo, el triángulo que caracteriza a la iconografía de la Virgen en el catolicismo) es lo que domina y, a raíz de la similitud formal, más de un conjunto de estrellas pueden ser vistas como el mismo poderoso (éste es el caso de las estrellas de Tauro y Capricornio que son percibidas como la Virgen por su configuración triangular<sup>124</sup>). En otros casos, es el color lo determinante, como ocurre con *Qaqare* (‘el carancho’) que es visto en cualquier estrella rojiza muy brillante, hecho que remite a su rol en el origen del uso humano del

---

abandonar el cuerpo y retornar a él (*ibid.*).

<sup>123</sup> Lo cual es similar al patrón formal característico de las “constelaciones” greco-romanas.

<sup>124</sup> Se trata por una parte de las estrellas  $\epsilon$ ,  $\delta_1$ ,  $\gamma$ ,  $\theta_1$ ,  $\theta_2$  y  $\alpha$  de Tauro y por otra de las estrellas  $\delta$ ,  $\epsilon$ ,  $\gamma$ ,  $\zeta$ , HR8213,  $\iota$ ,  $\phi$ ,  $\chi$ ,  $\eta$  y  $\theta$  de la constelación europea de Capricornio.

fuego. Al respecto, los relatos *moqoit* mencionan que este ser robó el fuego a la poderosa que lo guardaba para sí. Mientras llevaba unos tizones entre sus garras y era perseguido por el cielo, golpeó los tizones entre sí cuando percibió que lo alcanzaban y esparció así unas brasas encendidas por el monte. Los seres humanos las recogieron y es por ello que comen la comida cocida. *Qaqare* quedó sin fuego y a raíz de esto come comida cruda. Una estrella rojiza y brillante es identificada con *Qaqare* cuando llevaba los tizones en sus garras. Aldebarán en el cielo de verano y Antares en el de invierno suelen cumplir ese rol.

Los ligeros cambios de brillo y color asociados al centelleo de las estrellas son concebidos como un “baile”, efecto reforzado por los leves cambios de posición que pueden acompañar a este fenómeno. Debido a la refracción atmosférica, el fenómeno se intensifica en invierno y en las posiciones cercanas al horizonte. Como la primera y la última visibilidad de una estrella son especialmente importantes para los *moqoit*, las posiciones cercanas al horizonte son observadas con mayor atención. Por otra parte, el invierno (que, en esta región, coincide con la época más seca del año y tradicionalmente se asoció con la observación de las pléyades) favorece la observación del cielo estrellado. Cuando este efecto de *rasot* (“baile”) se hace particularmente evidente en alguna estrella, ella se singulariza del resto y este ‘baile’ hace que se le preste mayor atención y que se la denomine “estrella bailarina”.

### *Caminos y túneles*

Como ya hemos sugerido, el cosmos *moqoit* es un universo interconectado. Las distintas zonas que lo conforman no están aisladas unas de otras. Ahora bien, no sólo es un universo conectado sino múltiplemente conexo y la forma de esas conexiones es flexible y cambiante. La primera gran conexión es el árbol del mundo o *Nalliagdigua*. Una mención al mismo constituye una de las más antiguas referencias al cielo *moqoit* en la literatura europea: “Los mocobís fingían un árbol, que en su idioma llamaban *nalliagdigua*, de altura tan desmedida que llegaba desde la tierra al cielo. Por él, de rama en rama ganando siempre mayor elevación subían las almas a pescar en un río y lagunas muy grandes que abundaban de pescado regaladísimo” (Guevara 1969[1764]: 559).

El régimen de corporalidad de esta gran arteria del cosmos es múltiple y complejo, acorde a su cantidad de poder. En el tiempo de los orígenes era visible y accesible para todos los humanos, constituyendo una fuente primigenia de alimento fácilmente accesible. No obstante, tal como se lee en la cita de Guevara, una falta a la moral de la reciprocidad llevó a que el árbol fuera derribado y se terminara con dicha situación paradisiaca. Algunos *mocovíes* nos han relatado que desde entonces el árbol está creciendo hacia la tierra y llegará un día en que estará nuevamente completo y bajarán por él los seres del cielo. En estos relatos contemporáneos se suelen identificar a los seres del cielo con los extraterrestres de los que se escucha hablar en radio y televisión. Mientras tanto, el árbol ya no es visible ni accesible para todos; solo los *pi'xonaq* pueden verlo y

recorrerlo. Cuando es transitado, este árbol es un camino (*Nayic*); el camino del cielo. Este árbol-camino es descrito también como un gran torbellino.

No es éste el único “túnel” que conecta las diversas regiones del mundo. Por un lado, muchos relatos actuales hacen referencia a los “agujeros” por los que “salen” y “entran” Sol y Luna. Por otro lado, los torbellinos de polvo (*la'taxanaxa*) son pensados como otros tantos túneles. Los *pi'xonaq* pueden “sentir” la proximidad de túneles aun cuando no se manifiestan visualmente como torbellinos de polvo.

Las isletas de monte, las aguadas y lagunas son concebidas como *nqote* o ‘ventanas-ojos’, la aperturas a la superficie de túneles por los que el poderoso *Nanaicalo* puede vigilar la tierra. Relámpagos sin lluvia en las inmediaciones de una de estas ventanas anuncian la presencia del *Nanaicalo*. Este ser que circula por las diversas regiones del mundo va “cambiando de miraderos” a medida que “avanza la ciudad”. Varios *moqoit* que trabajaban en un campo en Santa Fe mencionaron la existencia de un “canal subterráneo” cuya presencia se insinuaba en la superficie. Este túnel fue descrito como uno de los túneles del *Nanaicalo*. Ya el jesuita Florian Paucke comentaba que los *moqoit* le refirieron la existencia de una extensa senda que comenzaba en un lago, donde el pasto había sido quemado por el paso de una gran serpiente que “es el diablo” (2010[1749-1767]: 640).

### *Los dueños y sus dominios*

Los poderosos seres no-humanos que habitan en el cosmos son excesivos y poseen una gran variedad de regímenes corporales. Sus características excesivas, inmoderadas (entre las que se incluye muchas veces la voracidad y peligrosidad) parecen ser consecuencia de su superabundancia de potencia y vitalidad (Viveiros de Castro 1978) y es casi un sinónimo de su carácter “originario” o “fundante”. Es por ello que su plenitud y exuberancia están ligadas a su carácter peligroso. Ésta es la plenitud de los inicios, necesaria y simultáneamente riesgosa para los humanos y sus necesidades presentes.

Muchos poderosos se comportan como “dueños”<sup>125</sup>, padres (*leta'a*) o madres (*late'e*) de ciertos ámbitos o especies, a los que protegen de una explotación desmedida y sobre los que conceden o niegan acceso. Ellos son como un arquetipo excesivamente pleno de las especies que protegen y su carácter “arisco” es una manifestación de esta plenitud y fecundidad exagerada.

En *piguim* también hay diversos dueños que delimitan la circulación por los ámbitos de su incumbencia. *Qota'a* ha sido mencionado en el texto de Guevara (1969[1764]) como el dueño del espacio celeste en su conjunto. Por esa razón fue elegido por los misioneros para dar un nombre *moqoit* al Dios cristiano. Aún hoy se sigue hablando de

<sup>125</sup> Una gran cantidad de trabajos se han dedicado al tema de los dueños de especies y ámbitos tanto en Chaco como Amazonia. Cabe mencionar a CORDEU (1969-1970), TOMASINI (1969-1970, 1986), MILLER (1975), CORDEU (1977, 2000), VIVEIROS DE CASTRO (1978, 2005), WRIGHT (1989, 1994, 1997), TERÁN (1994, 1995), BARÚA (2001), DESCOLA (2005), VILLAR (2005), LÓPEZ (2009a), TOLA (2010a).

*Qota'a* como el dueño del cielo y se lo asocia al origen del mundo y al establecimiento del ciclo actual de las estaciones. En un relato muy difundido entre los *moqoit*<sup>126</sup>, *Qota'a* desciende a la tierra<sup>127</sup> y se aparece bajo la apariencia de un perro sarnoso. Mediante un diluvio, él castiga la falta de solidaridad de los seres humanos.

Ya hemos mencionado a *Lapilalaxachi*, el abuelo o antepasado que se encuentra asociado a las Pléyades, así como su rol en el ciclo anual. Él es pensado como el dueño de las heladas que son vinculadas con la fecundidad que tiene lugar poco tiempo después, durante la primavera. El *Mañic* ('dueño de los ñandúes') puede verse en el cielo como un amplio conjunto de manchas oscuras que se recortan sobre la Vía Láctea<sup>128</sup>. La "casa" del *Mañic*, bajo las raíces del árbol del mundo, estaba llena de las cabezas de los *moqoit* que se había comido antes de subir al cielo perseguido por los perros de *Lapilalaxachi*. La historia de esta persecución, que comienza con el *Mañic* alzándose desde el inframundo y culmina con este poderoso en el cielo, se recrea en la noche estrellada en los movimientos de este enorme asterismo oscuro<sup>129</sup>. Según diversos relatos que hemos registrado, *Mañic* mandaba en primavera la abundancia de pichones que renovaban este importante recurso.

El dueño de las hormigas produce el arco iris (*qoñi'gue*) y, así como el dueño de los matacos<sup>130</sup> (*Cabassous chacoensis*) tiene por ganado a las nubes veloces, el dueño de las culebras verdes (posiblemente del género *Philodryas*) tiene a las que se mueven lentamente (Terán 1998b). Según nos relataron, muchos otros poderosos dueños de especies terrestres, residen en *piguim*, como el dueño de los guazunchos (*Mazama* sp.) o el de los venados (*Ozotoceros bezoarticus*). Algunos de ellos tienen allí "cercos" para su ganado, como el dueño de los matacos y de los perros.

Un caso muy claro en el que se muestra cómo los dueños organizan el espacio del cielo es la región que la astronomía occidental conoce como Orión. Allí algunas historias *mocovíes* sitúan un jardín en el que una poderosa guardaba para sí el fuego. Muchas veces asociada a la dueña del monte, esta poderosa mataba a quienes penetraban en su jardín para buscar el fuego y fue burlada por *Qa'qare*, el carancho, quien obtuvo el fuego para los hombres. De modo que la región de Orión es un espacio celeste de acceso restringido, gobernado por esta poderosa.

La experiencia *moqoit* del cielo, como ocurre con la de otros ámbitos del cosmos, está particularmente marcada por encuentros (*neuane'e*) con seres de mayor po-

<sup>126</sup> Pueden encontrarse diversos testimonios de este relato en la literatura sobre los *moqoit*, específicamente cf. Terán en WILBERT y SIMMONEAU (1988: 94-98).

<sup>127</sup> En algunas variantes que nos han sido narradas, lo hace para repartir bienes a los hombres.

<sup>128</sup> Se trata de un asterismo oscuro muy notable que ocupa una enorme porción del Cielo, entre las constelaciones europeas de la Cruz del Sur y Escorpio.

<sup>129</sup> El carácter dinámico de esta representación estelar del *Mañic* es una excelente ilustración de la importancia del movimiento y las relaciones espaciales en la percepción de los rasgos del cielo *moqoit*.

<sup>130</sup> Una variedad de armadillo.

der<sup>131</sup>. Son especialmente importantes las situaciones en las que los humanos se reúnen, muchas veces sin buscarlo, con algún no-humano, dueño de alguna especie o recurso relevante para la vida. Debido a su naturaleza salvaje y peligrosa, para tratar con estos dueños los humanos deben tener cierta cuota de poder y conocimiento que les permita establecer, como ya mencionáramos, un *na'deenaxac* “pacto” o “acuerdo”, concebido como un *nañan* o “entrega/amansamiento”.

La interacción con estos seres poderosos es imprescindible para los humanos, ya que los dueños son la fuente de los recursos de los cuales depende la vida humana. Esta interacción debe estar regulada porque los dueños son excesivos, anómalos y están fuera de la sociabilidad humana ordinaria. De hecho, algunos *moqoit* sugieren que cuando se ve a un poderoso no hay que mirarlo a los ojos ya que si “te mira de golpe te deja frenado”. Los poderosos son inesperados y desconocidos como los extranjeros que aparecen repentinamente y se comportan de maneras no esperadas. Como ellos, son “ricos” pero simultáneamente inmoderados, voraces, superabundantes y peligrosos. Por ello, establecer un pacto es la manera de tender un puente con el mundo no-humano, peligroso pero fecundo. La forma más característica del pacto es el vínculo que un chamán funda con los poderosos que son sus *lauanec* o compañeros. Como ya discutimos, los *pi'xonaq* son pensados, al igual que los antepasados, como humanos particularmente potentes, una especie de análogo humano de los dueños. Ello es así debido a que su poder les da acceso a regímenes de corporalidad que en el tiempo de los orígenes eran propios de los humanos. Estos regímenes corporales se expresan en la capacidad de manifestarse en cuerpos animales, de recorrer otros niveles del cosmos, en la posibilidad de percibir las estructuras fundantes del universo (como el árbol del mundo o los túneles que conectan planos), la habilidad de comunicarse con los seres no-humanos y particularmente la de convocarlos para solicitarles algo. Los *moqoit* actuales construyen así una mirada de *los antiguos* que los asocia a los primeros humanos y a los poderosos no-humanos con quienes los primeros *moqoit* pudieron pactar para establecer las bases del mundo presente. Esta capacidad de pactar define el acceso al *piguim* y a sus distintos sectores. La sola ascensión del árbol del mundo está determinada por la capacidad de pactar con los poderosos con los que uno se encuentra al subir por el tronco-camino. Ya hemos mencionado lo difícil que resulta pactar con Sol y Luna y obtener sus poderes.

## El cielo en el cuerpo

Tal como referimos, para los *moqoit* el *piguim* es un ámbito con el cual los humanos interactúan en forma concreta. Esta interacción no se reduce a la contemplación pasiva de fenómenos distantes e inaccesibles. De hecho, el *piguim* no es tan sólo una

<sup>131</sup> El término *neuane'e* se usa tanto para el encuentro entre dos humanos, como para el que se da entre un humano y un no-humano.

representación mental sino que se trata de una experiencia vivida. Las representaciones *moqoit* del espacio celeste se fundan en buena medida en estas experiencias. Este carácter experiencial hace que sea fundamental incluir un abordaje *desde* el cuerpo (Citro 2010; Csordas 1999: 181)<sup>132</sup> de la etnoastronomía *mocoví*. Según Csordas (1999), la cultura humana es siempre vivida desde y en el cuerpo. Un cuerpo que es no solo el *locus* de lo social sino que simultáneamente se construye socialmente. Aquí nos parece fundamental una perspectiva como la del *embodiment* en la que la fenomenología de Merleau-Ponty se articula con las nociones de *habitus* y de *campo* de Bourdieu. Esta perspectiva permite, por una parte, dar cuenta de la cultura como experiencia vivida en y desde el cuerpo donde la percepción y la acción tienen un papel tan importante como la representación. Y, por otra, entender cómo estos cuerpos desde los que se construye la sociedad y la cultura son también contruidos socialmente mediante la *praxis* cotidiana, que inscribe en ellos las divisiones sociales en términos de visiones y prácticas.

Todo ello nos conduce a darle al estudio de la etnoastronomía, en continuidad con las perspectivas de la etnoterritorialidad, un carácter concreto y cotidiano. No se trata tan solo del estudio de las construcciones teóricas explícitas sobre el cosmos. Tampoco se trata del abordaje de los impactos de éstas sobre las representaciones que un grupo humano construye sobre lo celeste. Lo que nos interesa es comprender cómo el cosmos es parte de la carne desde la que se construyen la cultura y la sociedad.

Tal como la antropología ha mostrado en innumerables oportunidades, existen importantes vínculos entre el cuerpo, la casa, el territorio del propio grupo y el cosmos. Es por esta razón que un estudio etnoastronómico no puede evitar tener en cuenta una perspectiva como la del *embodiment*. En el caso *moqoit* es particularmente enriquecedor debido a las continuidades mencionadas entre las concepciones del cuerpo, del territorio y del espacio celeste. Estas continuidades fueron un tema recurrente durante nuestro trabajo de campo. Además, el cielo *moqoit* es un lugar cercano que comienza al terminar las copas de los árboles. Sus habitantes visitan la tierra y algunos humanos aún viajan por él. Sus fenómenos no solo se perciben, distantes, sino que se experimentan en el cuerpo ya que lo atraviesan, lo penetran y se incorporan al mismo. Pues el cuerpo *moqoit*, poroso y fluido, está abierto a toda clase de presencias del cielo. Todo ello refuerza la relevancia de incluir un enfoque con estas características. Es por ello que entendemos que nuestro trabajo debe ser leído en diálogo con los de quienes, desde muy variadas perspectivas, se han ocupado y se ocupan de las concepciones del cuerpo y la persona en los grupos *guaycurú* (Citro 2004; Citro y Cerletti 2006; Gómez M. 2008; Tola 2009, 2010b, 2012a).

<sup>132</sup> La idea del cuerpo como punto de partida del trabajo antropológico es la clave del enfoque del *embodiment* de Csordas: “*culture and self can be understood from the standpoint of embodiment as an existential condition in which the body is the subjective source or intersubjective ground of experience*” (1999: 181). CITRO (2010) ha sintetizado en castellano esta perspectiva metodológica refiriéndose a ella como una “antropología desde el cuerpo”.

Dado que las experiencias del *piguim* son vividas en y por este cuerpo poroso y fluido que define la experiencia *moqoit* de la persona, debemos tener en cuenta los *modos somáticos de atención* (Csordas 2011) que le son propios<sup>133</sup>. Se trata ante todo de un cuerpo extenso que se extiende como “una esfera”, según nos diría un *moqoit*, tocando lugares y acontecimientos más allá de los alcances de la vista y la piel. Este cuerpo se ve afectado por todo lo que ocurre dentro de esta “esfera de presencia” ya que no sólo puede ver y conocer lo que allí sucede, sino que además se “toca” y se es “tocado”<sup>134</sup>. De este modo, se “palpa” corporalmente la textura de este cosmos socialmente modelado, incluyendo el espacio celeste. Esa esfera de presencia del propio cuerpo se extiende más o menos en virtud del poder de la persona involucrada. Su capacidad de “sentir” el entorno y de afectarlo depende también de su poder.

Un ejemplo de esto es la capacidad que describíamos de los *pi'xonaq* de sentir los túneles que comunican diferentes planos del mundo, aun cuando “no levanten polvo”. Esas interacciones no son unilaterales ni fáciles de manejar, ya que otros seres intencionales pueden afectar a la persona en cuestión a partir de acciones ejercidas en su cuerpo extenso. Así, algunos relatan haberse visto envueltos por túneles de polvo o niebla (descritos a veces como de “todos los colores”) que “los seguían” por bajos habitados por un poderoso. Incluso señalan haber experimentado que el túnel intentaba elevarlos contra su voluntad. La sola posibilidad de tener que volver a transitar por ese lugar les generaba miedo.

Dentro de esta experiencia corporal *moqoit* del cielo se destacan modos somáticos de atención específicos. Un ejemplo es la capacidad de los *pi'xonaq* de percibir el árbol del mundo tal como todos podían hacerlo *in ilo tempore*. La danza y el canto son descritos también como modos particulares de atención y presencia a través de los cuales la persona puede experimentar lo que se canta o se danza, haciéndose presente en las circunstancias aludidas por la canción o la danza. Durante el sueño, las personas experimentan una mayor libertad de regímenes corporales y, por tanto, un modo somático de atención especial que acerca su experiencia a la de los *pi'xonaq*, tal como lo indica Wright (2008) para los *qom*. Las conexiones entre la noche y el sueño vinculan la experiencia onírica con el espacio celeste y a sus habitantes con las características de fluidez del mundo de los sueños.

Cuando se describen las experiencias de la interacción con el poder de los seres celestes (especialmente Luna o las piedras del rayo), se suele hacer referencia a “una electricidad”, un “imán” o una “energía”<sup>135</sup>. Las similitudes de estas experiencias

<sup>133</sup> El concepto de “modo somático de atención” de CSORDAS da cuenta de las formas “culturalmente elaboradas de prestar atención a, y con, el propio cuerpo, en entornos que incluyen la presencia corporizada de otros” (2011: 87).

<sup>134</sup> Estas nociones *moqoit* presentan importantes semejanzas con las ideas de cuerpo extenso exploradas por TOLA (2009, 2012) entre los *qom*.

<sup>135</sup> Es interesante notar las similitudes sensoriales con las experiencias en el contexto.

sensibles<sup>136</sup> con las descriptas por otros autores entre cristianos carismáticos (Csordas 1997) se deben quizás al rol de la experiencia extática cristiana en la conformación de la subjetividad *moqoit* contemporánea. Sin embargo, las similitudes con experiencias culturalmente más distantes (Bizerril 2007) y las referencias históricas (Paucke 2010[1749-1767]) obligan a no asignar a éstas un origen ligado al proceso de misionalización. Se trata, en todo caso, de procesos mitoprácticos (Sahlins 1988) que incluyen resonancias y rearticulaciones no sólo en el nivel de las representaciones sino fundamentalmente en el nivel de los *habitus*.

Los sonidos ligados al viento y las manifestaciones atmosféricas, particularmente nocturnas, suelen producir gran inquietud. Esto es así no solamente por el potencial destructivo de dichos fenómenos, sino porque se los asocia con la cercanía de los poderosos dueños de estos fenómenos. Ello ha generado gran rechazo por las viviendas con techo de chapa construidas por diversos planes habitacionales, ya que al pasar a través de ellas el viento genera sonidos que resultan atemorizantes.

La conversación sobre temas referentes al cielo puede generar también profundas sensaciones de temor. Distintos *moqoit* que pasaron por el sistema escolar nos han comentado los sentimientos de miedo que les provoca la discusión sobre el espacio en las clases de ciencia. Incluso, uno de ellos nos describió una crisis personal desatada en estas circunstancias en términos análogos a los que se utilizan para describir el encuentro con un poderoso en el monte. Nervios, temblores, confusión y terror fueron mencionados como parte de su experiencia que era simultáneamente atemorizadora y fascinante.

Diversos consejos sugieren que la exposición al brillo de los seres celestes es riesgosa. Así, por ejemplo, se desaconseja dormir a la intemperie, especialmente si hay luna llena. El influjo de los seres celestes puede marcar el cuerpo del durmiente, con hinchazones o parálisis faciales. En forma similar, el dormirse la noche previa a la reaparición de *Lapilaxachi* o no levantarse antes de que éste reaparezca, podría marcar a la persona con canas o manchas blancas. Pareciera ser que el estar dormido y expuesto al cielo o a algunos de sus poderosos es especialmente peligroso. Es posible que ello esté vinculado a la cercanía excesiva a estos seres que se puede generar por la combinación del estado onírico y la exposición física, lo que podría dar lugar a regímenes corporales específicos vinculados a este contacto excesivo. Congruentemente con esto, permanecer en vela toda la noche era, según los *moqoit* con los que hemos trabajado, la condición para que se pudieran narrar las historias del cielo y los orígenes del mundo. Incluso algunos refieren que para hacerlo se sacaba al patio un cuero de caballo para acostarse en el suelo y contemplar el cielo. En ese contexto, un *moqoit* que hace unos años quería aprender de su abuelo las “cosas del cielo”, lo visitaba por la noche y le llevaba carne para cocinarle un asado. Comían mientras el anciano, contemplando el cielo, le relataba las historias.

---

<sup>136</sup> Independientemente de la diferente conceptualización que se haga de las mismas en cada caso.

Los seres celestes pueden afectar las conductas de los seres de la tierra. Por ejemplo, cuando el creciente lunar se da en conjunción con la cercanía de una estrella (que es tradicionalmente pensada como una esposa del Luna) se genera “armonía” entre los humanos e incluso los animales. Se trata de un tiempo para socializar. El período de luna llena, vinculada a la plenitud o madurez, constituye un buen momento para cazar y para pedir fuerza, simulando “boxear” o “abrazar” al Luna<sup>137</sup>. Por otra parte, si la luna llena se presenta rojiza hay que evitar el monte porque los animales, tal como nos relataron, “andan nerviosos”.

### Las señas del cielo

En este universo socializado y relacional<sup>138</sup>, los seres y fenómenos que la tradición ilustrada europea calificaría de naturales forman parte de un complejo entramado de sentidos<sup>139</sup>. No sólo cargan mensajes para quien sepa descubrirlos, sino que son portadores de intención y potencia. Es en esta dirección que muchos acontecimientos, objetos, plantas o animales son considerados como señas. Las señas no son tan sólo signos que permiten “predecir” o “adivinar”, ellas también permiten interpretar lo ocurrido. Como sistemas concurrentes y complejos de sentidos múltiples y contradictorios, las señas permiten la negociación de toda una diversidad de significados, tal como lo sugiere Gilles Rivière (1997: 42-43) para los *aymara*. Así se transforman en una forma de gestión de lo que, de otros modos, se escaparía al control humano, permitiendo encontrar respuestas a los fallos de las previsiones humanas, enmarcadas en una noción de verdad que es siempre relacional y evaluada en la acción (*ibid.*: 37). Coincidimos con este autor cuando afirma que en este contexto, el error lejos de ser pensado en términos absolutos puede ser corregido por la negociación y el intercambio (*ibid.*: 44). Ahora bien, el conjunto de señas no es tan sólo un campo semántico, sino que se trata de un verdadero haz de intencionalidades. En consecuencia, no sólo es necesario leerlo e interpretarlo sino que es preciso encontrar cauces de acción que implican otras tantas relaciones. Vale decir que se trata no tanto del arte de interpretar un texto escrito en un lenguaje extraño (metáfora muy utilizada en Occidente<sup>140</sup>), sino de aprender a entender otras voluntades

<sup>137</sup> Como ya lo refería el jesuita DOBRIZHOFFER (1967-1969 [1783]).

<sup>138</sup> Estas concepciones que llevan al cuestionamiento de la división naturaleza/cultura y su sentido, han dado lugar a una larga serie de trabajos de la antropología sudamericana (CORDEU 1969-1970; WRIGHT 1994, 1997; VIVEIROS DE CASTRO 1996a, 2002, 2005; DESCOLA 2001, 2004). Sobre el debate naturaleza/cultura, cf. la Introducción de este libro).

<sup>139</sup> En esta misma dirección se expresa WRIGHT para los *qom*. Según este autor, los *qom* localizan las “marcas de verdad” en el universo”, buscando en colores, formas, tamaños o comportamientos inusuales verdaderos “signos” del poder (2008: 175).

<sup>140</sup> Sin ir más lejos, el padre de la física moderna, Galileo Galilei, sintetizaba su visión de esta nueva ciencia, al hablar de la naturaleza como un “libro escrito en caracteres matemáticos”.

e intenciones y gestionar los vínculos con ellas. Ciertamente, un universo concebido en términos sociales no favorecerá las mismas actitudes cognitivas que uno que es pensado como un texto u otro que es concebido como un mecanismo. Por ello, las señas *moqoit* son gestos, expresiones sensibles de personas poderosas cuyas acciones e intereses nos afectan.

El *piguim* como ámbito particularmente potente es un escenario de muchas señas para los seres humanos. Ante los cometas u otras luces poco frecuentes en el cielo, la pregunta habitual que se formulan los *moqoit* es “¿de qué son seña?”. Entre los *moqoit* el cielo no es “seña” sólo cuando se manifiesta en fenómenos repentinos e imprevisibles (como un meteorito), sino también cuando lo hace de manera especialmente regular, como en el movimiento acompasado de las estrellas. En efecto, ambas cosas —la excepcional imprevisibilidad y la llamativa regularidad— son acontecimientos fuera de lo común que requieren de una presencia inusual de poder y, por ende, son dignos de especial atención y cuidado. Así, los fenómenos celestes se tornan maneras de sancionar y legitimar conductas, orientando y limitando la acción humana. Esto funciona hacia el futuro y hacia el pasado, permitiendo releer y dar sentido a lo ocurrido. Existen señas celestes de diversos tipos y alcances, desde las más cotidianas hasta las de nivel cosmológico. A continuación detallaremos algunas de ellas.

### *Señas cosmológicas*

Las señas referidas a los grandes cambios de ciclo temporal o “cambios de era” remiten a acontecimientos de gran escala que afectan al cosmos en general. Los relatos míticos mencionan eventos cataclísmicos del pasado que fueron precedidos por señales celestes. Las referencias a este tipo de relatos en la zona donde trabajamos son muy extensas. En el área chaqueña dominan cuatro motivos cataclísmicos: “el incendio”, “el frío”, “la oscuridad” y el “diluvio”. Además de ellos, encontramos un quinto motivo: la “caída de objetos del cielo”. Cada uno de estos sucesos provoca la muerte y la metamorfosis de seres humanos en animales. Por lo general, se trata de la reacción violenta de diversos poderosos o del propio dueño del cielo, ofendidos por faltas de los hombres a las reglas de la reciprocidad o a las imposiciones propias de la relación con el poderoso en cuestión (Cordeu 1969-1970; Giménez Benítez, López *et al.* 2000; Susnik 1984-1985; Wilbert y Simmoneau 1975, 1988).

De una u otra forma, todos estos cataclismos se vinculan a lo celeste porque suele ser *Qota'a* el dueño del cielo quien los provoca y porque el propio cataclismo se vincula al *piguim*. Así, por ejemplo, el diluvio es un fenómeno meteorológico, la oscuridad implica una enorme tormenta y el ocultamiento de las luminarias del cielo y el frío remite al retorno de un clima que es propio del inicio del mundo y de la región celeste. En el caso del incendio en varias ocasiones se lo adjudica a una “lluvia de fuego” y una importante variante *moqoit*, el relato de la caída del sol a la tierra, lo vincula directamente a lo celeste.

Mencionado ya por Guevara (1969[1764]: 562), aún hoy sigue teniendo vigencia, tal como se aprecia en el siguiente relato de Martina Lalecorí de Colonia Caci que Catán (Chaco):

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 qué 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.

La narración remite a la tradicional importancia que tiene la observación de los puntos extremos del movimiento anual del sol (conocidos como solsticios en la astronomía académica). Una ampliación del arco de posiciones posibles sobre el horizonte es asociada a un cambio cataclísmico de las condiciones en la tierra. La presencia evangélica en el Chaco conduce a que el cambio del mundo se exprese a partir de un vocabulario ligado al Apocalipsis.

Los eclipses solares y lunares fueron interpretados en el área como posibilidades de muerte de estos astros, atacados por perros celestes a los que se procuraba espantar haciendo ruido (Lehmann-Nitsche 1927: 150). Otras versiones (Tomasini en Wilbert y Simmoneau 1988: 14) sugieren que los eclipses lunares eran señales de que el Luna era atacado por la Sol. En nuestro trabajo de campo nos han referido que el próximo cambio de era debía ir acompañado de un cambio del “camino” (Vía Láctea). La idea que nos fue expresada indica que la “entrada” del actual *Nayic* y la “salida” de otro es una “seña” de cambio de era. Ello se esperó para el año 2000 y también para el 2013.

Las expectativas sobre un cambio de era que llevaría al fin del dominio de los “blancos” sobre los aborígenes, acompañado de signos cosmológicos, poseen continuidad con la extensa serie de movimientos milenaristas chaqueños de la primera mitad del siglo XX (Cordeu y Siffredi 1971). Se trata de la expectativa de un cambio radical en el orden de cosas impuesto por la conquista. Este cambio implica o bien el abandono de los bienes de los blancos o bien que sus propiedades pasen a manos aborígenes. Simultáneamente se trata de un retorno a las costumbres del tiempo de los antiguos, tiempo de abundancia de poder, sanidad e independencia. Estos cambios en el mundo humano van acompañados de cambios en el orden cósmico ya que no sería posible una cosa sin la otra debido a la estrecha relación entre la tierra y el espacio celeste. Entre esos signos, los eclipses y los “cambios del camino” remiten a la renovación de los aspectos más fundamentales de la estructura del cielo. A todo ello deben sumarse las expectativas que vinculaban al año 2000 con un cataclismo cósmico en la cultura envolvente, así como la larga tradición milenarista en el seno de los movimientos evangélicos que espera un cambio del mundo vinculado a la segunda venida de Cristo.

*Las señas del año*

Otro importante conjunto de señas remiten a las distintas etapas del ciclo anual. Estas señales celestes que hablan del paso del tiempo forman parte de un conjunto más amplio de señales que incluye el comportamiento de los animales y el ciclo de las plantas. Como ya hemos mencionado y tal como ha sido comentado desde hace tiempo (Dobrizhoffer 1967-1969[1783]: 77-78; Canela citado en Lehmann-Nitsche 1927: 151) la reaparición hacia junio (tras un período de invisibilidad de las Pléyades) es señal de la continuidad del ciclo anual y “de la ‘proximidad de las frutas’ y la abundancia de pichones de ñandú” (Lehmann-Nitsche *ibid.*: 77-79), así como del comienzo del año.

Ya mencionamos que la reaparición de *Lapilalaxachi* anuncia también las heladas que dan lugar a la posterior germinación de las semillas. Otros testimonios sugieren que en la misma época del año, la reaparición de la estrella central del grupo, llamada en la astronomía criolla “las tres Marías”, indica que se acerca el buen tiempo y comienzan a criarse los pastos (Lehmann-Nitsche 1927: 77-79). Hemos registrado testimonios que dan cuenta de que la floración del *paxac* (tusca o aromita, *Acacia aroma*<sup>141</sup>) y del *huacqaic*<sup>142</sup> (garabato, *Acacia praecox*), entre fines de agosto y principios de septiembre, es “seña” de la renovación del año y de la proximidad de la primavera. Este hito se ha ido identificando en tiempos recientes con el comienzo del año (Citro 2006: 33; López 2009b). Los testimonios que registró Terán (1998b: 240) refieren a que este tiempo implica una renovación del sol y de la luna, renovación que es asimilada a la de estos astros ocurrida en los cambios de era. Pastor Arenas (2003: 183) señala, por su parte, que entre los *qom* se entiende que la gran cantidad de relámpagos presente en este período tiene la función de generar el “cambio” en los árboles, para que estos pasen de estar sin follaje a dar frutos.

*Señas y decisiones*

Entre los actuales *moqoit* del Suroeste del Chaco registramos un relato que habla de un intento de regresar al sur, a Santa Fe, de donde este grupo llegó al Chaco a principios del siglo XX, mientras huía del ejército argentino. El relato de Marcos Gómez de Colonia Caci que Catán da cuenta de cómo el granizo les advirtió que debían quedarse en el Chaco:

Ésas son señas. Dicen que de este lado, para Santiago y Santa Fe, hay un zanjón, como un hueco, ese es señal de [que] [...] no tiene que cruzar. Ni para acá ni para allá no se cruza. [...] Los aborígenes [estaban] acá desde 1917 cuando volvieron de Santa Fe. [...] Volvieron, porque [se] toparon [con] un granizo, ¿vivo? Como granizo [...] [que] vino para el sur. Porque esta gente [...] dice que cruzaron ése [zanjón] [...] y sale esa seña como humo, pero seña [de] que no tiene que avanzar más, tiene que

<sup>141</sup> Otra versión de este nombre es *paxaquic* (Rosso 2010: 260).

<sup>142</sup> Se ha propuesto otra grafía de este nombre, *huacaic* (Rosso 2010: 260).

volver de vuelta. [...] Más de mil personas que salieron de Chaco ya estaban llegando a Santa Fe. Pero como se toparon con ése [...] como cerrazón o llovizna, ¿viste?, pero blanco, dice que ahí pegaron la vuelta [regresaron]. [Era una] seña [de] que no tiene que avanzar [...]. Ahí está un [...] rey de la tierra. Y dice que un aborigen llegó [y] conversó con ése. Una señora, una reina, ¿viste?, la más grande que hay, ¿viste?, que abarca todo [...] ve lo que viene, ¿ve? Y este aborigen está mirando [...] cuando [tanta gente] avanzaba para el sur. Y se va él como guía delante, porque él tiene poder, ¿viste?, es poderoso [*pi'xonaq*]. Ahí dice que se fue adentro de ese hueco, hay una señora. Dice que conversó con ella. Ella le dijo: “bueno, hermano, hermano, acá más delante hay peligro. Es mejor que vuelvan”. Y fueron para Gancedo, por toda esta zona. Y después dicen que llegaron acá, a Charata, en Chaco.

Altman registró el relato de un episodio similar:

[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 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).

### *Señas del tiempo y el espacio*

Las estrellas y la Sol son referidos como señas que permitían a los antiguos prever temporales y encontrar el rumbo en el monte. La constelación que en la astronomía se conoce como “cruz del sur” y que los *moqoit* llaman *Lachishinaxanaxat* o en castellano regional “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”. El propio *Nayic* es pensado 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 *moqoit* “cuando las *Temal* están cerca de Argentina” indican la época de lluvias (de noviembre a enero). Cuando recién sale el sol, se debe observar un *na'llic* (mistol, *Zyzyphus mistol*) y se ve si cae de él exudación, para saber si lloverá o no. Los meteoritos, entendidos como estrellas que caen del cielo (*huaqajñi najñi*), anuncian lluvias o sequías importantes y, en el caso de ser fenómenos especialmente notables, la muerte de algún *pi'xonac* (‘chamán’)<sup>143</sup>.

<sup>143</sup> TOLA (2012a: 79) registra una idea similar entre los *qom*. Menciona también que la caída de una estrella, es una señal de “que ha bajado el poder a la tierra [...] pronto nacerá un chamán o aparecerá una bruja” (*ibid.*: 78). Ambos aspectos están conectados ya que según la misma autora menciona, la estrella caída es el *lqui'i* de un chamán que está pronto a ocupar el cuerpo de otro humano, dándole poder (*ibid.*).

## Nuevos cielos

Hoy en día, el movimiento del *Evangelio* es un espacio social de gran importancia para este grupo. Las resignificaciones del cielo cristiano, tal como es captado a partir de lecturas bíblicas, talleres y círculos de estudios bíblicos y de la prédica de los misioneros es un hito de suma magnitud en la historia de los cielos *moqoit*. La experiencia del culto, los sueños y el propio proceso de traducción del texto bíblico son algunos de los espacios centrales en los que se forjan estos cielos. Ya nos hemos referido a las nuevas formas del viaje celeste en los contextos evangélicos, donde la Jerusalén celestial coexiste con la cosecha del algodón junto a los parientes fallecidos. Los ángeles aparecen en estos relatos como guías, compañeros, mensajeros y vehículos.

Un ejemplo muy reciente es la interpretación hecha por algunos creyentes evangélicos *moqoit* de los fenómenos luminosos observados el 2 de marzo de 2011<sup>144</sup>. Ellos entendieron esas luces como un grupo de ángeles. Otros *moqoit* no-creyentes las interpretaron como señas de una catástrofe inminente, que vincularon al terremoto y al tsunami de Japón ocurrido unos días después (11 de marzo de 2011). A partir de la radio y de la televisión, el cielo *moqoit* contemporáneo se halla vinculado con fenómenos tan diversos como el cambio climático y los tornados en Estados Unidos. Se trata de una experiencia ampliada del mundo que incluye ahora noticias sobre cataclismos lejanos, para los que se busca señas en el cielo visible a ojo desnudo. La multiplicidad de marcos interpretativos en pugna que se despliega en la actualidad *moqoit* conduce a muchos a interrogarse sobre el sentido que debe darse a lo observado en el cielo. Así, en referencia al “cambio de *Nayic*” que miraba en el cielo, un pastor evangélico *moqoit* nos decía: “Yo pregunto y nadie me sabe decir”.

## Palabras finales: Una economía política del cosmos

Desde el año 2010 en el Parque Provincial del Meteorito en Chaco una agrupación *moqoit* comenzó a realizar protestas reclamando por tierras y por el respeto de su cultura mientras danzaban alrededor del meteorito llamado “El Chaco”. Esta enorme masa férrica era el símbolo de su territorio y de la relación que establecen con él. Descripta como “fuente de una energía”, algo que “no es religión, no es espiritual, es verdadero”<sup>145</sup>, se la pensó como el corazón de la experiencia *moqoit* del

<sup>144</sup> Fueron provocados por el ingreso a la atmósfera de los restos de una etapa del cohete norteamericano Delta II, que tocaron tierra en Artigas, Uruguay.

<sup>145</sup> Sobre esta idea indígena que diferencia entre la creencia y la realidad no-humana vivida como verdadera, cf. TOLA y SUAREZ en esta compilación.

habitar<sup>146</sup>. En diciembre del 2011, la legislatura de la Provincia del Chaco aprobó una ley para autorizar el traslado del meteorito a Alemania para ser exhibido en una importante muestra artística: DOCUMENTA(13)<sup>147</sup>. El proyecto surgió de la iniciativa de dos artistas de Buenos Aires que no tuvieron en cuenta el impacto que esto tendría en las comunidades *moqoit*. Tras ser aprobado y cobrar difusión, el proyecto generó un intenso debate en la sociedad chaqueña. En el centro del mismo se ubicaron los reclamos *moqoit* sobre la importancia de dejar el meteorito en su lugar por la importancia que tiene para su cultura y por los riesgos que implica mover un objeto de ese tipo. Se denunció la falta de participación indígena en la toma de decisión sobre este objeto. Esta posición contó con un respaldo de organizaciones locales y nacionales, con el apoyo de expertos del país y del extranjero y con el nuestro. Dentro de una compleja pugna, el Gobierno provincial logró persuadir a algunos representantes *moqoit* de que prestar el meteorito traería beneficios económicos a las comunidades. Sopesando el riesgo que implicaba hacer enojar a los alemanes y hacer enojar al ser poderoso del meteorito, los representantes *moqoit* prefirieron apoyar el traslado del mismo a Alemania. En esta decisión pesaron las promesas de trabajo y turismo a pesar del riesgo que pudiera ocasionar el enojo del poderoso del meteorito cuya manifestación conllevaría a un caos climático. Quienes se oponían lograron evitar el traslado y que el debate público ubicara a los *moqoit* como los guardianes de los meteoritos.

Esta serie reciente de eventos es una expresión paradigmática de lo que hemos analizado a lo largo de este trabajo en términos de lo que denominamos una “economía política del cosmos”. En estos episodios se observa la relevancia que tiene hoy en día la mirada *moqoit* del cielo y del cosmos en general, en sus reclamos políticos por sus derechos. Es por ello que sostenemos que ningún estudio del pensamiento y la *praxis* política *moqoit* puede ignorar que esa política involucra también la gestión de las relaciones con poderoso seres no-humanos, en especial los del ámbito celeste. Del mismo modo, ningún análisis sobre las cosmologías *moqoit* debería ignorar que éstas son verdaderos programas políticos. En efecto, cuando nos adentramos en el terreno de la gestión de las relaciones de poder es preciso considerar las consecuencias de cosmovisiones que entienden que el mundo está habitado por numerosas sociedades, humanas y no-humanas. Para los grupos chaqueños, lo político no puede estar solo ni exclusivamente ligado a los vínculos con los seres humanos. En el caso particular de los *moqoit*, debido a la centrali-

<sup>146</sup> Esto mismo se vio reflejado en el primer mediometrage realizado por los propios aborígenes, *La nación oculta en el meteorito*, dirigido en 2010 por Juan Carlos Martínez y realizado 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. En la película se discuten los problemas de la identidad *moqoit* entre los jóvenes escolarizados y su relación con los ancianos otorgándosele un rol protagónico al meteorito.

<sup>147</sup> DOCUMENTA es 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.

dad que el espacio celeste posee en sus concepciones del poder, esta economía política del cosmos involucra al cielo en un sentido preeminente.

Para contribuir a la comprensión de los modos *moqoit* de concebir dicha *praxis* política cósmica, a lo largo de este trabajo hemos mostrado cómo las cosmologías y las topografías *moqoit* del cosmos son verdaderas topologías del poder. Es decir, topologías entendidas como mapeos de un espacio social tensionado por las relaciones que tejen humanos y no-humanos. En tanto verdaderas herramientas cotidianas del habitar en un mundo colmado de sociedades, estos relevamientos de la estructura de relaciones de poder son vitales para asegurar la existencia *moqoit*.

A lo largo de este trabajo hemos dado cuenta también de los rasgos centrales que caracterizan al *piguim*: los caminos y túneles que lo estructuran, su frío y su humedad ligados a la abundancia y a lo femenino, el brillo, las luces, las sombras y los colores, los movimientos de entrada y salida, de aparición y desaparición. También hemos discutido la idea de que este cielo no es homogéneo ni en tiempo ni en espacio. El atardecer y el amanecer, el horizonte, la cercanía de Sol y Luna y la Vía Láctea se evidencian como *locus* de potencia e interés. Asimismo, desarrollamos que el vínculo con quienes habitan *piguim* es central. Los diferentes seres celestes son potenciales dadores de beneficios y altamente peligrosos. El sueño, los relatos, los objetos de poder, las prácticas chamánicas, las fiestas y el culto evangélico son vías para el vínculo con el *piguim* y su fecundidad. Sin embargo, esta *diplomacia cósmica* requiere también de la capacidad de leer las intenciones e intereses de todos estos agentes sociales. El cielo como fuente y espacio de señas es, de hecho, objeto de un constante escrutinio.

Ahora bien, esta labor topológica no es tan solo ni principalmente una operación de representación intelectual. Ella es una *praxis* vital que involucra al cuerpo en tanto definitorio de la propia subjetividad y de la del *otro*. El cuerpo es entonces entendido como una manifestación engañosa y que requiere interpretación de las intenciones de una multiplicidad de *otros*. A través del propio cuerpo, sus sentidos, sus experiencias, sus transformaciones, los *otros* se hacen presentes, actúan y también pueden ser interpretados e interpelados. Será entonces por y en el cuerpo que se realizará este mapeo que constituye la topología del poder.

Proponemos, por tanto, que los modos *moqoit* de relación con el espacio celeste, entendido como parte integral del territorio, deben ser pensados como parte central de sus *praxis* y conceptualizaciones políticas y, simultáneamente, situados en y desde los cuerpos, cuerpos socialmente construidos y que construyen sociedad.