

**Suerte, Riqueza y Poder.
Fragmentos meteóricos y la presencia de lo celeste
entre los *mocovíes* del Chaco.**

Giménez Benítez Sixto, López Alejandro Martín & Granada Anahí

Facultad de Ciencias Astronómicas y Geofísicas
Universidad Nacional de La Plata

Resumen:

Este trabajo aborda la relación que los aborígenes *mocovíes*, que habitan en la región de Campo del Cielo, en el Chaco argentino, establecen entre los conceptos de suerte, poder y riqueza y los fragmentos meteóricos que se encuentran en esta zona.

Los fragmentos meteóricos, tan abundantes en esta área (que acoge una de la más extensas dispersiones de meteoritos metálicos del mundo), son concebidos como objetos productores de suerte y riqueza. De este modo, los meteoritos se constituyen en una presencia del poder y la abundancia de lo celeste en el ámbito humano. Así se transforman en un vínculo que pone en contacto al hombre con los poderes que estructuran al mundo.

En el contexto actual, el interés científico y comercial despertado por estas masas meteóricas es interpretado por los *mocovíes* dentro del mismo universo de sentido, sirviendo como elementos de un discurso sobre las desigualdades entre criollos y aborígenes.

Sobre los *mocovíes*:

Los *mocovíes*, que pertenecen al tronco lingüístico *guaycurú* (como sus vecinos los tobas), habitan la zona sur del Gran Chaco, en territorio de la República Argentina.

Originalmente cazadores recolectores, luego de la llegada de los españoles adoptaron rápidamente la cultura ecuestre. A partir de ese momento realizaron incursiones montadas, por un lado contra otros grupos aborígenes y por otra parte contra las fronteras de las provincias argentinas de Tucumán, Santiago del Estero, Córdoba y Santa Fe, esencialmente para aprovisionarse de ganado caballar. Con la expedición de Urízar, en 1710, se vieron obligados a desplazarse hacia las provincias argentinas de Corrientes y Santa Fe. Afectados por ello, desde 1743 muchas bandas buscaron la "paz" con los criollos y permitieron

fundaciones misionales entre ellas (en general de breve duración). A fines del siglo XIX y principios del siglo XX, el avance de la Sociedad Nacional hacia el Chaco, desde Santa Fe, provocó el retorno de muchos *mocovíes* a zonas del Sur de la actual provincia del Chaco. Hoy, los *mocovíes* sobrevivientes (alrededor de cinco mil) se encuentran en las provincias argentinas de Santa Fe y Chaco. En esta última, se hallan los asentamientos de Colonia Juan Larrea y Cacique Catán (Colonia Gral. Necochea), próximas al área conocida como Campo del Cielo, donde realizamos nuestro trabajo de campo entre los años 1999 y 2003.

La dispersión meteórica de Campo del Cielo:

Existen evidencias de que América del Sur fue impactada en forma múltiple por distintos cuerpos desprendidos de un mismo meteoróide metálico hace unos 5800 años¹. El campo de la dispersión meteórica resultante se ubica en el límite sur de las provincias argentinas de Chaco y Santiago del Estero. Tiene una extensión aproximada de unos 100 km de longitud por 3 km de ancho. Los meteoritos se concentran fundamentalmente en su extremo sudoeste². La dispersión se caracteriza por el tamaño y la alineación de sus cráteres; la gran masa y el alto contenido de hierro de los fragmentos meteóricos.

Desde los primeros tiempos de la presencia europea en la región, estas masas metálicas llamaron la atención de españoles y criollos, quienes realizaron varias expediciones para determinar la naturaleza de estos objetos. Según sus relatos, estas masas metálicas tampoco pasaron desapercibidas para los aborígenes de la zona³.

¹ Cassidy et al., 1965

² Cassidy et al., 1965

Fenómenos Meteóricos y aborígenes chaqueños:

Los trabajos más importantes que hacen referencia al rol de los meteoritos en la cultura *mocoví* son los artículos publicados por Lehmann-Nitsche que están dedicados a la astronomía de esta etnia⁴. En ellos se hace una breve mención, según la cual cuando una estrella fugaz pasa de norte a sur es indicio de un viento fuerte del norte; y si deja un largo resplandor anuncia desgracia.

Debido a la gran movilidad de los grupos que han habitado la región chaqueña es muy importante hacer referencia a las ideas acerca de los meteoritos en las demás etnias de la zona.

En su artículo sobre los *vilelas*⁵ Lehmann-Nitsche menciona que los meteoros son considerados como la caída de una estrella. Su significado es anunciar viento norte, a no ser que sean especialmente notables, en cuyo caso anuncian una o varias muertes en la región hacia la cual se dirijan.

El mismo autor en su artículo dedicado a los *chiriguano*s⁶ hace mención de que para éstos los meteoritos son "excrementos e estrellas" (*yastárepóti*), añadiendo que esta voz nombra también, según el Diccionario de Romano y Cattunar⁷ a una especie de hongo. Nordenskiöld, también para *chiriguano*s⁸ hace referencia a que la caída un meteorito señala la muerte de un capitanejo.

En el trabajo de revisión crítica del artículo sobre astronomía de los *matacos* de Lehmann-

³ Giménez Benítez, S. R., López A. M. & Mammana L., 1999.

⁴ Lehmann- Nitsche, 1924a y 1927.

⁵ Lehmann-Nitsche, 1924b.

⁶ Lehmann-Nitsche, 1924d.

⁷ Romano y Cattunar, 1916.

⁸ Nordenskiöld, 1912.

Nitsche que realizara José Braunstein⁹ se menciona que los meteoros son vistos como shamanes poderosos en el momento de su muerte. Métraux en su etnografía del Chaco¹⁰ comenta citando al misionero Grubb, que la caída de un meteorito se interpreta como la muerte de un shamán.

Desde el comienzo de nuestro trabajo de campo hemos notado que los meteoritos ocupan un lugar central en la cultura de las comunidades *mocovíes* de la zona¹¹. Los *mocovíes* con quienes hemos trabajado, al hablar sobre los fenómenos meteóricos, sostienen muchas de las ideas que la literatura menciona para esta área. Así, los meteoritos son entendidos como estrellas que caen del cielo (*huaqajñi najñi*), su aparición anuncia lluvias o sequías importantes y en el caso de ser fenómenos especialmente notables, la muerte de algún *pi'xonak* (shamán). Por otra parte, tal como ocurre para los *chiriguano*s¹², los *mocovíes* llaman *huaqajñi la'tec* (excremento de estrellas) a una variedad de pequeños hongos que son relacionados con los meteoritos.

Meteoritos y objetos de poder:

La información más significativa y rica que hemos recogido, no se refiere al meteoro, sino a los fragmentos meteóricos metálicos, su naturaleza y propiedades.

Una idea recurrente es la de que estos fragmentos son la "suerte del paisano", los cuales al impactar en la tierra se hunden y van volviendo a la superficie lentamente, para que aquel a

⁹ Braunstein, 1989.

¹⁰ Métraux, 1948.

¹¹ Giménez Benítez, S. R., López A. M. & Mammana L., 1999.

¹² Lehmann-Nitsche, 1924d.

quien están destinados, acabe encontrándolos^{13 14}. La posesión de uno de estos fragmentos confiere suerte, la cual debe entenderse en varios sentidos: por un lado el meteorito es signo de la suerte o fortuna de haber sido elegido por la divinidad; por otro lado la suerte o fortuna de esta elección radica en su capacidad de engendrar riqueza.

Ya Marcel Mauss¹⁵ señalaba que existen objetos-talismán, que otorgan riqueza y poder por el simple contacto, siendo portadores de una cierta potencia. Se trata de objetos cuyo simple contacto es fuente de virtudes y fortuna (según Mauss, riqueza, honor, prestigio y autoridad son distintas manifestaciones de una misma realidad). Su posesión asegura la abundancia, la fertilidad, la plenitud de fuerza y espíritu, ya que estos objetos tienen una virtud productora: "la riqueza produce riqueza"¹⁶.

Godelier¹⁷ establece una distinción entre objetos preciosos y sagrados. Los primeros se pueden intercambiar y poseen un valor imaginario ligado al hecho de que son considerados equivalentes a seres humanos y pueden por ello intercambiarse por la vida. Los objetos sagrados, en cambio, no se venden, sino que se guardan ya que representan dones de los espíritus a los antepasados. Los objetos sagrados se conservarían porque son un elemento esencial de la identidad social y su fuente de poder.

[...] un objeto sagrado es un objeto material que representa lo irrepresentable

¹³ Entre los *aymara*, los minerales llamativos grandes y especiales actúan como semillas (*llallawa*) que generan los minerales preciosos. Harris señala que existe gran relación entre la fecundidad de las cosechas, los rebaños y del dinero. (Harris,1987).

¹⁴ Entre los *aymara*, es frecuente la mención de tesoros que suben a la superficie. Para apoderarse de ellos hay que sacrificar un ser humano. Según Harris, estos tesoros están relacionados con el orden prehispánico y natural.(Harris 1987).

¹⁵ Mauss, M., 1979.

¹⁶ En particular, Mauss menciona el ejemplo de las piezas de cobre de los *kwakiutl*, consideradas como seres personales y vivos, productoras de abundancia, asociadas al sol por su color rojo. Las piezas más importantes no salen de la familia, no se intercambian y atraen las demás riquezas. No sólo transmiten estas últimas sino también suerte, debido a las potencias que los habitan. En los mitos sobre estas piezas de cobre se identifican, el cobre, su propietario y el espíritu que habita la pieza. (Mauss, M., 1979).

¹⁷ Godelier, 1997.

[...] testigo de la legitimidad del orden cósmico y social[...] Un objeto sagrado es importante, no es bello como lo son los objetos de valor que se intercambian, es más que hermoso, es sublime. Porque pone a la humanidad en presencia de las potencias que ordenan al mundo más allá de lo visible. Los objetos sagrados no son símbolos para los que los manejan y los exhiben, son la presencia real de las potencias que son la fuente de los poderes que encierran.

[...]El objeto sagrado se presenta entonces, como la síntesis material de los componentes imaginarios y simbólicos de las relaciones que organizan a las sociedades reales.¹⁸

Godelier ve en estos objetos un testimonio extremo de la opacidad necesaria para la producción y reproducción de las sociedades. Estos objetos fundantes del orden social son a su vez construcciones humanas pero ese hecho no debe "transparentarse" para que puedan servir de cimiento del orden social.

A partir de nuestro trabajo de campo podemos decir que para los *mocovíes* de las comunidades visitadas, la capacidad productora de riqueza de los fragmentos meteóricos es una manifestación del poder que los mismos confieren, como intermediarios de los "poderosos", a los humanos que los encuentran. En este sentido lo que Mauss señala en su trabajo sobre el don¹⁹ parece ser una buena descripción de lo que los *mocovíes* piensan sobre este fenómeno.

Otra de las manifestaciones de este poder radica en las virtudes curativas asociadas a los meteoritos. Así por ejemplo, los hongos asociados a los meteoritos se utilizan para cicatrizar heridas. Esta última relación parece fundarse en el polvillo ocre que recubre a los hongos (el cual recuerda el óxido de las masas meteóricas metálicas²⁰). De hecho lo que se

¹⁸ Godelier, 1997.

¹⁹ Mauss, M., 1979.

²⁰ En *mocoví*, el término *iterañi* designa al óxido y también el hecho de enmohecerse. El término *ite'* significa: se pudre, se descompone o envejece. Esto podría explicar el nombre de dichos hongos: *huaqajñi la'tec* (excremento de estrellas).

utiliza como cicatrizante es ese polvillo. Por otra parte, el tocar o frotar los fragmentos meteóricos transmiten fuerza y resistencia. Estos fragmentos quedan así incluidos dentro de un conjunto amplio de objetos portadores de poder a los que se les da el nombre genérico de "santitos" (*nqolac*²¹). Estos "santitos" pueden ser cruces, estatuillas de santos cristianos u otro tipo de objetos. Cuentan que antiguamente había quienes se introducían estos objetos debajo de la piel de su pecho, protegiéndose así de las balas. Algunos informantes señalan que el famoso cacique Pedro Lasote poseía un cuerno como "santito". Como en el caso de los fragmentos meteóricos, se trata de un poder relacionado con la divinidad, y son objetos que encuentran en el campo aquellos que están destinados a ello. En algunas ocasiones se hace referencia al poder presente en estos objetos con el término cristiano "bendito"²².

Un tipo particular de objeto portador de poder son las piedras del trueno (*soxonaxa naqa'*). Éstas presentan analogías y contrastes muy llamativos con los fragmentos meteóricos²³. Como estos últimos, su origen está vinculado al ámbito celeste, son objetos con la apariencia de piedras, están cargados de poder y están vinculados al agua (no sólo por su relación con el trueno, que las produce, sino porque su manipulación atrae la lluvia). A diferencia de los fragmentos meteóricos (que traen suerte), las piedras del trueno, son perjudiciales si el que las manipula no es un *pi'xonaq*. Incluso, son difíciles de reconocer para quien no lo sea. Sólo los *pi'xonaq* pueden hacer uso del poder que encierran estos

²¹ El diccionario del Pastor Bucwalter traduce este término como "ídolo". (Bucwalter, 1995).

²² En forma muy similar a lo notado por Rasnake entre los aymara de Bolivia con sus bastones de mando. (Rasnake, 1989).

²³ Es interesante la comparación de la relación entre las piedras del rayo y los fragmentos meteóricos, con la existente entre las dos fuentes de la riqueza mineral para los *aymara*: el *ylla*: monedas coloniales atesoradas, "dinero del inka", o piedras en las que cayó un rayo; que se guardan en secreto, no se venden y son semillas del dinero y por otro lado el metal de las *chullpas*, los "tesoros o tapados" que es fuente no tanto del dinero acuñado sino de la riqueza de las vetas minerales. (Harris, 1987)

objetos²⁴. Si bien los fragmentos meteóricos se conservan en la familia y en general no se dan a extraños, ni se venden, no se da respecto a ellos el tipo de restricciones que mencionamos para las piedras del trueno. Estas semejanzas y diferencias entre ambos tipos de objetos, pueden contener interesantes reflejos de las relaciones sociales dentro de las comunidades *mocovíes*. El acceso relativamente amplio a los fragmentos meteóricos (que coincide con el bajo grado de especialización del conocimiento astronómico en general que hemos relevado) podría corresponderse con el bajo nivel de jerarquización social que observamos en estas comunidades (que ha ido creciendo a partir de la década de 1970 con la muerte del gran último cacique: Cacique Catán). Por otra parte, el rol específico que se le asigna a las piedras del trueno señala la existencia (actual o anterior) de ámbitos y relaciones de acceso restringido a los *pi'xonaq*. De hecho, en el pasado el rol de los mismos fue mucho más marcado y los testimonios apuntan a una sociedad *mocoví* del período colonial fuertemente jerárquica e inmersa en un proceso de fortalecimiento de estas diferencias²⁵. Profundizar en nuestro conocimiento de las piedras del trueno y sus restricciones puede darnos pistas sobre este complejo proceso.

Los “Poderosos”:

Los poderosos que envían estos objetos, tienen para los *mocovíes* rasgos muy peculiares. Son ciertamente entidades suprahumanas, plenas de potencia. Por otra parte se trata de seres voraces que pueden tomar vidas humanas. Además están, reiteradamente asociados

²⁴ Si bien Buckwalter afirma que estos son objetos de poder (según él proporcionan fuerza en el manejo del hacha), no hace referencia a la restricción antes mencionada (Bucwalter, 1995).

²⁵ Se trata de un largo proceso de fortalecimiento de los liderazgos entre las comunidades *mocovíes*, debido a las necesidades organizativas impuestas inicialmente por sus hostilidades montadas contra otros grupos aborígenes (Susnik 1972) y prolongadas por su contacto con el blanco (Trinchero 1998).

con la abundancia y la fecundidad: suelen habitar en las lagunas y aguadas, o bajo tierra y también traer la lluvia. Sus moradas son brillantes, "de oro" (por ejemplo uno de estos seres, el *Toroleta* tiene cuernos de "oro"). Reúnen así algunas de las características de las divinidades telúricas²⁶, con rasgos propios de las deidades relacionadas con los fenómenos atmosféricos. También se comportan como "dueños" de ciertas regiones, ámbitos o especies. Tienen muchos puntos de contacto con la "Serpiente Arco Iris" de los tobas²⁷, y el *Lewo*, su equivalente entre los *wichi*²⁸. En este último sentido, sus características excesivas (entre las que se incluye la multiplicidad de formas) son consecuencia de una superabundancia del ser. Tal como lo menciona Viveiros de Castro para los *yawalapíti*²⁹ de la región amazónica, los "dueños" de las especies animales son como un arquetipo "excesivamente pleno" de dichas especies. Siendo su carácter salvaje una manifestación de esta plenitud y fecundidad exagerada³⁰. Los conceptos de "excesivo" y "originario" se entienden como sinónimos, utilizándose la idea de exceso casi como una metáfora de lo mítico³¹. Debido a su naturaleza salvaje y peligrosa, para tratar con estos poderosos se debe tener cierta cuota de poder y conocimiento que permita establecer un pacto³².

Lo Celeste:

El ámbito de lo celeste, es concebido por los *mocovíes* como una parte integral de su mundo. La palabra para cielo *piguim* y el término para norte *rapiguim*, están conectados,

²⁶ Bouysse-Cassagne & Harris 1987.

²⁷ Terán Buenaventura, 1994.

²⁸ Si bien los *wichi* no forman parte del tronco guaycurú, su cercanía geográfica y la intensa movilidad étnica de la zona hacen relevante la mención. (Dasso M. C., 1999).

²⁹ Viveiros de Castro E. B., 1978.

³⁰ Harris, 1987.

³¹ Viveiros de Castro E. B., 1978.

³² Van den Berg 1989.

además el término que designa al sur (*guiñi*) significa también “se derrumba” o “se cae”, de este modo el eje norte sur queda asociado a la idea de verticalidad. El cielo no es un ámbito infinitamente distante, sino relativamente cercano, al cual se podía acceder, al menos en el tiempo mítico (este último no tiene una frontera clara, se superpone borrosamente a un "tiempo histórico" que se extendería hasta la primera mitad del siglo XX).

El cielo, que no puede separarse de la atmósfera, estaría habitado por seres asociados a este periodo mítico. El "dueño" de esta región es *Cota*³³. No podemos confirmar lo mencionado por Guevara, respecto al cielo como morada de las almas. Sí podemos indicar que lo habitan seres cuya característica es la de ser muy poderosos (el brillo de las estrellas podría estar relacionado con este rasgo). Muchos de estos seres son mujeres, esto refuerza otra importantísima característica de esta región: la abundancia³⁴. Muchos asterismos *mocovés* están vinculados a esta idea³⁵. Así, por ejemplo la Vía Láctea es vista, entre otras formas, como un río pleno de peces y sus manchas como las riquezas del cielo. En otras versiones se la considera el camino de un casal de ñandúes cuyas abundantes crías sirven de alimento a los *mocovés*. Las Nubes de Magallanes son pozos de agua (*temal*), pisaderos de algarroba, u ollas. Ciertos asterismos, los llamados cercos, representan corrales donde los "ricos" del cielo tienen su hacienda³⁶.

Además debe tenerse en cuenta que, para la región, la lluvia es la principal fuente de agua, y esta es el recurso más crítico para la subsistencia, de modo que lo celeste es fuente esencial de la vida. De hecho, una de las principales ocupaciones del *pi'xonaq* y uno de sus

³³ Giménez Benítez, S. R., López A. M., Granada A., 2002.

³⁴ Entre los *tobas* y *wichi* las mujeres estrella sacuden las ramas de los algarrobos para que caigan sus vainas comestibles. (Comunicación personal de M. C. Dasso, 2003).

³⁵ Giménez Benítez, S. R., López A. M., Granada A., 2002.

más importantes poderes, es convocar la lluvia, cantando, danzando y fumando³⁷. Los *pi'xonaq*, que tienen poder y conocimiento suficientes como para tratar con la entidades poderosas que dispensan la abundancia, remiten a un modo de ser humano pleno de poder, que los *mocovíes* asocian los hombres del tiempo mítico. Este tiempo es llamado por ello el tiempo de los "abuelos" o "antiguos".

Los “Antiguos” o “Abuelos”:

Los "abuelos" son *mocovíes* de ambos sexos, que viven en una época en la que la vida de esta etnia se regía por las antiguas costumbres. Entre sus características está la de consumir alimentos "naturaleza", (que se obtienen del monte), no tener problemas de salud (excepto las mordeduras de serpientes), ser "ariscos", vivir en el monte y ser belicosos.

Existe un enorme paralelismo entre las características de los "abuelos" y las de los "poderosos". En ambos casos hay una plenitud de vida y poder que se manifiesta en forma excesiva. Los abuelos son, a una escala reducida, los equivalentes humanos de los poderosos, y como tales representan una suerte de arquetipo de lo humano. Es por ello que son capaces de pactar con las entidades que estructuran el cosmos y así garantizar su supervivencia.

[...] estos antepasados aparecen a la vez más grandes y más pequeños que sus descendientes [...]Más grandes porque tenían la capacidad de comunicarse directamente con los dioses y recibir sus dones. Más pequeños porque en ese entonces no sabían hacer nada de lo que hacen los hombres de hoy en día³⁸.

³⁶ Giménez Benítez, S. R., López A. M., Granada A., 2002.

³⁷ Para los *yawaapíti* el tabaco es una especie de para-alimento, substancia predilecta de los seres míticos. De hecho, el tabaco es a los alimentos lo que los seres míticos son al resto de los seres. (Viveiros de Castro E. B., 1978).

³⁸ Godelier, 1997.

Suerte, poder y desigualdad:

Los *mocovíes* sostienen que los poderes cósmicos habían destinado a los "abuelos" para ser dueños del mundo, pero esta "suerte" se vio frustrada por el incumplimiento de la parte humana del pacto, manifestado por un exceso de ambición. Este cambio de "suerte", que señala un cambio de época, es el contexto en el cual los *mocovíes* inscriben su relación con el criollo. La situación actual de competencia desigual, de falta de medios para acumular riquezas, el sometimiento a la sociedad nacional y la forma violenta que éste asume, son contemplados por los *mocovíes* en el contexto general de otras desigualdades de poder. El mito no suple una explicación racional de los mecanismos de generación de esta injusticia, sino que es un intento por darle un sentido a estas situaciones e inscribirlas en un grupo más amplio de situaciones de desigualdad, que incluye entre otras, las diferencias de riqueza y poder al interior de la comunidad y aquellas que se dan entre los *mocovíes* y las potencias sobrenaturales.

Este hecho se manifiesta en el discurso *mocoví* sobre el hallazgo de fragmentos meteóricos. Mientras se insiste en que los fragmentos van ascendiendo hacia la superficie, para llegar a manos de su destinatario, también se menciona que los criollos (que poseen máquinas para excavar) pueden obtener dichos fragmentos aventajando a los *mocovíes*. En este sentido el creciente interés criollo por las masas meteóricas es interpretado por los *mocovíes* como una inequívoca señal del poder que el criollo reconoce a estas masas. La posesión, por parte de los criollos de los meteoritos, es interpretada simultáneamente como causa y efecto de su suerte y riqueza.

Los *mocovíes* actuales, se identifican como "nuevos", es decir, pertenecientes a un orden que contrasta con el poder de los antiguos. Así mientras aquellos pactaban con los seres suprahumanos, los "nuevos" cuyo poder es menor, sólo pueden "pactar" con el poder

representado por la Sociedad Nacional.

Laguna de La Virgen:

Como un ejemplo muy característico del rol que los fragmentos meteóricos cumplen para estas comunidades *mocovíes* en las relaciones de poder entre ellas y sus vecinos criollos, vamos a presentar brevemente las prácticas y creencias en torno a la Laguna de la Virgen.

En las cercanías de los asentamientos de Colonia Juan Larrea y Cacique Catán (Colonia Gral. Necochea), a unos 6 kilómetros al NE de la pequeña población rural de Mesón de Fierro y aproximadamente a mitad del tramo de la Ruta N° 89 que une las ciudades de Charata y Villa Ángela, se encuentra la Laguna de la Virgen. Se trata de un reducido espejo de agua permanente, uno de los pocos en la región. Posiblemente la depresión que la forma sea uno de los tantos cráteres meteóricos que existen en la zona. En sus orillas se levanta una capilla católica en la que se venera una imagen de la Virgen María, copia de la que se encontrara en el hueco de un árbol cercano. Hasta allí llegan, todos los 8 de Diciembre (fiesta de la Virgen), varios miles de personas, ya que la Virgen de la Laguna es la patrona del Suroeste Chaqueño. Criollos y aborígenes poseen relatos contrastantes sobre la naturaleza e historia de la imagen:

Para los *mocovíes* del área la Laguna es asiento de un "Poderoso" que daba lugar a fuertes vientos y atacaba a las personas antes de ser "amansado" por la acción de varios *pi'xonaq mocovíes* requeridos por el sacerdote católico del lugar. La propia laguna albergaría un fragmento meteórico relacionado con el "Poderoso" que la habita. Por otra parte el árbol donde fue encontrada la imagen de la Virgen sería un algarrobo, el cual se asocia con el Árbol del Mundo y el dios del cielo *mocoví*: *Cota*. Tanto el algarrobo como la propia Virgen están representados por constelaciones. En estos relatos los elementos

cristianos han sido profundamente entretejidos con antiguos relatos míticos. En este proceso tanto unos como otros han sido creativamente modificados.

Para los criollos, la imagen fue depositada en el hueco de un quebracho por un capitán del ejército argentino que en unas versiones volvía de la guerra del Paraguay y en otras había sido llamado para “pacificar” a los aborígenes. Sin agua, ofreció a la Virgen dejar en agradecimiento la imagen que traía en sus alforjas si podían encontrar una aguada. La aparición de un aborigen que les indicó la laguna es interpretada como una respuesta milagrosa a ese pedido. La imagen queda en el hueco del quebracho durante muchos años, siendo venerada tiempo después por los primeros pobladores criollos. Una familia suiza que se instala en la zona buscando campos libres de impuestos, la lleva primero al casco de su estancia y luego a Bs. As. Los vecinos la reclaman y les mandan una copia, que es destruida en 1962, cuando se la reemplaza por otra. El agua de la laguna se cree milagrosa, y se responsabiliza de la existencia de la propia laguna a un fragmento meteórico, según algunos el propio Mesón de Fierro^{39 40}.

En las versiones *mocovíes*, el poderoso que habita la laguna es “el dueño” de la zona que ocupa y en algún sentido el dueño de las serpientes. La Laguna de la Virgen está profundamente asociada para los *mocovíes* con la dispersión meteórica que cubre esta zona del Chaco⁴¹.

³⁹ El Mesón de Fierro es el más famoso de los fragmentos meteóricos de la región. Motivó numerosas expediciones al Chaco, ya que se lo creía una mina de plata o de hierro. No se lo volvió a ver luego de una de aquellas expediciones y desde entonces encontrarlo es casi una obsesión para muchos criollos y extranjeros

⁴⁰ Giménez Benítez, López & Mammana, 1999

⁴¹ Esta relación entre la Virgen y el Poderoso guarda fuertes analogías con algunos lugares descriptos por Bouysse- Cassagne para los aymara (Bouysse- Cassagne & Harris 1987) donde conviven diablos y santos (por ejemplo la imagen de la Virgen de la Asunción pintada sobre una

Las relaciones entre criollos y *mocovíes* en el contexto del momento del encuentro con estas realidades suprahumanas y del pacto con las mismas es compleja y ambigua. Se establece una marcada oposición entre el representante criollo de lo sagrado (el cura) y los *pi'xonaq mocovíes*. El primero comienza el intento de amansar al “Poderoso” pero no puede superar la prueba, los segundos se avienen a colaborar y resultan eficaces para realizar la tarea. Pero si bien son los *pi'xonaq* quienes pactan con este ser, la acción concluye con el bautismo o bendición cristiana de la laguna.

Las versiones criollas de la historia de la Virgen de la Laguna y las características de su culto permiten ante todo destacar un elemento fundamental: el “discurso pionero”⁴². Este discurso se refleja en la idea de la Virgen como emblema o “bandera” del Chaco y en los adjetivos que caracterizan el entorno en el que se mueven los primeros criollos de la zona como un medio hostil e inhóspito, en el que ellos se abren paso en forma heroica. Es muy interesante que en los relatos sobre la imagen de la virgen, mientras los *mocovíes* hacen referencia a un algarrobo (árbol central de su cosmología –eje del mundo- y fundamental para la dieta de los “antiguos”), los criollos hacen referencia a un quebracho, árbol característico del primer impulso colonizador a gran escala del Chaco, emblema no sólo de la actividad económica de los “pioneros” sino de sus características ideales de “fuerza, resistencia y dureza”. Incluso en estas versiones, son los hacheros quienes a fuerza de voluntad primero cavan el hueco donde se deja la imagen y luego la rescatan del olvido.

Otro aspecto importante de los testimonios criollos, es la “mistificación” de la lluvia meteórica y el empeño puesto en establecer nexos entre este fenómeno y el santuario mariano. Estos testimonios muestran una firme convicción entre los fieles criollos de que

piedra de forma extraña). También hay interesantes paralelos con la versión comentada por Abercrombie sobre la aparición de la Virgen de Oruro (Abercrombie 1992).

fue el impacto del Mesón de Fierro el que generó la Laguna de la Virgen y que es su presencia (actuando como “tapón”) la que mantiene el agua de la misma. Nos preguntamos ¿Qué rol puede haber cumplido este vínculo establecido por los criollos en el desarrollo de la relación poderoso-virgen establecida por los *mocovíes*? ¿Fue alentado por los misioneros?^{43 44}. En el caso de los criollos también se dan en torno al santuario de la Virgen de la Laguna una serie de estrategias de gestión del poder. Por una parte tenemos el proceso de desplazamiento del aborígen del dominio de los “hitos” del paisaje local, y la “reconstrucción” de la historia del lugar. En este sentido, como ya mencionamos, hay incluso un apropiarse de las características consideradas “valiosas” del aborígen, transformándolo en una especie de “prehistoria” del pionero criollo. El aborígen ocuparía en la historia oficial una suerte de “tiempo mítico”, pre-histórico, anterior a todo proceso dinámico. Las estrategias de “pacificación” del aborígen (control de la mano de obra) se aúnan así con las de control de la naturaleza.

Conclusiones:

Para las comunidades *mocovíes* estudiadas las estrategias de gestión del poder constituyen un eje fundamental de sus relaciones. En este sentido es importante destacar que esto involucra a todas las relaciones: las intracomunitarias, las relaciones con la Sociedad Nacional, las relaciones con el medio natural y las relaciones con lo suprahumano. Para los *mocovíes*, como para otras sociedades, poder, riqueza, prestigio y autoridad forman un todo indivisible. En particular es el poder de los orígenes, la potencia de las fuerzas que ordenan al mundo, la que funda y legitima las demás formas de poder y autoridad. Godelier dirá que

⁴² Gorosito Kramer, 1992.

⁴³ Gisbert, 1980.

“la religión pudo dar modelos de poder prefabricados a las sociedades”⁴⁵. Los fragmentos meteóricos se constituyen en una presencia evidente de esta instancia mítica de los orígenes, y por lo tanto del poder asociado a la misma. Debido a la unidad indisoluble entre potencia y riqueza, es completamente esperable que estos objetos sean vistos como fuente de riqueza y fecundidad. Los meteoritos participan de la naturaleza “excesiva” de los poderosos que son asiento y presencia. Estos seres, de características monstruosas y míticas son representantes arquetípicos del ser y de la fluidez y abundancia de los orígenes. Son liminares y ambivalentes, no sólo en su carácter (devoradores de hombres y dadores de lluvias) sino también en su forma (antropomórfica, serpentiforme, etc.) y en los ámbitos que habitan (celeste, acuático, subterráneo). Los meteoritos se constituyen como una presencia de estos poderes cósmicos en el ámbito de lo cotidiano.

El concepto de suerte, relacionado con los meteoritos, juega un rol ambiguo, en tanto que causa y simultáneamente efecto de la prosperidad de personas y grupos. En algún sentido da cuenta de los aspectos imprevisibles que rodean el éxito de toda actividad humana⁴⁶. Se trata de una capacidad que la posesión o contacto con ciertos objetos de poder puede acrecentar. Pero es, simultáneamente la suerte la que decide quien se verá beneficiado por el hallazgo de dichos objetos. El éxito, la prosperidad, la riqueza, serán en última instancia quienes permitan constatar la mayor o menor fortuna.,

Los *mocovíes* actuales se ven como “pobres”, privados de poder, ubicados entre dos grupos de “hombres poderosos”: por un lado los criollos actuales, su poder y su riqueza; por otro los antiguos, también ellos poderosos y plenos, capaces, de pactar y amansar a poderosísimos seres supranaturales, atraer la lluvia y tener una vida longeva y sana. De

⁴⁴ Platt, 1983.

⁴⁵ Godelier, 1997.

modo que si antes podían sostener una lucha (aunque desigual) con los poderosos sobrenaturales, pactando para tratar de “amansarlos”; ahora el *mocoví* debe entablar su lucha desigual y establecer pactos para “amansar” al criollo. Así, si bien del lado del criollo se puede hablar de una estrategia de “pacificación del indio” desde el lado *mocoví* estamos ante una estrategia de “amansamiento” del blanco. En este sentido se puede hablar de una continuidad de estrategias en el manejo de las relaciones con instancias de mayor poder⁴⁷.

Los *mocovíes* ven, en el renovado interés criollo por los fragmentos meteóricos una confirmación de la importancia de los mismos. La apropiación de estos objetos, por parte de los criollos, es entendida como la causa y efecto de su actual posición de poder.

Por otra parte, esto último no solamente es una apreciación de los *mocovíes*. Aunque no lo parezca, aún para la sociedad criolla las fuerzas sagradas son factores de la “ecuación productiva” que son tenidos en cuenta. De hecho hay en la zona (desde tiempo de la colonia) un verdadero “culto” criollo a los meteoritos. Se habla de los mismos en términos superlativos. Todo lo referido a ellos es hiperbólico. Se trata de verdaderas kratofanías, en las cuales pueden distinguirse los mismos elementos de exceso y superabundancia que destacamos en la visión *mocoví*. Un rasgo que se destaca y que parece constituirse en la fuente de esta abundancia es el origen extraterreno de estos objetos y su vinculación con los remotos comienzos del sistema solar. Es este carácter de reliquias de los orígenes, testimonios del orden que más allá de nuestra experiencia estructura el Cosmos, el que los reviste de un aura sagrada (aunque ahora bajo el camuflaje de la “curiosidad científica”). Como señalara Godelier son “testigos de la legitimidad del orden cósmico y social que

⁴⁶ Göbel B., 1997.

⁴⁷ Van den Berg, 1989.

sucedió al tiempo y a los acontecimientos desde los orígenes”⁴⁸. Se trata en el fondo de una actitud muy similar a la que se da entre las comunidades *mocovíes*. Consistentemente, en torno a las masas meteóricas, se monta un enorme esfuerzo por apropiarse de su “poder”. Así se resaltarán la propiedad sobre las masas meteóricas: “nuestros meteoritos”, “en nuestro Chaco”. También se los comparará con los de otros grupos y latitudes en una afirmación del poder natural del propio suelo⁴⁹. Incluso la “visita” a estos objetos y sus cráteres tiene un carácter cuasi ceremonial e incluye una serie de actitudes personales de toma de posesión que van desde tocar y fotografiarse con el objeto hasta grabar el propio nombre y robarse fragmentos. Las disputas en torno a su posesión, que involucran a particulares y al propio Estado, se caracterizan por su virulencia. Podría creerse que el móvil es “solamente” económico. Pero el valor económico de las masas meteóricas actúa y ha actuado desde el comienzo de su historia criolla más en términos simbólicos que monetarios. Desde la confusión colonial entre estas masas y la plata de Potosí, hasta el contrabando actual en el mercado negro de meteoritos o el atractivo turístico, es más el aura de riqueza asociada a los mismos que las posibilidades reales de comercializarlos lo que los transforma en fuente codiciada de poder. En estos términos también entre los criollos se transforman en una suerte de gérmenes de riqueza, semillas fecundantes que pueden generar prosperidad. Los conflictos en torno a los derechos de propiedad sobre los meteoritos, cuyo núcleo es la discusión sobre si esta pertenece al Estado o a los particulares, son conflictos sobre objetos que, en palabras de Godelier, son “la síntesis material de los componentes imaginarios y simbólicos de las relaciones que organizan a las sociedades reales”⁵⁰. Por ello están

⁴⁸ Godelier, 1997.

⁴⁹ En este sentido los meteoritos están incluidos en la larga lista de “accidentes naturales notables” cuyo culto turístico está tan asociado a los sentimientos nacionalistas y localistas.

⁵⁰ Godelier, 1997.

desnudando aspectos de estas relaciones sociales reales y eso hace que su estudio sea de gran importancia para la Astronomía en la Cultura. En este sentido, es interesante mencionar como ejemplo, el destacado rol que los primeros gobiernos independientes dieron al meteorito Mesón de Fierro como hito de la región ¡A pesar de que se le había perdido el rastro desde el año 1783! (aún hoy ha sido imposible localizarlo).

Por todo lo anterior creemos que se hace necesario profundizar en el estudio de la Astronomía en el seno de la cultura de las sociedades nacionales como una forma de conocerlas en mayor profundidad. Además, sin detrimento de la autonomía de las concepciones aborígenes sobre el cosmos y de los lazos de continuidad que estas tienen con su propio pasado, un estudio de la Astronomía en la cultura de cualquier pueblo etnográfico debería dialogar con estudios similares en la sociedad global con la que todos ellos están en relación.

Agradecimientos:

Debemos agradecer a numerosas personas.

Muy especialmente a nuestros informantes: el cacique Marcos Gómez, Francisco Ramón Gómez, Julia Mocoví, Anacleto Lalecorí, Justino Lalecorí, Felipa Lalecorí, Enrique Lalecorí, Sixto Lalecorí, Alfredo Salteño, Pedro Remigio Gómez, Marcelo Capanci, Bonifacio Lalecorí, Mauro Chico, Pedro Chico, y a sus familias.

Por su invaluable hospitalidad y ayuda en el trabajo de campo al Director del Museo del Suroeste Chaqueño, Prof. Oscar González y al periodista Juan Carlos Canella.

Bibliografía:

- **Abercrombie, T. (1992).** La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: Clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica. En: Revista Andina, N° 10 (2), Dic. 1992 (pp. 279-325).
- **Bouysse-Cassagne, T. Y Harris, O. (1987).** Pacha: en torno al pensamiento aymará. En: Tres reflexiones sobre el pensamiento andino. HISBOL, La Paz. (pp. 11-59).
- **Braunstein, J. (1989).** Revisión de la Astronomía Toba de Lehmann-Nitsche, en Scripta Ethnológica, Supplementa 9 (1989), Astronomías indígenas Americanas (actas de la sesión de “Etno-Astronomía”, Simposio “Arqueoastronomía y Etnoastronomía de las Américas”, 46° Congreso internacional de Americanistas, Julio 1988, Amsterdam), CAEA, Buenos Aires, 1989.
- **Buckwalter, A. (1995).** Vocabulario Mocoví, Mennonite Board of Missions, Elkhart, Indiana, Edición provisoria.
- **Cassidy W. A., Villar L. M., Bunch T. E., Kohman T. P., Milton D. J, (1965),** Meteorites and Craters of Campo del Cielo, Argentina, en *Science*, vol. 149.
- **Dasso, M. C., (1999).** La mascara cultural, Ciudad Argentina, Bs. As.
- **Göbel, B. (1997).** “You have to exploit luck”: Pastoral Household Economy and the Cultural Handling of Risk and Uncertainty in the Andean Highlands. Nomadic Peoples. Commission on Nomadic Peoples. International Union of Anthropological and Ethnological Sciences, Berghahn Journals.
- **Giménez Benítez, S. R., López A. M. & Mammana L. (1999).** Meteorites of Campo del Cielo: Impact on the indian culture, Oxford VI and SEAC 99 "Astronomy and cultural diversity", C. Esteban, J. A. Belmonte (editors), La Laguna.
- **Giménez Benítez, S. R., López A. M., Granada A. (2002).** Astronomía Aborigen del Chaco: Mocovíes I: La noción de *nayic* (camino) como eje estructurador. En Scripta Etnológica.
- **Gisbert, T. (1980).** La Virgen María y la Pachamama. En: Iconografía y mitos indígenas en el arte. Gisbert y Cia. Ed., La Paz (pp. 17-22).
- **Godelier, M. (1997).** Cosas que se dan, cosas que se venden y cosas que no se dan ni se venden y que se guardan: dinero, cosas preciosas y objetos sagrados. Reevaluación crítica del ensayo sobre el don de M. Mauss. Transcripción de la conferencia magistral efectuada en el 49° Congreso de Americanistas en Quito. CEFyL, UBA. Argentina.
- **Gorosito Kramer, A. M. (1992).** “Identidad étnica y manipulación”. En C. Hidalgo y L. Tamagno (comps.) CEAL Op. cit. (pp. 143-153). Argentina, Buenos Aires.
- **Gualdieri, C. (1998).** Mocovi (Guaycuru). Fonología e morfossintaxe, Tese apresentada ao curso de lingüística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campiñas. Campiñas, São Paulo, Brasil.
- **Harris, O. (1987).** Phaxsima y Qolqe. Los poderes y los significados del dinero en el Norte de Potosí. En: La Participación Indígena en los mercados

Surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX. O. Harris, B. Larson, E. Tandeter comp. CERES. La Paz (pp. 236-280).

- **Lehmann-Nitsche, R. (1924-25).** La Astronomía de los Mocoví, Revista del Museo de La Plata, Tomo XXVIII (Tercera serie, Tomo IV), Mitología sudamericana VII, Bs. As (p. 78).
- **Lehmann-Nitsche, R. (1927).** La Astronomía de los Mocoví (segunda parte), Revista del Museo de La Plata, Tomo XXX (Tercera serie, Tomo VI), Mitología sudamericana XII, Bs. As (p. 145).
- **Lehmann-Nitsche, R. (1924-25b).** La Astronomía de los Tobas, Revista del Museo de La Plata, Tomo XXVII, Tercera serie, Tomo IV, Mitología sudamericana VI,.
- **Lehmann-Nitsche, R. (1924-25c).** La Astronomía de los Tobas (segunda parte), Revista del Museo de La Plata, Tomo XXVIII, Tercera serie, Tomo IV, Mitología sudamericana X,.
- **Lehmann-Nitsche, R. (1924-25d).** La Astronomía de los Vilelas, Revista del Museo de La Plata, Tomo XXVIII, Tercera serie, Tomo IV, Mitología sudamericana XI.
- **López, A. y Giménez Benítez, S. (2001).** Astronomía Aborigen del Chaco: Mocovíes, Actas del XXI Congreso de Historia de la Ciencia, Ciudad de México, 8-14 de Julio de 2001.
- **Mauss, M., (1979).** Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio de sociedades primitivas. En Mauss, Sociología y Antropología. Ed. Tecnos, Madrid.
- **Métraux, A., (1963).** “Ethnography of the Chaco”, en Handbook of South American Indians, Vol. 1, The Marginal tribes, Part. 2 Indians of the Gran Chaco, Cooper Square Publishers, Inc., N.Y.
- **Nordenskiöld (1912).** Indianerleben. El Gran Chaco (Südamerika), Leipzig.
- **Paucke, F. (1942-44).** Hacia allá y para acá (una estada entre los indios mocovíes), Universidad de Tucumán, Argentina.
- **Platt, T. (1983).** Conciencia Andina y conciencia proletaria. Qhuyaruna y ayllu en el norte de Potosí. En HISLA II, Lima, 1983. pp. 47-74.
- **Rasnake, R. (1989).** Autoridad y Poder en los Andes. Los Kuraqkuna de Yura. Ed. Hisbol, La Paz, Bolivia.
- **Romano y Cattunar (1916).** Diccionario chiriguano-español y español-chiriguano, compilado teniendo a la vista diversos manuscritos de antiguos misioneros del Apostólico Colegio de Santa María de los Ángeles de Tarija y particularmente el Diccionario chiriguano etimológico del R.P. Doroteo Giannechini, Tarija.
- **Susnik, B. (1972),** Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y de su periferia. Enfoque etnológico, Instituto de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del NordEste.
- **Terán, B. (1994).** Lo que cuentan los tobas. Biblioteca de cultura popular, Ediciones del Sol, Buenos Aires.
- **Trincherro, H. H. (1998)** “Desiertos de identidad. Demandas territoriales en las fronteras de la nación”. En Revista Papeles de trabajo Nro 7 (pp. 85-130).

Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-Sociales.
U. N. Rosario.

- **Van den Berg, H. (1989).** Cosmovisión y flaqueza humana. En: La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la relación de los aymaras cristianos. CEDLA,. Ámsterdam (pp. 118-145).
- **Viveiros de Castro, E. B. (1978).** Alguns aspectos do pensamento yawalapíti (Alto Xingu): Classificações e transformações. Boletim do Museu Nacional, Nova serie, N° 26, Rio de Janeiro.