

Patrona, virgen y madre: Santa Rosa y su rol en una comunidad mocoví del Sudoeste del Chaco.

Alejandro Martín López.

Cita:

Alejandro Martín López (2008). *Patrona, virgen y madre: Santa Rosa y su rol en una comunidad mocoví del Sudoeste del Chaco. IX Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones, Posadas.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-080/202>

Patrona, virgen y madre:

Santa Rosa y su rol en una comunidad *mocoví* del Sudoeste del Chaco

Mag. Alejandro Martín López

Email: astroamlopez@hotmail.com

Instituciones:

Planetario Galileo Galilei de la Ciudad de Buenos Aires

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

Palabras clave: catolicismo-aborígenes-Chaco-Santa Rosa

Resumen:

En este trabajo abordaremos las festividades asociadas a Santa Rosa, en una comunidad *mocoví* homónima, en el Suroeste del Chaco.

En primera instancia, el estudio de las celebraciones patronales desarrolladas en 2006, nos permitirá caracterizar las prácticas del culto y la celebración católica en esta comunidad *mocoví*. El análisis de la fiesta y su procesión nos llevará, además, a abordar las interacciones entre la comunidad *mocoví*, los sacerdotes de la cercana población de Charata y los pobladores criollos (especialmente las mujeres que tienen una activa participación en la organización de la vida de la capilla local).

Por otro lado, tomando como hilo conductor estas celebraciones, consideraremos las relaciones entre *mocovíes* católicos y evangélicos; la competencia por el liderazgo y la obtención de recursos del estado y los modos en que el culto a santas y vírgenes se vincula con las “madres” de especies y recursos.

Completaremos este panorama con el análisis del rol de la imagen de Santa Rosa en las celebraciones por el día del aborigen llevadas a cabo en Abril de 2007 en esta misma comunidad.

Los mocovíes

Los *mocovíes* habitan la zona sur de la región chaqueña, en la República Argentina. Pertenecen al grupo lingüístico *guaycurú*, como los *tobas*, *abipones*, *pilagás* y *caduveos*. Estos grupos deben ser pensados como formando parte de una cadena étnica (Braunstein, Salceda et al. 2002). Desde los márgenes del río Bermejo, los *mocovíes* se fueron desplazando hacia el sur durante el periodo colonial. Los testimonios de los cronistas (Guevara 1969[1764]; Paucke 1942-44[1749-1767]) sugieren que, antes de la llegada de los españoles, se organizaban en grupos de familias emparentadas que se desplazaban llevando a cabo actividades de caza y recolección. Con la llegada del tiempo de maduración de los principales frutos del monte, estos grupos tendían a reunirse, para actividades rituales y festivas, consolidación de liderazgos, establecimiento de alianzas e intercambios matrimoniales. Durante el siglo XVII incorporaron el uso del caballo y el ganado vacuno, que cobraron un rol protagónico, tanto en el consumo y uso interno como en el contexto de intercambio pacífico y violento con los criollos. Con la expedición de Urízar, en 1710, los *mocovíes* se vieron obligados a desplazar el centro de su zona de acción hacia Corrientes y Santa Fe. Los jesuitas

fundaron entre los *mocovíes* misiones como la de San Javier (1743). Luego de su expulsión en 1767, los mercedarios se harán cargo de las misiones jesuíticas durante un breve período, seguidos por los franciscanos.

A fines del siglo XIX y principios del siglo XX, el avance de colonos hacia el Chaco desde Santa Fe provocó el retorno de muchos *mocovíes* a zonas del sur de la actual provincia del Chaco. Tanto los *mocovíes* que permanecieron en Santa Fe como aquellos que se desplazaron hacia el Chaco fueron gradualmente incorporados al mercado laboral como cosecheros, desmalezadores, hacheros, etc., en obrajes y estancias. Los abruptos procesos de cambio desatados fueron acrecentando la tensión en la región. Hacia principios del siglo XX varios movimientos milenaristas (San Javier en 1904; Florencia 1905; Napalpí en 1924; el Zapallar en 1933) protagonizados por los *mocovíes* culminaron en una feroz represión (Cordeu y Siffredi 1971). Para fines de los años setenta, el evangelismo (Iglesia Evangélica Unida, Iglesia Cuadrangular, etc.) comenzó a cobrar importancia entre las comunidades *mocovíes*. En la actualidad es un factor importantísimo en la organización de muchas de ellas. Actualmente el número de *mocovíes* asciende a 12.145 personas entre las provincias de Chaco y Santa Fe, y 3.692 personas en el resto del país¹ (INDEC 2004-2005). Este trabajo se centra en las comunidades de Santa Rosa y San Lorenzo, que forman parte de la Colonia General Necochea, o Colonia Cacique Catán, cercana a la ciudad de Charata, provincia del Chaco.

Santa Rosa en el catolicismo americano:

Fiestas mocovíes hasta la expulsión de los jesuitas:

Entre los *guaycurúes* las fiestas son importantísimas instancias de socialización. Cuando en el pasado vivían de la caza y la recolección, las fiestas que se daban en los tiempos de abundancia, cuando podían concentrarse en mayores números, eran ocasión de alianzas matrimoniales, iniciaciones femeninas y shamánicas, relatos de las historias antiguas y de las hazañas guerreras, y de la construcción de liderazgos y alianzas (Braunstein 1991). Se daban también importantes intercambios económicos y danzas entre los jóvenes, que favorecían la formación de nuevas parejas (Citro 2006:24). Podría decirse que en esos momentos, la sociedad *mocoví* se construía a sí misma y reforzaba los lazos comunes.

Las fiestas previas a la llegada de los españoles, parecen haber conformado un ciclo de celebraciones que marcaban algunos tiempos fuertes a lo largo del año. Así por ejemplo, tenemos la celebración de la reaparición de las pléyades y/o el solsticio, en Junio, que anuncia el comienzo de un nuevo ciclo y las semillas de la madurez. También el inicio del buen tiempo, a fines de Agosto, era momento de una importante celebración. En este último caso Paucke (1942-44[1749-1767]: 34) relata la elaboración de una bebida alcohólica a base de miel consumida especialmente por hombres adultos “prominentes” y ancianas *pi’oxonaxa*. En las fiestas realizadas en el verano se consumía preferentemente una bebida alcohólica a base de algarroba.

Como señala Citro (Citro 2006:38) estos consumos rituales de bebida eran el momento en el que los hombres prominentes se daban a una competencia oratoria, consistente en relatar cada uno sus hazañas pasadas y las ofensas sufridas (muchas veces en forma de cantos, superpuestos unos a otros), con un gran despliegue de emociones (en general contenidas en lo cotidiano), que llegan incluso a desafíos e intentos ritualizados de combate armado. También era común que en esos momentos, y como demostración de coraje, se practicaran

¹ Según el INDEC: “La población de cada pueblo indígena corresponde a la población que se reconoce perteneciente y/o descendiente en primera generación de ese pueblo.” (INDEC 2004-2005)

escarificaciones. Estas instancias permitían a los líderes afirmar su prestigio. No sólo en la competencia verbal y la destreza oratoria (muy estimada), sino como organizadores, en su capacidad de convocar a la gente y reunir la comida necesaria para la fiesta. En cuanto a la destreza verbal, esta era uno de los principales dones que permitían a un líder lograr consenso (Braunstein 1991), en un contexto en el que el liderazgo necesitaba fuertemente del mismo (ya que los líderes *mocovíes* sólo podían lograr llevar adelante lo que proponían generando consenso).

Es en estas fiestas en las que se conformaban los conjuntos sociales más amplios que las bandas de parientes, los que han sido llamados “tribus” (Citro 2006:41), caracterizados por el recuerdo de una historia común, que de hecho se construía en estos encuentros.

Los jesuitas buscaron eliminar algunas de estas fiestas y sus prácticas (como es el caso de la fiesta de comienzo del ciclo anual asociada a la salida heliacal de las pléyades (Dobrizhoffer 1967-69[1783]: 78)). Otras fiestas fueron asociadas a celebraciones católicas (especialmente de santos), procedimiento muy usado en toda América, y que tiene antiguas raíces en el viejo mundo. En estos casos se procuró eliminar algunos de los elementos y prácticas que chocaban con el nuevo sentido que se proponía para la fiesta. En particular se intentó limitar el rol de la bebida. Paucke nos ha descrito con mucho detalle las celebraciones patronales de la reducción de San Javier, y en ellas podemos ver un esquema que se repetirá a lo largo del tiempo: procesión, misa, almuerzo, juegos de destreza y baile. A pesar de la introducción de muchos elementos europeos (como las ropas de los hombres que desfilan) aparecen también importantes elementos previos como el uso por parte de las mujeres de sonajas de calabaza (Citro 2006: 42-44).

La fiesta de Santa Rosa entre los mocovíes de Santa Fe:

Luego de la expulsión de los jesuitas en 1767, las misiones religiosas entre los *mocovíes* fueron administradas primero por los mercedarios y luego por los franciscanos, pasando por largos períodos sin la presencia de sacerdotes. Entre 1855 y 1856 los franciscanos reactivaron las misiones *mocovíes*² de San Javier, San Pedro y Santa Rosa de Calchines.

Para 1856 hay testimonios de festejos *mocovíes* en la reducción de Santa Rosa de Calchines, para las fiestas de los santos. El franciscano Zattoni señala que pese a no contar con sacerdotes por 35 años, los *mocovíes* conservaron la veneración de las imágenes de los santos, y las festejaban danzando por tres o cuatro días entorno a ellas (Citro 2006:44). Todo sugiere que el período entre la expulsión jesuítica y la llegada de franciscanos en forma efectiva, para 1856, fue un tiempo de autonomía litúrgica para los *mocovíes* reducidos, durante el cual llevaron adelante importantes procesos de creación cultural (Citro 2006:45), en el sentido apuntado por Barth (1987). Para 1861 se construye un gran templo a Santa Rosa en esa misión.

Entre fines del siglo XIX y mediados del siglo XX, la fiesta de Santa Rosa la organizaban caciques que así como lo hacían a la hora de nuclear la mano de obra *mocoví* para los desmontes y otros trabajos agrícolas de los criollos, congregaban a las familias sobre las que tenían ascendiente para el festejo.

Con la colonización del Chaco y el fin del antiguo modo de subsistencia y de las posibilidades del comercio a gran escala de ganado o las incursiones contra grupos vecinos o poblaciones criollas, los líderes se convirtieron en el engranaje de mediación entre los

² Fundadas originalmente por los jesuitas.

patrones criollos en busca de mano de obra y las comunidades. Esto reforzó la importancia de la adquisición del castellano y los *habitus* criollos para retener el liderazgo. La antigua importancia de las habilidades guerreras quedó ahora desplazada del centro de la escena. Los líderes ahora podían adquirir prestigio en función de su capacidad para negociar con las fuerzas militares y los patrones. Así la capacidad de leer y escribir se transformó en muy relevante. En este sentido, la capacidad de convocar a un número importante de trabajadores, y de mantenerlos disciplinados se transformó en una de las capacidades que los criollos premiarían en un líder *mocoví*. Simultáneamente la capacidad para conseguirles trabajo, la protección contra los abusos de las autoridades criollas civiles y militares, la negociación de las condiciones de empleo, residencia y circulación y la capacidad de proporcionar acceso a bienes criollos serían muy valoradas por los *mocovíes*. Las autoridades civiles reforzaron este modelo de liderazgo, otorgando a los caciques funciones administrativas, como la de ser juez de paz (por ejemplo este fue el caso de Cacique Catán). Como en el pasado, la capacidad de organizar fiestas y gestionar que nada faltase en ellas era muy importante para configurarse como líder, especialmente luego de la partida de los misioneros, que amplió la capacidad de acción de los *mocovíes* a la hora de organizar las fiestas patronales. La asociación con los patrones le aportaba al líder bienes que distribuir entre sus seguidores en estas circunstancias festivas, que tenían una gran significatividad en la construcción de los vínculos sociales entre los *mocovíes*. Por ello el accionar de los líderes durante estos eventos era fundamental en la construcción de su posición.

Citro (2004: 6) señala la importancia durante este período, de que el organizador de la fiesta dispusiera de: una imagen de la santa colocada en una mesa como altar; algunos caballos para el asado de potro (que se transformó en una característica identificatoria de lo *mocoví*; estos animales en general eran provistos por los patrones criollos, que se los daban a los caciques) y convocar a músicos y cantores para el baile. La estructura de la celebración: procesión a caballo ante la santa, ruegos y ofrendas a la imagen (luego recogidas por el organizador que las utilizaba para comprar mercadería que se distribuye entre los presentes), asado de potro, juegos y baile, sigue un esquema que se corresponde con el que podemos encontrar en los relatos de Paucke sobre las festividades patronales en la reducción de San Javier durante el período jesuítico.

Según lo recogido por Citro, la festividad de Santa Rosa se habría superpuesto a una fiesta preexistente vinculada con el inicio de la primavera, y el comienzo del buen tiempo entre fines de Agosto y principios de Septiembre (Citro 2006:32-36). Esta fiesta es asociada por algunos de los informantes de Citro con el inicio del ciclo anual *mocoví*. Otras fuentes (Lehmann-Nitsche 1927: 77-79), los testimonios de los jesuitas y nuestro trabajo de campo relacionan el inicio del ciclo anual *mocoví* con otro momento del año: la salida heliacal de las pléyades a mediados de Junio. Es muy posible que los esfuerzos jesuíticos por eliminar esta última festividad (ya mencionados), y la posibilidad de asociar la fiesta de fines de Agosto con Santa Rosa y su tormenta, hayan llevado a los misioneros a reforzar la relevancia de la fiesta de Santa Rosa en desmedro de la de las pléyades.

Citro (2006: 60) menciona que las ofrendas de dinero que la gente dejaba en la imagen de Santa Rosa que el organizador de la fiesta aportaba, luego eran redistribuidas por este entre los presentes en forma de alimentos. Por otra parte durante los bailes se vendían ciertos productos, lo cual proporcionaba ingresos que podían ser importantes. El rol de capataces que tenían los líderes les permitía simultáneamente obtener recursos de los patrones para las fiestas, y convocar a un número importante de personas. A cambio de esto, el líder era el garante de la “lealtad laboral” de “su gente”, en un sistema productivo fuertemente marcado por la ocupación estacional de la mano de obra.

Durante la fiesta el líder tenía numerosas funciones organizativas. Como lo comenta Citro (2006:76) estas involucraban tareas como: autorizar la participación de personas que

llegaban de otras comunidades; la elección de algunas parejas de baile; la redistribución de la mercadería; etc.

Las fiestas servían también para legitimar el sistema de relaciones entre patrones criollos y trabajadores *mocovíes*, con los caciques como mediadores (Citro 2006:153). Por otra parte las fiestas se convertían en lugares privilegiados de la construcción de la identidad *mocoví*, en varios sentidos. Por un lado se trata del reforzamiento de los vínculos de parentesco y del establecimiento de relaciones matrimoniales. Dado que la estructura de la sociedad *mocoví* está basada en estas redes de parentesco, las fiestas son un punto central en la construcción de este tejido social. Además funcionan como hitos de la memoria sobre los que se construye una historia común, que es la que da lugar a las unidades políticas de mayor alcance entre los *mocovíes*. Además por la forma de organización de las fiestas, estos recuerdos quedan enlazados a ciertos líderes y su accionar, por lo que a partir de allí esta historia común que construye la identidad está muy vinculada a estos “nombres”. Por otra parte es un momento privilegiado del encuentro con el criollo, ya que había criollos que asistían a las fiestas, en muchos casos patrones. Es un encuentro marcado por dos tendencias opuestas. Por un lado la fiesta implica una asimilación y acercamiento a lo criollo. No sólo por la presencia de los criollos, sino también por la incorporación de música y bienes criollos, y porque son los criollos los proveedores (a través del cacique) de muchos de los recursos que hacen posible la fiesta. Por otro lado la fiesta da lugar al contraste y la diferenciación, ya que existen bailes “paisanos” que sólo los *mocovíes* practican, cantos en “idioma” que solo ellos entienden, y en general se produce en la fiesta la convivencia en un mismo espacio-tiempo de habitus diferentes. Además, la fiesta paisana se recorta contra el fondo de otras fiestas no-paisanas o criollas de las que los *mocovíes* no participan. Todo ello se da en la atmósfera cargada de emoción que Turner señala como característica de las situaciones rituales (Turner 1969). Pero, como los críticos de Turner han señalado (Eade and Sallnow 1991:5), debemos pensar que la fiesta es lugar no tan sólo de emociones que tienden a la armonía del grupo, sino también un espacio de competencia entre discursos opuestos, que luchan por imponer su definición de la situación, y con ella de la identidad de los participantes. Hay diversas estrategias de negociación de la identidad puestas en juego por los involucrados. En especial los líderes están buscando construir y fortalecer su liderazgo.

Citro señala que en Colonia Dolores y Costa del Toba, en Santa Fe, los *mocovíes* aún hoy siguen sacando en procesión una imagen de la santa, que recibe ofrendas. En el Chaco, donde la influencia evangélica es muy importante, pocas comunidades mantienen estas celebraciones a Santa Rosa. Una de las comunidades que celebra la festividad de esta santa es la comunidad de Santa Rosa, en Colonia Cacique Catán. Se trata de hecho de la fiesta patronal de la comunidad, que tiene a dicha santa por patrona. Analizaremos esta fiesta y los vínculos y tensiones que se ven durante la misma, tanto dentro de la comunidad, como entre esta y la vecina comunidad *mocoví* de San Lorenzo, mayoritariamente evangélica.

Los *mocovíes* de “Cacique Catán”:

La Comunidad de Colonia General Necochea, conocida en general entre los criollos de los pueblos vecinos como “Las Tolderías” o “Cacique Catán”, es una de las principales comunidades *mocovíes* del Suroeste Chaqueño. Se formó por el asentamiento de *mocovíes* empujados hacia el Chaco desde Santa Fe por la presión de la frontera agrícola en los primeros años del siglo XX. Conducidos por el recordado cacique Pedro José, de este asentamiento salieron grupos que luego conformarían buena parte de las comunidades *mocovíes* del Suroeste del Chaco. Durante un largo período “Las Tolderías” fueron conducidas por el que probablemente sea el más famoso de los últimos caciques *mocovíes*:

Cacique Catán, hijo de Pedro José. De hecho la colonia es identificada muchas veces como “Cacique Catán”. Con gran autoridad y reconocido tanto por mocovíes como por criollos, a su muerte concluyó el período de los grandes caciques³.

Se llega a la colonia, desde la vecina ciudad de Charata, por un camino de acceso de tierra. Bien mantenido, actúa como eje vertebrador de la comunidad. Respecto a esta ruta, “Las Tolderías” tienen un *adelante* y un *atrás*. Adelante hace referencia a la *fachada*, a lo que el visitante que viene del pueblo se encuentra al llegar. *Atrás* remite a las zonas que se encuentra más alejadas de este acceso. Los *mocovíes* (y también los criollos del pueblo) establecen una relación entre *adelante* y la cara pública de la comunidad, muchas veces con asociaciones que sugieren tanto una mayor capacidad de relación con el mundo criollo como una menor pertenencia al mundo *mocoví*. En consonancia, *atrás* es el lugar de los *más ariscos*, de aquellos que tienen menos relaciones con el mundo criollo, y que conservan mejor el idioma y las tradiciones. También se establecen vínculos del estilo:

adelante: favorecido::atrás: no-favorecido

En este sentido, se señala repetidamente (tanto entre algunos de los padres de los alumnos como entre algunos de los propios maestros) el mayor apoyo estatal a la escuela de *adelante* (Escuela n° 193, con buena situación edilicia, unos 100 alumnos, y un 80% de alumnos “mestizos” (Gonzalez 2005: 60)), en comparación con la escuela de *atrás* (Escuela n° 170, con serias deficiencias edilicias, de asistencia alimentaria y materiales, y con un 90 % de población aborigen (Gonzalez 2005: 62)).

De hecho, “Cacique Catán” esta hoy formado por dos comunidades: Santa Rosa *adelante* y San Lorenzo *atrás*. Las polaridades mencionadas se superponen a contrastes de otro tipo, como el importante contraste religioso: católico (Santa Rosa)-evangélico (San Lorenzo).

Santa Rosa congrega unas 60 familias, que ocupan unas 300 hectáreas. En ella se encuentran las principales instituciones de la comunidad de Las Tolderías: El centro comunitario, el Galpón Comunitario, la Sala de Primeros Auxilios, el teléfono semi público y el comedor para los niños (González 2005). Gonzáles caracteriza la disposición de las viviendas de esta zona como *a la vera del camino*. Este camino es el camino recto de tierra apisonada que une a la comunidad con la ciudad de Charata, y que es parte del damero de caminos criollos que son utilizados principalmente para la circulación de los vehículos vinculados con las faenas agrícolas. Santa Rosa es también depositaria de la “herencia simbólica” de Cacique Catán, el último gran cacique, entre otras cosas debido a que en su tiempo, cuando la comunidad era una sola, el “centro” de Santa Rosa era el centro de toda la Colonia. Además, y pese a no haber sido reconocido por todos como cacique, el líder que se perfila como la continuidad del linaje de Catán es un líder central de Santa Rosa.

San Lorenzo es una comunidad más dispersa, donde las viviendas se ubican según González o bien en torno al Comedor Comunitario, o bien *dispersas en el interior del monte* (González 2005: 62)

El contraste geométrico entre los caminos criollos rectos y dispuestos en damero y las sendas que se internan en el monte con su recorrido sinuoso, acentúa las oposiciones antes mencionadas. Muchos *mocovíes* se refieren a los diseños que utilizan preponderantemente líneas rectas como “del blanco”, por oposición a diseños con líneas curvas que son calificados como “naturales” y pensados como característicos del proceder tradicional *mocoví*.

También existe una diferencia generacional en el liderazgo, ya que el liderazgo en Santa Rosa es detentado por personas de unos 60 años, que (como ya mencionamos) intentan

³ A pesar del intento llevado adelante por los misioneros redentoristas, de hacer elegir un nuevo cacique, para contrarrestar la creciente influencia evangélica.

entroncarse con la línea de los antiguos caciques tradicionales. En el caso de San Lorenzo, se trata de líderes más jóvenes (unos 40 años), que están vinculados a la comisión que debió formarse para administrar los recursos del Plan Pro-Huerta del INTA y/o que ocupan posiciones de prestigio dentro de alguna iglesia evangélica local.

Santa Rosa pareciera tener una relación privilegiada con el municipio de Charata y el estado Provincial. San Lorenzo sólo está integrado en los proyectos del INTA con sede en las Breñas (que también incluye a las comunidades de Santa Rosa y Colonia Juan Larrea).

Los líderes *mocovíes* de Santa Rosa y San Lorenzo no están vinculados con la política criolla mediante la incorporación sistemática y estable a una estructura partidaria, sino esencialmente por medio de redes personales que los ligan temporal y localmente con distintos punteros políticos, redes que están sujetas a cambios constantes. A pesar de ello hay una tendencia entre los propios *mocovíes* a asociar a Santa Rosa con el peronismo y a San Lorenzo con el radicalismo.

La fiesta de santa Rosa en una comunidad mocoví del Chaco:

La celebración de Santa Rosa en la comunidad mocoví del mismo nombre comienza, para los sacerdotes redentoristas de Charata que tienen a su cargo la capilla del lugar, con la celebración de una novena. Durante los nueve días previos a la fiesta se realiza una celebración litúrgica en la capilla de la comunidad, en la que se reza el rosario, se leen textos de los evangelios y el antiguo testamento, las catequistas criollas o el sacerdote (cuando va) predicar un pequeño sermón, y en algún caso se comulga.

Pero desde el punto de vista de la comunidad local (mayoritariamente mocoví, pero que incluye algunas familias criollas), la celebración comienza a gestarse bastante antes, con el complejo proceso de conformación de una “comisión” que se encargue de organizar el festejo.

Los candidatos a conformar una comisión, mediante una serie de charlas informales con los miembros más importantes de la comunidad, van procurando sumar voluntades a su propuesta de convertirse en los organizadores. Una de las claves será la capacidad de conseguir la carne⁴ necesaria para el asado, que es parte central de los festejos. La carne se consigue en general de los patrones criollos, de modo que ser un buen organizador implica poder desplegar una red de contactos en el mundo criollo que permita acceder a este recurso. Otro tanto ocurrirá con el vino. A diferencia de lo que menciona Citro para Santa Fe, el hecho de que de la comisión suelen participar criollos, complica el proceso. Una de las razones son las diferencias en torno a cuales son los mecanismos legítimos para la obtención de la carne y otros recursos.

En algunos años, no se logra el consenso necesario, y no se forma ninguna comisión. En ese caso los festejos litúrgicos siguen su curso, y para los redentoristas la fiesta tiene lugar, pero para los mocovíes, una parte central de la misma no acontece.

Los pobladores cuyas casas son vecinas al centro comunitario (que reúne en unos 100 metros el destacamento policial, la salita de primeros auxilios, el teléfono, el galpón de la cooperativa, la cancha de fútbol y la capilla), muchos de los cuales son criollos, tienen una relevancia especial en la organización de la fiesta. Ello se debe a que su situación espacial privilegiada (junto a la capilla y al teléfono) les permite enterarse primero de cualquier cambio de planes en Charata, y los convierte en el apoyo obligado para la logística de los sacerdotes.

⁴ A diferencia de lo mencionado por Citro, hoy en día en estas comunidades mocovíes del Chaco ya no se consume carne de potro durante las fiestas, sino carne de vaca.

Los sacerdotes redentoristas coordinan y organizan el aspecto litúrgico de los festejos, pero en general sólo están presentes en algunos momentos: durante el último día de la novena, en el que se realizan bautismos, y durante la misa en honor a la santa en el día de su fiesta. Las catequistas criollas (la mayoría de Charata y alguna de la propia comunidad local) se encargan de preparar los cantos, disponer el espacio ritual dentro de la iglesia, lanzar la convocatoria a la gente, avisar el horario de las actividades, y otras tareas semejantes. Tienen una actitud de real posesión del espacio de la capilla y del comedor donde se da de comer a los chicos. De hecho, la llegada de “la camioneta” en la que viajan los sacerdotes y las catequistas, desencadena la actividad en la capilla y sus alrededores. Uno de los líderes de la comunidad, consagrado cacique por el anterior párroco luego de una elección que él mismo organizara, suele tener para las catequistas, el rol de un ayudante.

El rol de los sacerdotes redentoristas y de las catequistas criollas es fundamental en la estructuración de la fiesta, pese a la brevedad de su permanencia temporal en la comunidad. En general son criticados por los miembros de la comunidad local, y se ensalza a los que ya no están. Los tópicos clásicos se vinculan con el reparto de bienes y beneficios. Así por ejemplo, se criticará a las actuales catequistas porque el comedor de la capilla ya no reparte los restos entre las madres de los niños que asisten. Por el contrario, ahora se tirarían, y eso provoca malestar en quienes antes se beneficiaban de los mismos.

La capilla de Santa Rosa es de modestas dimensiones, unos 5m X 8m, con la disposición característica de bancos largos en dos grupos separados por un pasillo central. El altar es simple, y detrás de él, adosado a la pared, una pequeña repisa de material sirve de base para la imagen de santa Rosa. Esta imagen, de unos 50 cm. de altura, es de yeso y se encuentra bastante desgastada por el tiempo. La imagen nos muestra a una mujer con rasgos europeos cubierta por un característico hábito religioso color negro, ceñido a la cintura por una cuerda.

Las celebraciones durante la novena, son al anochecer. Comienzan con el rezo del rosario, y los mocovíes asistentes (mayoritariamente mujeres y niños) tienen una actitud solemne que contrasta con la actitud más relajada de las personas fuera del templo, y con la actitud en los cultos evangélicos.

El día más importante de la novena es el último, es decir la víspera de la fiesta propiamente dicha. Ese día suelen realizarse bautismos, por lo que concurre un sacerdote, que preside la celebración. Los niños son vestidos con esmero para el bautismo, y la proporción de hombres en el público crece respecto al resto de la novena.

Durante la fiesta de 2006, el último día de la novena, el sacerdote llegó tarde, y la celebración realizada no fue una misa, sino una “celebración de la palabra” que no incluye la consagración. Es más, aunque el sacerdote anunció que se daría la comunión, finalmente no se hizo. El sermón se basó en comentarios sobre un tríptico del sagrado corazón que una persona había llevado a bendecir a la iglesia y no había pasado a retirar.

El día de la fiesta de Santa Rosa la actividad comienza temprano por la mañana, especialmente si hay “comisión” y por lo tanto carne. En ese caso desde temprano se prepara el fuego para asar la carne, en el centro comunitario. La gente se va congregando cerca de la capilla, y especialmente del lugar donde se prepara el asado. Para las diez de la mañana “la camioneta” hace su aparición. Las catequistas bajan raudamente, saludan a los conocidos y comienzan a preparar la capilla: sacuden el polvo de los ornamentos del altar, ponen flores (especialmente junto a la imagen de Santa Rosa) y ayudan al sacerdote a revestirse para la celebración. En este caso se celebra una misa. Los cantos litúrgicos son los mismos que se usan en las celebraciones litúrgicas en la ciudad de Charata. Los asistentes cantan muy tímidamente y en general no conocen los cantos. Es muy interesante el contraste en este sentido con la muy activa participación mocoví en los cantos de los cultos evangélicos. De

hecho en las familias evangélicas, los jóvenes pasan buena parte de su tiempo libre cantando canciones de la iglesia, y muchos de ellos participan activamente de “ministerios de música” que constituyen una parte central de su ámbito de interacción social (incluyendo viajes a otras comunidades). El estilo general de la celebración litúrgica de la fiesta es tranquilo, con una disposición muy sobria de los cuerpos y los movimientos, lo cual es también un contraste con el culto evangélico. El “cacique” actúa como monaguillo, auxiliando al sacerdote, supervisado por la atenta mirada de las catequistas, que están listas a intervenir ante cualquier error litúrgico.

La imagen de Santa Rosa está rodeada de flores (rosas rojas) y dispuesta en unas andas. Luego de la homilía, cuatro hombres toman esas andas, y el sacerdote preside una procesión de todos los fieles, que transporta la imagen en un pequeño recorrido. La procesión es encabezada por la imagen, y junto a ella el sacerdote, que con un pequeño megáfono canta y dirige el rezo de una decena del rosario mientras se camina. Detrás van las catequistas, y luego el resto de los asistentes, formando una fila. Se marcha por la calle central de la comunidad, desde la capilla hacia “adentro”, es decir rumbo a la vecina comunidad de San Lorenzo. El camino recorrido no es demasiado largo (unos 800 m de ida), y no sobrepasa el límite entre ambas comunidades (marcado por el cruce correspondiente al bar “El Moño”). Luego la procesión retorna hacia la capilla cantando y rezando. Al llegar a la capilla se ingresa en ella, y la celebración concluye dentro. Se pide a Santa Rosa por la comunidad y por las lluvias y los cultivos.

El sacerdote, se va no mucho después de la celebración. En algunas ocasiones se queda para comer el asado, pero en general no se demora demasiado, y lo mismo ocurre con las catequistas. Antes de retirarse se guardan los ornamentos del altar.

Al retirarse el sacerdote y las catequistas, comienza la segunda fase de la fiesta, que con la partida del contingente de la ciudad, suele desenvolverse a un ritmo marcado por la “comisión organizadora”. En general dominan la escena el asado y el vino. Suelen ir precedidos de juegos de cartas y charlas informales en pequeños grupos, que así matizan la espera de la comida. Se juega al truco, pero mas frecuentemente al poq, un juego mocoví inspirado en aquel.

El asado se come sentados en los bancos largos que han sido dispuestos en el patio de tierra del centro comunitario. El asado se acompaña con pan, y se retiran porciones que se comparten en pequeños círculos de comensales. En algunas fiestas, especialmente si la comisión organizadora es activa, se organiza un campeonato de fútbol, que convoca a equipos de comunidades vecinas. El dinero que se cobra a cada equipo por participar del campeonato, se utiliza en parte para armar un premio en efectivo para el equipo ganador, el resto queda para la Asociación comunitaria.

En el caso de haber campeonato, suele venderse el asado para quienes vienen de estas otras comunidades. La carne se pesa para venderla, una vez asada. Es clave el vino, y si no lo hubiera se acusaría a la organización de deficiente. La bebida alcohólica favorece el surgimiento de peleas entre los asistentes, de una forma que tiene muchos puntos de contacto con lo descripto para las fiestas mocovíes tradicionales.

Luego del almuerzo, comienzan los partidos del campeonato, en general precedidos por alguno partidos “amistosos”, que incluyen equipos de “veteranos”. No se dan en general en esta fiesta juegos tradicionales de habilidad, como el poquinaq (que sin embargo suelen realizarse en el día del aborigen).

Para el atardecer, cuando el campeonato se acerca a su final, comienza a prepararse el terreno para el baile. Se cavan pozos, en los cuales se coloca una serie de postes altos. Entre estos se extiende una enorme tela hecha con bolsas comerciales de las que se utilizan para recolectar el algodón. Con este “tejido” se delimita un área aproximadamente circular, con un

pasillo de entrada, en la que se desarrollará, al caer la noche, el baile. Se cobra entrada a los que vienen de otras comunidades. El baile se extiende hasta tarde, y se bailan preferentemente chacareras y cumbia. En este sentido es muy interesante la ausencia de “baile paisano”, a diferencia de lo señalado por Citro para las fiestas de la primera mitad del siglo XX. De hecho el chamamé es considerado por los asistentes “el baile de antes”.

En los testimonios que recogimos entre los mocovíes asistentes a la fiesta, es recurrente la mención a el mayor tamaño e importancia de la fiesta en el pasado. Por otra parte también se observa que la instrucción religiosa impartida por la iglesia, apenas da un leve barniz a algunos niños. La mayor parte de estos y de los adultos que participan de las celebraciones, tienen una formación católica muy vaga, y reducida a unas pocas oraciones y conceptos generales. Ello genera un “espacio simbólico” muy propicio para las reinterpretaciones y reelaboraciones más variadas.

Pudimos constatar que entre los adultos es bastante común la asociación entre la santa y su tormenta y la tormenta que despierta a la iguana para esa época del año, que aparece en muchos relatos tradicionales sobre el ciclo anual mocoví.

Por otra parte, Santa Rosa y la Virgen tienden a confundirse en un único ser. Muchas veces se habla de Santa Rosa como “una Virgen”, ya sea en el mismo sentido en que se habla de una u otra estatuilla de la Virgen, o bien como si “Virgen” fuera una categoría de mujeres poderosas. Esto es particularmente importante dada la existencia en las cercanías de un santuario mariano que ha tenido un rol central en la configuración de la memoria histórica de estas comunidades⁵ Así, describiendo las fiestas por la Virgen de la Laguna (descriptas como una celebración por haber amansado a un poderoso, el *Nanaicalo*), aparece el nombre y la fiesta de la Santa:

“Y sí, porque yo, que yo me acuerdo. Ah esos años, cada Santa Rosa, cada 30 de Abril [sic] se hacía fiesta ahí...en Martín Gómez [el *pi'xonaq* cuyo lote está junto a la Laguna de la Virgen] [...] Es como un festejo. Como un festejo y también por la sanación de esa, de esa gente...se salvaron por milagro digamos porque...porque si no era por el *pi'xonaq* [que amansó al *Nanaicalo*] iba a ser como “la Matanza”. Porque “La Matanza” fue así también... [...] Sí, sí...Yo me acuerdo mi papá, cuando...porque antes fracasaba el trabajo, y mi papá no podía, no me podía conseguir zapatillas, y que ya se aproximaba la fiesta. Y el andaba descalzo...y estaba preocupado, andaba aquí para allá...Hasta que, de noche llega y trajo mis zapatillas... [...] Y, se juntaba mucha gente..., mucha gente se juntaba. Se hacía baile, jugada de tabas...se hacía la comité que le dicen: juntar la gente y matar dos vaquillonas” (Alfredo)

Además de lo ya mencionado, en este relato vemos la importancia de la fiesta, la necesidad de tener buena ropa, los juegos y el baile, e incluso la formación de un “comité” *ad hoc* para conseguir la carne y organizar la fiesta.

⁵ Se trata del santuario de la Virgen de la Laguna, cercano a la vecina localidad de Mesón de Fierro. En él se venera una imagen de la Virgen María, hallada en el tronco de un árbol hueco. Según los criollos habría sido depositada durante la campaña militar al Chaco por un contingente de soldados en agradecimiento a la aparición milagrosa de una aguada (la laguna en cuestión). Para los mocovíes la laguna era el asiento de un poderoso (*Nanaicalo*) asociado a las restricciones menstruales, que habría sido amansado por los *pi'xonaq* mocovíes. La Virgen, según el relato mocoví, era “una persona poderosa del cielo que vino para el aborígen”, pero al no saber como tratarla y dar parte a los criollos, estos se la apropiaron. Desde ese momento es una “imagen”, y está en manos de los criollos, que por ello tienen las tierras y la fortuna que corresponderían a los mocovíes (López 2007) (Giménez Benítez, López et al. 2004).

Dado que los mocovíes tienden a identificar a Santa Rosa con la Virgen, es importante comprender la forma en que esta última es vinculada a un conjunto de seres femeninos potentes relacionados con la abundancia y la fecundidad. En los relatos *mocovíes* sobre la Virgen, es un dato central que esta mujer, vino del cielo. Este carácter celeste de la Virgen (y por tanto también de Santa Rosa, que es “la Virgen Rosa”) la conecta con los relatos referidos a la mujer estrella. El motivo es muy conocido en la región Chaqueña. Existen varias versiones *mocovíes*, que muchas veces asocian a la mujer estrella con el planeta Venus como lucero del alba (*Nete’ese*). La recogida por Tomasini (Wilbert y Simonneau 1988: 43-46) menciona que la mujer estrella baja del cielo para transformarse en la compañera de un hombre *mocoví*⁶. La mujer estrella, que es bella y además muy fuerte, se le aparece de noche sin decirle quien es. Se casan, pero ella lo visita sólo de noche. Luego ella le revela su naturaleza y lo lleva al cielo. Le dice que, aunque haga mucho frío por la noche, no toque los tizones. Él no le hace caso y ella lo mata quemándolo⁷. Es interesante que el *mocoví* que le contó el relato a Tomasini, haga hincapié en que este ser celestial “es capaz de hablar bien nuestro lenguaje”, rasgo destacado por los mocovíes al hablar de la Virgen.

Otro conjunto de poderosos seres femeninos que sirven de marco conceptual a la figura de la Virgen y Santa Rosa, son las “madres” de las especies o recursos. Lehmann-Nitsche menciona en su artículo sobre astronomía *mocoví* (1924-25: 77-79) que *Komniik*⁸, una curandera *mocoví* residente en Quitilipi, le señaló que una mujer celeste, posiblemente la estrella central⁹, de las “Tres Marías”¹⁰, era llamada “nuestra madre” o “*iyatäé*”. El nombre se debería a que cuando esta estrella aparece (orto heliaco), “viene el buen tiempo y comienza a criarse el pasto”. Sería, según Lehmann-Nitsche, la “dueña del verano”.

Como indica Terán (1998:243), generalmente los poderosos encargados de especies arbóreas suelen ser femeninos y los de las especies animales tienden a ser masculinos. De entre las especies arbóreas, ciertamente el algarrobo juega para los *mocovíes* un rol central, por la importancia de sus vainas en la dieta de los “antiguos” y por la facilidad con que estas se pueden acumular para las épocas de escasez. De hecho, el “algarrobo viejo, antiguo o grande” (*Mapiqo’xoic*), tiene un rol central en los relatos *mocovíes* sobre la abundancia original de bienes.

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

Como vemos, las figuras de la Virgen y Santa Rosa no sólo han sido un medio de los misioneros católicos para modificar las prácticas y creencias *mocovíes*. Sino que también han constituido un importante canal por el que creencias y prácticas preexistentes consiguieron perpetuarse y adquirir legitimidad.

En este sentido es muy interesante prestar atención a la forma en que algunos *mocovíes*, particularmente *mocovíes* evangélicos, sugieren una “trama paralela” de la fiesta de Santa Rosa. En esta fiesta de Santa Rosa, así como en la de la Virgen, en paralelo a los festejos que aparecen en primer plano, habría una importante motivación “shamánica”. La fiesta sería el momento de encuentro de los *pi’xonaq* como en las antiguas fiestas

⁶ En la mayoría de las versiones chaqueñas es un hombre muy feo, que no consigue esposa humana.

⁷ Otro motivo recogido por Tomasini (Wilbert y Simonneau 1988:43) habla sobre Venus como estrella de la tarde (*Virse*). Está en relación de oposición con el motivo de Venus matutina: aquí se trata de una vieja viuda terrestre que como los hombres ya no quieren casarse con ella por temor a morir, decide irse al cielo.

⁸ Cuyo nombre criollo era Teresa Miranda.

⁹ Es la estrella ϵ Orionis

¹⁰ Ese es el nombre con el que en la Argentina se llama popularmente a las tres estrellas del cinturón de Orión.

prehispánicas. Incluso algunos sugieren que es organizada para ese fin. Así como se dan competencias y juegos en otros niveles, los *pi'xonaq* también compiten:

“Si...yyy, claro esa...ese es un encuentro de los *pi'xonaq*. Hacen esa fiesta para tener un encuentro...Y cada uno mostraba su poder...Sí,... dice que...se larga una jugada...estaban los...seis había, dice. Cada uno vino a mostrar su poder...Y cuando viene, larga el poder,... el que no está bien preparado, dice que lo sacude, lo hace temblar, o bien cae, es como que no puede sostener el poder. Y ahí mismo nomás, los otros lo curan.” (Alfredo)

Estos comentarios parecen hablarnos de las continuidades entre las prácticas prehispanicas, las de principio de este siglo y las actuales. Teniendo en cuenta esto, no debe olvidarse por otra parte que estas menciones suelen surgir de mocovíes evangélicos. De hecho, para los mocovíes evangélicos los “católicos” son frecuentemente asociados con las prácticas shamánicas¹¹. Tal vez se deba al hecho de que desde la perspectiva de los *mocovíes* evangélicos, el catolicismo permite en su interior la coexistencia de muchas prácticas shamánicas y en el fondo no se planteó (luego del momento misional inicial) una oposición radical entre shamanismo y catolicismo (tal como se lo vive en las comunidades *mocovíes*, debido, especialmente, a la bajo coresidencia con los sacerdotes). Pero también, el hecho de que los católicos, al igual que los antiguos, tengan “imágenes”, puedan beber alcohol, bailar y jugar al fútbol, los pone en un registro comparable.

En este sentido, la imagen de Santa Rosa, así como la de la Virgen de la laguna, son pensadas (tanto por mocovíes católicos como por mocovíes evangélicos) como parte de la categoría de objetos descriptos como *nqolaq*. Estos son un amplio conjunto de objetos portadores de poder a los que en castellano se les da el nombre genérico de “santitos”¹². Estos “santitos” pueden ser cruces, estatuillas de santos cristianos u otro tipo de objetos (cuernos, huesos, piedras, fragmentos meteóricos). Hemos recogido testimonios que afirman 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”. Se trata de objetos que encuentran en el campo aquellos que están destinados a ello por un poderoso. Esto es así aún cuando se trate de estatuillas o imágenes manufacturadas. El hecho de “encontrarlas” en el campo las desliga de un origen humano. No se las concibe como fabricadas por mano del hombre, sino que se trata de objetos mandados por los poderosos. En algunas ocasiones se hace referencia al poder presente en estos objetos con el término cristiano “bendito”.

“Donde van las tropas de indios, ahí cae, el Señor tira esos santos: San Ramón, San Roque, todos los crucifijos esos, *nqolaq*. La gente se va, se va, encuentra algo, lo alza, ya lo tiene, es el poder” (Marcos)

Un anciano, Pedro Balquinta, nos relataba, que cuando de todos los pueblos *mocovíes* de las inmediaciones (Santa Rosa, San Lorenzo, Pastoril y otros) acudían en Diciembre a la laguna de la virgen para celebrar su fiesta, “los de las tolderías [Santa Rosa], llevaban la Santa Rosa, querían igualar, querían apoderarse del poder. Pero no lo pueden hacer nada porque la

¹¹ Aunque en otro sentido sean el culto extático y la insistencia en el “espíritu” características de muchas de las iglesias evangélicas mocovíes las vías de persistencia de prácticas prehispanicas. Del mismo modo la estructura organizativa de las iglesias evangélicas las ha hecho particularmente aptas para dar cabida a prácticas de alianza y liderazgo característicamente mocovíes.

¹² El diccionario del Pastor Buckwalter traduce este término como “ídolo”. (Buckwalter 1995).

Virgen ya definitivamente se ubicó en Mesón”. Esta “competencia” de *nqolaq*, de poderosos, está reproduciendo al nivel de una lucha de poderosos no humanos la competencia entre diversas comunidades, y la fiesta es el lugar en el cual se actualiza esta disputa y se expresa públicamente a través del lenguaje de la acción ritual.

Esto nos lleva a discutir la importancia de esta fiesta en vinculación con las tensiones entre las comunidades de Santa Rosa y San Lorenzo, que como hemos mencionado están atravesadas por una compleja red de oposiciones. Una de las líneas más importantes de estas oposiciones es la vinculada a la pertenencia religiosa. Ella aparece en el contexto de la fiesta de Santa Rosa por el hecho de que para los *mocovíes* evangélicos la fiesta no es ya una fuente utilizable de poder, porque la prohibición evangélica del culto a los santos (e incluso las severas restricciones a la relación con los muertos) impide aprovechar el contacto con este *nqolaq*. Por otro lado, también les están vedados los beneficios de la organización de la fiesta como fuente de prestigio, no sólo por su vinculación a la imagen, sino porque implica establecer relaciones con los sacerdotes redentoristas (que se oponen a la red de alianzas con pastores evangélicos del país y del exterior que tienen los *mocovíes* evangélicos). Además, participar en la organización los vincularía a los bailes, campeonatos y la compra de bebidas alcohólicas. De este modo no pueden aprovechar este recurso y tienden a minimizarlo, pero simultáneamente están muy atentos a los beneficios que de esta imagen puedan derivarse, evaluando tácticamente las posibilidades.

En este sentido es muy importante la presencia en San Lorenzo de un centro evangélico de “entrenamiento para misioneros”. Se trata de un centro interdenominacional, que envía a vivir por períodos de tres o cuatro meses a dos o tres misioneros (en general jóvenes) como experiencia práctica de formación en el contexto de una preparación para acciones misioneras en los más diversos contextos, dentro y fuera del país. Ello introduce en las opiniones de los *mocovíes* evangélicos las disputas del campo católico y el evangélico a nivel nacional e internacional. Además, la presencia de los misioneros se transforma en una suerte de fiscalización de la vida de los *mocovíes* evangélicos y sus líderes. Para estos últimos, el asunto es crucialmente importante, debido a la relevancia de sus contactos con las iglesias evangélicas criollas para la obtención de los recursos que les permiten afianzar su liderazgo.

Los propios misioneros evangélicos tienen reacciones que oscilan entre la sospecha y la curiosidad ante la fiesta de Santa Rosa. Un punto crucial para los misioneros es el consumo del alcohol.

Por otra parte, la disputa que se hace patente en la fiesta de la santa, también está vinculada a un choque entre dos estilos divergentes de liderazgo. Los líderes de Santa Rosa responden en general a un patrón de construcción de liderazgo más vinculado al desarrollado durante la primera mitad del siglo XX, asociado a los vínculos entre los linajes de prestigio y los caciques de ellos surgidos y los patrones criollos. Debido a ello poseen fuertes vínculos clientelares con los principales punteros políticos criollos y con el municipio y sus empleados. Los líderes de San Lorenzo, son en general hombres más jóvenes, cuyas estrategias de construcción del liderazgo se basan en la estructura organizativa de las iglesias evangélicas, o en los vínculos establecidos con programas de desarrollo surgidos de ONGs y agencias estatales de nivel nacional.

Santa Rosa y el “Día del aborigen”:

Para poder evaluar correctamente el impacto de las festividades asociadas a la santa en el contexto de estas comunidades mocovíes, hay que tener la precaución de no estudiar solamente los festejos asociados a su día.

Un caso especialmente interesante lo representa la fiesta del Día del Aborigen, el 19 de Abril. Esta fiesta es en la actualidad uno de los momentos más importantes del calendario de eventos públicos en las comunidades mocovíes del Suroeste del Chaco. Ello es así por diversos factores. Por una parte, al ser un evento que no tiene connotaciones religiosas explícitas, permite la participación de mocovíes de todas las confesiones religiosas. Por otra parte, el gobierno provincial suele utilizar esta fiesta como momento de hacer visibles a los aborígenes y anunciar públicamente medidas y políticas respecto a los indígenas. Debido a ello el gobierno provincial suele organizar eventos regionales, para los que proporciona recursos (traslado, organización, alimentos) que hacen posible que líderes y grupos que viven distanciados se encuentren y se generen alianzas y disputas. Ello le da a estas fiestas un rol con muchos puntos de contacto con las antiguas fiestas mocovíes, y con las fiestas patronales católicas que fueron sus sustitutos desde la época jesuítica hasta la creciente importancia evangélica a partir de la década de 1970.

En el año 2007, la gobernación del Chaco (de extracción radical) organizó un encuentro a nivel provincial en la ciudad de Castelli para el día del aborigen (jueves 19 de abril). Al mismo concurrieron (gracias a fondos provinciales) personas de muchas comunidades aborígenes del Chaco, wichís, tobas y mocovíes. De Colonia Cacique Catán, participó un nutrido grupo de San Lorenzo, debido a que el evento fue interpretado como un evento “radical” debido a la extracción del gobernador, y por tanto participaron de él los líderes más vinculados con este partido. Este acto tuvo la intervención de diversos oradores, entre los que se contaba un pastor evangélico toba, y un representante del episcopado. Pero su carácter era en general bastante neutral en términos religiosos.

Además de este evento a nivel provincial, hubo (el sábado 21 de Abril) en Cacique Catán un evento local (como ocurre todos los años). En este caso es la intendencia la fuente tradicional de financiamiento. El evento consistió en realidad de dos eventos paralelos, uno en Santa Rosa y otro en San Lorenzo, lo cual muestra claramente las tensiones entre ambas comunidades. El municipio aportaba la carne y el pan, y el resto de la organización quedaba en manos locales.

La estructura de liderazgo más clara de Santa Rosa, y su mayor trayectoria histórica, les permitió a los líderes de esta comunidad (centralizados en torno a los miembros de la comisión de la cooperadora) realizar una celebración de mayor alcance. Esta incluyó un campeonato de fútbol (con equipos de muchas comunidades vecinas) y un baile. La imposibilidad de organizar cualquiera de estas actividades en San Lorenzo (por el conflicto entre las mismas y las prácticas evangélicas) vuelve muy complejo para los líderes de San Lorenzo transformar la fiesta de su comunidad en un evento que supere la escala local. Por otra parte, la mayor fragmentación de sus liderazgos implicó una gran cantidad de disputas sobre la organización que llevó a que cuando el municipio llevó la carne no hubiera nada organizado para prepararla.

Por otra parte, Santa Rosa tiene ante los criollos una suerte de monopolio de la representación simbólica de la indianidad (recordemos que está en la “entrada” de la colonia, y que posee el centro comunitario original de la colonia –que actúa como representación material del último gran cacique-). Por ello, y por contar además con una infraestructura superior (galpón de la cooperadora, salita de primeros auxilios, teléfono, etc.) se convirtió en el centro de operaciones de los punteros del municipio para organizar la logística de ambas fiestas.

El catolicismo predominante en Santa Rosa también aporta su contribución a la importancia de la fiesta allí realizada. El sacerdote redentorista encargado de la capilla de la comunidad y las catequistas suelen abrir la fiesta, con un pequeño acto religioso.

En esta oportunidad se llevó a cabo al aire libre, junto a la cancha de fútbol, en un altar improvisado, sobre el que estaba la imagen de la patrona de la comunidad: Santa Rosa.

La celebración se asemejó mucho a la del día de la santa, aunque fue algo más breve y no incluyó procesión. Durante la homilía el sacerdote se refirió a la “ecología” y la importancia de cuidar el monte, y realizó repetidas referencias a Santa Rosa como protectora de la comunidad. Uno de los miembros de la comisión directiva de la cooperadora hizo una oración en mocoví, bajo la atenta mirada del sacerdote, quien oscilaba entre la actitud de aquiescencia paternal (poniendo su mano sobre el hombro del orador) y la desconfianza ante el contenido de una oración que no entendía (lo cual luego expresó explícitamente).

Es interesante como este evento en principio sin connotaciones religiosas y que lleva adelante en parte las funciones políticas de las antiguas fiestas mocovíes, termina teniendo finalmente una cierta connotación religiosa ligada a la santa patrona. Además participaron de la celebración mocovíes de varias comunidades, que habían venido por el campeonato y el baile, muchos e ellos eran evangélicos, e incluso había no pocos jóvenes de San Lorenzo que se encontraban en Santa Rosa debido a la atracción del campeonato de fútbol (del que por ser evangélicos no participaron, aunque lo siguieron atentamente).

Conclusiones:

A lo largo de este trabajo hemos visto el rol central que las fiestas han tenido entre los mocovíes a la hora de construir los lazos sociales, la historia común y el liderazgo. También hemos visto como se constituyen en espacios de disputa entre diversos líderes. Todas estas características se han mantenido a lo largo del tiempo, cambiando en sus detalles, pero sosteniendo sus líneas centrales. Por otra parte, las fiestas, a partir del período jesuítico, han sido uno de los puntos centrales en los intentos europeos por cambiar la forma de vivir de los mocovíes. No sólo han vehiculizado el ingreso de nuevas creencias y prácticas religiosas (y la eliminación de otras), también han permitido reforzar la articulación entre los sistemas tradicionales de liderazgo y control social y las estructuras políticas y económicas de la sociedad envolvente. Este panorama se ha visto crecientemente complejizado por la emergencia de la puja católico-evangélica en el contexto chaqueño.

El caso de la fiesta de Santa Rosa resulta un ejemplo paradigmático de este complejo haz de circunstancias. Su presencia desde un período muy temprano de las relaciones con los criollos, la abundante documentación disponible para fines del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, y su persistencia actual en algunas comunidades del Chaco y Santa Fe, permiten utilizarla como un muy interesante punto de comparación entre comunidades mocovíes dispersas en el espacio y en el tiempo.

Nuestro trabajo procura realizar un aporte en este último sentido, agregando material que pueda ser puesto en diálogo con la evidencia histórica y etnográfica recogida por Silvia Citro en el contexto de las comunidades de Santa Fe. A lo largo del análisis realizado hemos podido constatar similitudes y diferencias. Creemos que el caso analizado aporta interesantes elementos respecto a la forma en que el conflicto entre católicos y evangélicos (y las redes de líderes y parentelas asociadas) influye en este tipo de arenas públicas de conformación de la identidad social.

Hemos también explorado extensamente los vínculos entre los poderosos sobrehumanos tradicionales y la forma en que los santos cristianos y sus imágenes son conceptualizados. En este sentido creemos que es central destacar el pragmatismo y la

concepción estratégica que dominan los vínculos mocovíes con las instancias de lo no-humano. De hecho la no participación de los mocovíes evangélicos de la fiesta de Santa Rosa, no implica en ningún sentido una negación de su existencia y potencia, sino que da cuenta de una evaluación de las ventajas y desventajas de la asociación con diversos poderosos y sus beneficios, y una toma de partido al respecto. La permanente atención prestada por los mocovíes evangélicos a esta fiesta sugiere que la elección realizada está muy lejos de ser necesariamente permanente.

Otro punto relevante que surge del material analizado, es la importancia de los vínculos establecidos por los mocovíes entre diversas santas y la Virgen, de modo tal que estudiar el rol de cualquiera de estas figura y sus fiestas implica necesariamente hacerlo en el contexto de un estudio simultáneo de las de las demás, debido a que son inseparables. Creemos que en este sentido podrán obtenerse muchos resultados interesantes de la comparación entre estudios del culto mariano y estas festividades de Santa Rosa.

Por último, los vínculos encontrado con la fiesta del día del aborigen, y las relaciones de esta última con las alianzas políticas a nivel regional y las relaciones con el estado provincial, nos confirman en la convicción de la enorme relevancia de los factores cosmovisionales y religiosos en el estudio de las prácticas políticas, especialmente en el caso de los grupos aborígenes chaqueños.

Bibliografía:

- Barth, F. 1987. *Cosmologies in the making*. Cambridge University Press
- Braunstein, J. 1991. "Yomaqa. La otra cara de la tragedia." En: *Hacia una carta étnica del Gran Chaco II*. Pp. 107-131
- Braunstein, J., S. A. Salceda, et al. 2002. "Historia de los chaqueños-Buscando en la "papelera de reciclaje" de la antropología sudamericana." En: *Acta Americana. Journal of the Swedish Americanist Society* **10**(1). Pp. 63-93
- Buckwalter, A. 1995. *Vocabulario Mocoví*. Elkhart, Indiana. Mennonite Board of Missions
- Citro, S. 2004. *Los cantos-danza circulares entre los toba y mocoví del Chaco Argentino creatividad y resistencia cultural en las performances indígenas*. 18th World Congress on Dance Research, Argos, Grecia, International Dance Council-UNESCO.
- Citro, S., M. González, et al. 2006. *La Fiesta del 30 de Agosto entre los mocovíes de Santa Fe*. Buenos Aires, Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Cordeu, E. y A. Siffredi. 1971. *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino*. Buenos Aires, Juárez Editor.
- Dobrizhoffer, M. 1967-69[1783]. *Historia de los abipones*. Resistencia, Universidad Nac. del Nordeste, Fac. Humanidades, Depto. de Historia.
- Eade, J. and M. Sallnow (1991). "Introduction". En: *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London and New York, Routledge. Pp. 1-29
- Giménez Benítez, S., A. López, et al. 2004. "Suerte, riqueza y poder. Fragmentos meteóricos y la presencia de lo celeste entre los mocovíes del Chaco". En: *Etno y Arqueo-Astronomía en las Américas. Memorias del Simposio ARQ-13: Etno y Arqueo-astronomía en las Américas, 51º Congreso Internacional de Americanistas*. J. B. M. Boccas, G. Pereira. Santiago de Chile.

- González, S. A. 2005. *Etnicidad y discriminación en la Provincia del Chaco. La comunidad mocoví de las Tolderías en el período 1980-2002*. Tesis de Licenciatura de Historia. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Formosa.
- Guevara, J. 1969[1764]. *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Bs. As. Plus Ultra
- INDEC. 2004-2005. "Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005 - Complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001" Recuperado en <http://www.indec.mecon.ar>, el 12/06/2008
- Lehmann-Nitsche, R. 1924-25. "La Astronomía de los Mocoví.". En: *Revista del Museo de La Plata*, 28, Tercera serie.Tomo IV. Mitología sudamericana VII. Pp. 66-79
- Lehmann-Nitsche, R. 1927. "La Astronomía de los Mocoví (segunda parte)." En: *Revista del Museo de La Plata* 30, Tercera serie.Tomo VI. Mitología sudamericana XII. Pp. 145-159
- López, A. 2007. *Astronomía, Identidad y Cambio en comunidades mocovíes del Chaco Argentino*. Tesis de maestría en Antropología. Facultad de Filosofía y Humanidades. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.
- Paucke, F. 1942-44[1749-1767]. *Hacia allá y para acá (una estada entre los indios mocovíes)*. Tucumán. Universidad de Tucumán
- Terán, B. 1998. "El cambio del año y el tiempo cíclico en la cosmovisión Mocoví". En: *Actas II Congreso Argentino de Americanistas*. 1997. Buenos Aires.
- Turner, V. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago. Aldine
- Wilbert, J. and K. Simmoneau, Eds. 1988. *Folk Literature of the Mocovi Indians*. Los Angeles. Latin American studies Los Angeles. University of California.