

ARGOS

REPOSITORIO INSTITUCIONAL DE LA SECRETARÍA
DE INVESTIGACIÓN Y POSTGRADO DE LA FHycS - UNaM


Universidad Nacional de Misiones



Universidad Nacional de Misiones. Facultad de Humanidades y Ciencias
Sociales. Secretaría de Investigación y Postgrado. Doctorado en
Antropología Social

Doctoranda: Myriam Fernanda Perret

La artesanía indígena chaqueña y el mercado: los casos Qom y Wichí de Fortín Lavalle y el Sauzalito

Misiones

Tesis de Doctorado presentada para obtener el título de
“Doctora en Antropología Social”

Directora: Schiavoni, Gabriela Otilia Margarita

Co-Directora: Cebolla Badie, María Victoria

Posadas, 2019



Esta obra está licenciado bajo Licencia CreativeCommons (CC) Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional. <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

UNIVERSIDAD NACIONAL DE MISIONES – PROGRAMA DE POSTGRADO EN
ANTROPOLOGÍA SOCIAL – DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

TESIS para otorgar el grado de DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

LA ARTESANÍA INDÍGENA CHAQUEÑA Y EL MERCADO: LOS CASOS QOM Y WICHÍ DE
FORTÍN LAVALLE Y EL SAUZALITO

Autora: Myriam Fernanda Perret

Directora: Gabriela Otilia Margarita Schiavoni

Co-Directora: María Victoria Cebolla Badie

Posada, Febrero de 2019

A mi familia

*Al colectivo Qoml Ashepi Onataxanaxaipi de Fortín Lavalle y a las mujeres artesanas que
rondan "la artesanía" en El Sauzalito*

A los trabajadores del proceso artesanal dispuestos a escuchar

Al monte chaqueño

Tabla de contenidos

1.	Agradecimientos	1
2.	Introducción.....	2
3.	Metodología.....	4
4.	La región del Gran Chaco	10
	El Gran Chaco y los pueblos indígenas que lo habitan	12
	Del monte al mercado	15
	Producción artesanal y pueblos indígenas	22
	La artesanía en la provincia de Chaco	23
5.	Recolectar	31
	Chaguar o <i>chitsaj</i>	31
		Dueños 37
	El Arco Iris o <i>Lawo</i>	42
	Colores y piedritas del monte	51
	“Cada vez queda más lejos”	61
	Domesticación del chaguar	65
	Palma o <i>lagaxadai</i>	74
		Dueños 80
	Colores, aves y astros	96
	Palma, <i>ntegaqaic</i> , batata.....	107
	Recolectar chaguar y palma	112
	Relacionalidad y conocimientos.....	112
	Encuentros y desencuentros	116
	Compasión y recolección.....	119
6.	Tejer	132
	Tejer con hojas de <i>chitsaj/oletsaj</i>	132
	“Eso no es de su cultura”	134
		Dibujos 141
	Aprender a tejer	150
	Transformaciones.....	161
	Tejer con hojas de palma	165
	Condiciones climáticas y trabajo	165
	Colores, dibujos y formas	167
	Tejer para aprender.....	172
	Las personas en las cosas	185
	Administrar la humedad.....	192

Armar, desarmar, probar	197
Tejer con chaguar y palma	201
Campo de fuerzas	201
Cuerpo tejido	205
Simbiogénesis y creación.....	208
7. Vender.....	216
Vender productos de chaguar	216
Del tejido a la artesanía	216
La organización estatal de la producción	226
La frialdad del precio	239
Vender productos de palma.....	243
Vender para sobrevivir	243
La organización estatal de la producción	252
El precio como herramienta para pensar.....	266
Vender productos de chaguar y palma	272
Encuadre de la teoría económica	272
La verdad mecánica	275
8. Conclusión.....	280
9. Bibliografía	286
10. Anexos.....	295
Anexo 1.....	295
Anexo 2.....	295

Índice de tablas

Tabla 1: diferencias entre chitsaj y oletsaj.....	37
Tabla 2: colores del monte.....	59
Tabla 3: paleta de formas	140
Tabla 4: colgantes	148
Tabla 5: carteras.....	149
Tabla 6: tejidos con técnica de enlazado	150
Tabla 7: cálculo del precio.....	270

Índice de imágenes

Imagen 1: localización de Fortín Lavalle y El Sauzalito	10
Imagen 2: salud y empleo	11
Imagen 3: educación y jubilación.....	12
Imagen 4: ubicación del Gran Chaco.....	14
Imagen 5: mujer qom tejiendo con telar; mujer wichí tejiendo bolso.....	18
Imagen 6: mujer tejiendo con chaguar; fotografía de Grete Stern en Colonia 20, Formosa, 18 de agosto de 1964	21
Imagen 7: mujer tejiendo; Formosa, Las Lomitas, 1984	25
Imagen 8: pintura de artista wichí Litanía Prado	31
Imagen 9: hojas después de pasar por etapa de pelado; descarte de capas externas de las hojas luego de etapa de pelado	36
Imagen 10: Palo pata o Nehutekw; Palo tinte o Tulukaujua.....	53
Imagen 11: chaguar plantado en vivienda de Eva (w. p.); doca en casa de Eva (w. p.).	67
Imagen 12: sacando hoja de palma	74
Imagen 13: artista wichí Reynaldo Prado representa una escena de recolección donde una recolectora se encuentra con una vaca	77
Imagen 14: salida de recolección.....	78
Imagen 15: miembros del grupo Pocnolec representando una escena de lucha por un sitio de abundancia.....	82
Imagen 16: 'Araxanaq late'e cuando pretende entregar poder.	89
Imagen 17: colores de la lana industrial; colores del plástico; colores con tela de descarte	97
Imagen 18: chí'ishe juntando algarroba	102
Imagen 19: Mañic Nqa'aic (Camino del Ñandú) o Vía Láctea	105
Imagen 20: pintura de artista Litanía Prado, perteneciente al pueblo Wichi.....	132
Imagen 21: dibujo patas de carancho o ahetsaj-jwes.....	142
Imagen 22: dibujo ojos de cocol o woqo-te-lhuy.....	143
Imagen 23: dibujo "cuello de suri" o wanlhoj-hu	143
Imagen 24: "Caparazón de tortuga" o chitahni-t'oj.....	144
Imagen 25: dibujo "ojos de calancata" o sat'as-tey.....	144
Imagen 26: dibujo semilla de chañar o letseni-lhu-y	146
Imagen 27: qatultas o "codos"	146
Imagen 28: condiciones climáticas y técnicas.....	166
Imagen 29: antiguo; pogoxosoxoi; l'te.....	170
Imagen 30: posa-platos.....	170

Imagen 31: cestito hecho con hojas de palma y técnica cosido con detalle en punto “hoja de algarrobo”; pulseras hechas con hojas de palma y una de ellas también con hilo industrial de color rojo (derecha).....	172
Imagen 32: pequeñas formas (para movil para cuna y bijouterie)	172
Imagen 33: Aso ‘alo nsoxoi o “La mujer caníbal”; Nsoxoi.....	183
Imagen 34: trabajos con técnica tejido o qaipaxatta; paneras de forma circular y canasto de forma ovalada.....	187
Imagen 35: centros de mesa con técnica cosido o qantetta.....	188
Imagen 36: panel de canasta hecho con técnica cuadrado o lapaqñi.	189
Imagen 37: animal de chaguar hecho por artesana del pueblo Wichí de Misión Nueva Pompeya apreciado por una niña en feria “Todos a la calle” (organizada por el DIC y el CECUAL en diciembre de 2017 en Resistencia); mariposa hecha con palma y hilo industrial expuesta en la muestra de las Mesas de Diseño Colaborativo.....	196
Imagen 38: arbolito de navidad a la izquierda; cartera; manufactura de “collar Moisés”	199
Imagen 39: Nolazco Rodríguez, Victorio López y Pablito Rodríguez; Fortín Lavalle, 1964; fotografía de Grete Stern.....	246

1. Agradecimientos

Agradezco profundamente a todas las personas que contribuyeron a esta investigación. Algunas de las personas de Fortín Lavalle que contribuyeron fueron: Analía, Ibel, Beto, Ariel, Marisa, Ana, Eugenia, Mabel, Carina, Nélide, Eusevia, Saul, Emilio, Elena, Cecilia, Víctor, Santos, Romilda, Elida, Carlos, David, Delia, Romilda, Tintina, Yanina, Victorica y Miguel. Algunas personas de El Sauzalito que contribuyeron fueron: Eloisa, Luisa, Julia, Norma, Carina, Josefa, Marcelina, Raul, Antonio, Maria, Felisa, Elda, Rosa, Valentina, Carmen, Mirta, Susana, Bernardina, Gladis, Leonidas y Celeste, Anita, Sara, Bernarda, Valentín, Ernesto, Yaike, Marta, Argelina y Horacio. Algunas de las personas de Resistencia y Corrientes a las que agradezco son: Melisa, Johana, Massi, Eugenia, Emilia, Paula, Constanza, Cintia, Carolina, Niki, Adriana, Hernán y Gabriela.

Gracias a mi directora y co-directora que me orientaron justo cuando lo necesitaba.

Gracias a mi familia que me aguanta, que me quiere, que me escucha.

Gracias a todas estas personas hoy veo distinto.

2. Introducción

En esta tesis analizamos el modo en que la producción artesanal de dos colectivos de artesanas pertenecientes a los pueblos *Qom* y *Wichi* de las localidades de Fortín Lavalle y El Sauzalito (provincia de Chaco) se articula con el mercado.

Concebimos a la artesanía como la manifestación de un conglomerado de fuerzas y perspectivas a las que se sigue en su recorrido por las etapas de recolectar, tejer y vender. Etapas que se establecieron con el fin de ordenar el viaje.

Cuando la caza, la pesca y la recolección eran las principales actividades que aseguraban la supervivencia de las poblaciones *Qom* y *Wichí*, se fabricaban utensilios productivos (bolsas para trasladar y almacenar alimentos, redes para pescar, recipientes para contener agua, miel, etc.). Asimismo, varios autores describen situaciones de intercambio en las que el tejido -bolsas enlazadas fabricadas con chaguar- se destinaba al comercio con personas de otros pueblos indígenas.

La destrucción que significó la colonización del Chaco para los pueblos indígenas tuvo su correlato en las actividades tendientes a lograr la supervivencia, las que se fueron volcando cada vez más al mercado. Esto tuvo sus repercusiones en el tejido, que pasó a hacerse cada vez más para el intercambio y menos para el uso.

El impulso al desarrollo del potencial mercantil de la artesanía que analizamos en esta tesis, pone de manifiesto la participación de diversos agentes, provenientes de instituciones estatales, ONG's y del sector privado, en el proceso artesanal. Participación que abarca todas las etapas del hacer artesanal y se manifiesta en la apariencia externa de los objetos tejidos para la venta.

La mercantilización pone en juego nuevos modos de vinculación, separando naturaleza de cultura y sujetos de objetos y redefiniendo los intercambios en términos de relaciones de poder asimétricas. Describimos y analizamos el proceso en los diferentes capítulos de esta tesis. En el capítulo "Recolectar", revisamos las discusiones en torno a la dicotomía naturaleza-cultura. En el capítulo "Tejer", tratamos las discusiones en torno a la dicotomía sujeto-objeto. En el capítulo "Vender", analizamos las asimetrías de poder de los intercambios mercantiles en los que participan las artesanas.

En el capítulo titulado "La región del Gran Chaco" brindamos información general sobre la región, las poblaciones y las actividades tendientes a lograr la supervivencia (incluidos los

tejidos realizados con chaguar y palma). Asimismo, en este capítulo describimos los procesos históricos que contribuyeron a configurar a la artesanía como mercancía.

En el capítulo titulado “Recolectar”, presentamos los materiales que se utilizan para trabajar, los seres no-humanos que componen el ámbito de recolección, los riesgos que se corren, los mensajes transmitidos por aves, las restricciones a la circulación por el territorio, los modos alternativos de hacerse de los materiales, entre otros. Analizamos la importancia de la atención, los sentimientos y los movimientos para captar las vivencias y revisamos las relaciones que se entablan entre humanos y humanos y no-humanos. Algunos de los autores a los que recurrimos son: Ingold, Cebolla Badie, Escobar, De la Cadena, Viveiros de Castro, Vander Velden, Tola, Descola, Povinelli, Schiavoni, Gregory, Godelier y Mauss.

En el capítulo “Tejer” describimos técnicas de tejido, materiales para teñir las fibras, uso de materiales que no provienen del monte, lugares y momentos de trabajo, entre otros. Analizamos el modo en que las artesanas tejen (tejer en sentido amplio, incluyendo el trabajo con la fibra de palma), las fuerzas que influyen en su accionar y el modo en que se transmiten los conocimientos. Indagamos en la manera en que el conocimiento se hace cuerpo con el tejido y en el modo en que fuerzas humanas y no-humanas, incluida la inercia de los materiales y los efectos de las condiciones climáticas, influyen en el trabajo con fibras vegetales. Pensamos a través de autores como: Ingold, Lagrau, Belaunde, Santos Granero, Braidotti, Haraway, García Canclini, Carneiro da Cunha y Escobar.

En el capítulo “Vender” revisamos los procesos históricos que llevaron a la configuración de la artesanía como mercancía, atendiendo a su efecto en El Sauzalito y Fortín Lavalle, y a intercambios mercantiles en los que las artesanas tienen bajo poder de negociación. Presentamos las operaciones que se ponen en juego desde el Estado para organizar la producción de las artesanías, atendiendo a la influencia de la teoría económica. Ponemos foco en el modo en que las tecnologías de cálculo influyen en la tasa de cambio a la que pueden acceder las artesanas. Seguimos a autores como: Appadurai, Thomson, Benedetti, Carengo, Rotman, Callon, Kopytoff y Povinelli.

En todos los capítulos, para cuestiones específicas de los pueblos *Qom* y *Wichí*, trabajamos con autores como: Arenas, Montani, Barúa, Dasso, Franceschi, Palmer, Von Koschitzky, Van Dam, Suarez, Martinez, Gomez, Matarrese, Tola, Gordillo, Métraux, Messineo, Porini, Citro, Nordenskiöld, Alvarsson y Doyle.

3. Metodología

Esta tesis creció alimentada por la investigación realizada para la Maestría en Antropología Social en el marco del Programa de Postgrado en Antropología Social de la Universidad Nacional de Misiones.

Trabajamos con el método etnográfico de investigación. Obtuvimos información a partir de las siguientes técnicas: observación participante, entrevista etnográfica y documentos informales y oficiales. Alternamos períodos de recolección de información con otros de sistematización, reflexión, producción de monografías y modificación de roles a lo largo de la investigación. Registramos la información, principalmente, por escrito, aunque en ciertas ocasiones recurrimos a la grabación, la fotografía y el video. La recolección de la información, en alternancia con períodos de sistematización y reflexión sobre el material recolectado, transcurrió entre agosto de 2012 y agosto de 2018.

El acceso al campo se vio facilitado a partir del rol que ocupaba, desde febrero de 2012, en un programa de desarrollo rural que en ese tiempo estaba empezando a trabajar con artesanas indígenas de la provincia (formaba parte de la Unidad Provincial de Ejecución del Programa de Desarrollo de Áreas Rurales -PRODEAR- dependiente del Ministerio de Producción de la Provincia del Chaco). Simultáneamente inicié la Maestría en Antropología Social en Posadas lo cual me permitía tomar distancia para pensar lo que experimentaba en dicho programa. Con el tiempo entendí que para comprender el proceso artesanal y su vinculación con el mercado debía circular y relacionarme con los distintos actores que iba identificando como partícipes del mismo (artesanas, agentes de fomento artesanal¹, comerciantes, consumidores). Si bien, por un lado, el hecho de estar participando del programa me permitió acceder a información y contactarme con personas que facilitaron mi entendimiento del asunto, por otro lado, mis movimientos y tiempo en las localidades con las artesanas se veían limitados. Decidí concentrarme en dos colectivos de artesanas, uno integrado por mujeres pertenecientes al pueblo *Qom* (Fortín Lavalle) y otro integrado por mujeres pertenecientes al pueblo *Wichí* (El Sauzalito); principalmente por dos motivos: habíamos construido una buena relación, tanto con los agentes estatales o técnicos que se encontraban trabajando en dichas localidades como con las artesanas y me interesaba seguir trabajos que involucraran distintos materiales y a personas de distintos pueblos indígenas.

¹ Tomamos esta denominación de Benedetti (2014).

Cuando conseguí otra fuente de financiamiento para continuar la investigación me alejé del rol como agente de fomento artesanal y obtuve mayor libertad para recolectar información en las localidades de Fortín Lavalle, El Sauzalito, Quitilipi y Resistencia. En Resistencia y Quitilipi, entre otras actividades, participé de encuentros entre artesanas y diseñadoras (por ejemplo, participé de “mesas de diseño colaborativo” y asistí a la muestra pública donde se expusieron los trabajos desarrollados en dichas mesas), entre artesanas y agentes de fomento artesanal (por ejemplo, participé en las tres mesas de trabajo tituladas “Saberes ancestrales, prácticas vigentes ¿De qué hablamos cuando hablamos de autenticidad en la artesanía indígena?” organizadas por el Departamento de Patrimonio Inmaterial), participé en ferias en que se comercializaban las artesanías de los colectivos de interés para esta tesis (por ejemplo, ferias organizadas por las instituciones gubernamentales que comercializan las artesanías de Fortín Lavalle, ferias realizadas en el marco de la Bienal de la Esculturas y la “Feria de Artesanía Aborigen” realizada en Quitilipi) y entrevisté a agentes de fomento artesanal (agentes estatales, diseñadoras, técnicos de ONG’s y vendedores de artesanía). En Fortín Lavalle y El Sauzalito, entre otros, participé de salidas de recolección, de reuniones entre artesanas y técnicos, observé artesanas trabajando junto con sus familias y realicé entrevistas.

Respecto de las salidas de recolección, ayudé a buscar chaguar, palma, piedritas que se usan para hacer el hilo de chaguar, algarroba y leña. En estos momentos siempre era la única no-indígena del grupo de mujeres recolectoras. Algunas veces íbamos caminando, otras en moto y una vez en la camioneta del programa de desarrollo rural donde trabajaba. Cuando íbamos caminando, acarreamos los materiales recolectados en bolsas (*sichet* de lana industrial, bolsas de tela, carretilla, bolsas de rafia de polipropileno) o envueltos en ropa y sujetos con cuerdas.

En relación con las reuniones entre artesanas y técnicos, se hacían en salones comunitarios, a veces bajo algún árbol. En las reuniones realizadas en El Sauzalito se hablaba en español, en cambio, en Fortín Lavalle, cuando no había otros no-indígenas presentes, se hablaba en *qom l’aqtaqa* (en esos casos alguien me ayudaba a comprender de qué se estaba hablando). En estos ámbitos de reunión observaba el modo en que se recibían clientes y agentes de fomento artesanal, la forma de exponer los productos, el modo en que se preparaban los paquetes para enviar a los puntos de venta entre otros.

En cuanto a los momentos en que observaba a las mujeres tejer, en general esto ocurría en los espacios domésticos, aunque a veces ellas llevaban sus trabajos a reuniones, encuentros o

ferias. Algunas veces tomábamos mate y conversábamos mientras la tejedora hacía su trabajo. Unas cuantas veces ayudé a hacer hilo, a pasar hojas y a armar ovillos. Otras veces trataba de copiar los movimientos de la tejedora con el material que me facilitaban, de reojo me seguía la tejedora a quién imitaba, ante la pregunta “¿está bien?” con frecuencia recibía un “no” sonriente. A continuación, la tejedora tomaba los materiales de mis manos y continuaba ella, yo miraba atentamente, después me devolvía el trabajo para que siga intentando.

La participación en salidas de recolección y la observación del tejido me permitían notar cosas que no hubiera captado con entrevistas, porque ni siquiera aparecían en la forma de preguntas (por ejemplo, la influencia de las condiciones climáticas en los colores con los que se tiñen los bolsos de chaguar). Captadas esas cosas, se volvían cuestiones sobre las que indagaba con las entrevistas, que en general se llevaban a cabo en el hogar de las artesanas y las técnicas. Si bien tenía un punteado de los temas sobre los que me interesaba indagar, estaba atenta a lo que le interesara a la entrevistada y me adaptaba. Lo que captaba en las entrevistas también alimentaba nuevas entrevistas. Decidí entrevistar a pobladores no-indígenas porque eran muchas veces mencionados por mis interlocutoras y me interesaba conocer su punto de vista. En general era yo la que solicitaba las entrevistas, aunque algunas personas tomaban la iniciativa y me invitaban a sus casas para conversar.

En las idas y vueltas me enteraba de cosas que llevaba conmigo y traía a colación cada vez que podía. Los viajes entre lugares, entre indígenas y no-indígenas y entre artesanas y agentes de fomento artesanal constituían, por un lado, momentos en que tomaba cierta distancia para pensar lo que vivía en cada lugar y, por otro lado, fuentes de cansancio y tensión.

El cansancio era más que nada físico, producto de los viajes. Con frecuencia volvía a casa con picaduras de insectos o enferma (gripe). Otras veces, ya sea por las condiciones climáticas o por cortes de ruta, debía hacer amplios rodeos para hacer los viajes (Resistencia-Fortín Lavalle o El Sauzalito): una de las veces, desde El Sauzalito, contraté al hijo de una artesana para que me lleve en moto hasta Laguna Yema (Formosa) para lo cual cruzamos el río Teuco en chalana; otra vez viajé con un viajante a quién se le rompió la camioneta en pleno camino y un viaje de 5 horas tomó casi 9; otra vez el colectivo con el que viajaba con frecuencia de Juan José Castelli a El Sauzalito casi volcó a causa de la lluvia; otra vez la camioneta en la que viajaba desde Resistencia hacia Fortín Lavalle salió despedida (a causa de las lluvias torrenciales) hacia la banquina y casi volcó. Aunque un poco difíciles, estos imprevistos me permitían notar el modo

en que, por un lado, estos lugares están articulados al Estado y a la sociedad nacional y, por otro, están profundamente desconectados.

Tensión sentía, principalmente, en las idas y vueltas entre técnicos y artesanas, indígenas y no-indígenas en El Sauzalito. Respecto de las idas y vueltas entre técnicos y artesanas, como el vínculo lo empezamos a construir cuando me desempeñaba como agente estatal, las expectativas sobre mí tenían que ver con el trabajo que hacía antes de enfocarme en la investigación. En ese tiempo habíamos construido una relación muy agradable con las técnicas, éramos compañeras de trabajo. Sin embargo, esto restringía mi entendimiento del proceso artesanal al punto de vista de aquellas personas por lo cual comencé a vincularme más con las artesanas. Fue así que, mientras el trato con las artesanas pasó del trato distante al trato más cálido, el trato con las técnicas pasó del trato afectuoso al trato distante. En relación con el ir y venir entre indígenas y no-indígenas, en muchas ocasiones, en particular de parte de personas no-indígenas, escuchaba comentarios que me parecían sumamente agresivos y que eran expresados con complicidad, como asumiendo un entendimiento compartido. Estas situaciones eran bastante incómodas. Por otro lado, en algunas ocasiones escuchaba a alguna persona indígena referirse a mí con los términos *doqshi* o *süwële* (en *qom l'aqtaqa* y *wichí* respectivamente, traducidos al español como no-indígena) y, de hecho, en ocasiones, asustar a los niños con mi presencia. Momentos también incómodos.

Sin embargo, muchos más que momentos desagradables fueron los agradables que pasé con artesanas y agentes de fomento artesanal. La amabilidad del trato, generosidad de sus relatos y el afecto de sus miradas y abrazos me impulsaban a seguir adelante. El ser mujer me ayudó para vincularme con artesanas y agentes de fomento artesanal (en su mayoría mujeres) y la edad me acercó, principalmente, a mujeres en mi rango de edad.

Consulté documentos oficiales, en general, informes elaborados por organismos estatales y ONGs, que guardaban alguna relación con el proceso artesanal. También consulté con frecuencia documentos informales, como ser, folletos, catálogos, etiquetas, cuentas de Facebook, páginas Web y notas periodísticas.

De a poco, junto con la revisión bibliográfica, fui focalizando la investigación. Focalización que llevó a la identificación de categorías de análisis y a su agrupación en torno a tres etapas del proceso artesanal (recolectar, tejer y vender).

Respecto de los agentes de fomento artesanal, llamamos de este modo a quienes, ya sea desde el sector privado, público o tercer sector, influyen de un modo u otro en el proceso artesanal.

Su participación, como la del resto de las personas que contribuyeron a esta tesis, se indicará con el nombre ficticio (para preservar la identidad de los informantes) y, entre paréntesis, la pertenencia institucional (siglas de la institución) o la inicial de la función destacada que cumplen en la vinculación con el proceso artesanal (t. para el personal técnico que hace el acompañamiento periódico a los colectivos de artesanas y que por esto cobra un sueldo de una institución estatal o no gubernamental y d. para las personas que se llaman a sí mismas “diseñadoras”). En casos en que resulte relevante para el análisis, al nombre del agente de fomento, le acompañará, entre paréntesis, la aclaración respecto de su pertenencia o no a pueblos indígenas (esto se aclara más abajo). Las siglas que usaremos para las instituciones, descritas en la introducción de esta tesis, son las siguientes:

- EO: Espacio Originario
- PRODEAR: Programa de Desarrollo de Áreas Rurales
- PRODERI: Programa para el Desarrollo Rural Incluyente
- CECUAL: Centro Cultural Alternativo
- ACERCA: Agencia de Cooperación para el Desarrollo
- DCI: Departamento de Cultura Inmaterial
- DIC: Departamento de Industrias Culturales
- FGCH: Fundación Gran Chaco
- SNV: Samsung Nanum Village
- IT: Instituto de Turismo
- M: Matriarca
- I: Identidad
- JUM: Junta Unida de Misiones
- CDI: Centro de Documentación Indígena
- CCLM: Centro Cultural Leopoldo Marechal

En cuanto a las otras personas que contribuyeron a esta tesis, también usamos nombres ficticios y los acompañamos de las iniciales de los pueblos a los que pertenecen (q. para pueblo *Qom* y w. para pueblo *Wichí*) o las siglas n-i para no-indígena. En caso de personas pertenecientes a los pueblos *Qom* y *Wichí* que no vivan ni en Fortín Lavalle ni en el Sauzalito, se indica el lugar en el que viven con la inicial que corresponda (r. para Resistencia, p. para Misión Nueva Pompeya, m. para Miraflores y e. para El Espinillo).

Para escribir las palabras en *qom l'aqtaqa*, haremos uso del alfabeto de Alberto Buckwalter y Lois Litwiller de Buckwalter (2013) a menos que se trate de palabras escritas de otro modo en la fuente original, la cual será respetada. Para escribir las palabras en *wichí* usaremos el vocabulario de Montani (2007) a menos que se trate de palabras escritas de otro modo en la fuente original, la cual será respetada.

4. La región del Gran Chaco

Fortín Lavalle o *Piyo'Lauac* y El Sauzalito o *Sip'ohi* se encuentran ubicados en el departamento General Güemes en el noreste de la Provincia del Chaco (Imagen 1). Fortín Lavalle se encuentra a 263 km de Resistencia y depende administrativamente del municipio de Villa Río Bermejito, de cuyo centro urbano dista 10 km. Se encuentra ubicado sobre la ruta provincial N° 3 (cuya pavimentación fue concluida a fines del año 2013), cerca de la confluencia de los ríos Teuco y Bermejito, y es atravesada por el río Guaycurú. Cuenta con una población de 687 personas (INDEC, Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas, 2010). La población indígena que lo habita pertenece al pueblo *Qom* (Centro de Documentación e Información, 2010).

El municipio de El Sauzalito fue fundado en 1979. Está ubicada sobre la margen derecha del río Teuco, y abarca varias aglomeraciones cercanas, como El Sauzal, *Wichí* el Pintado, Tartagal, Fortín Belgrano y Tres Pozos. 550 km lo separan de Resistencia (aproximadamente 300 km se encuentran asfaltados). Cuenta con una población de 3374 personas (Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas, INDEC, 2010). La población indígena que lo habita pertenece al pueblo *Wichí* (Centro de Documentación e Información, 2010).

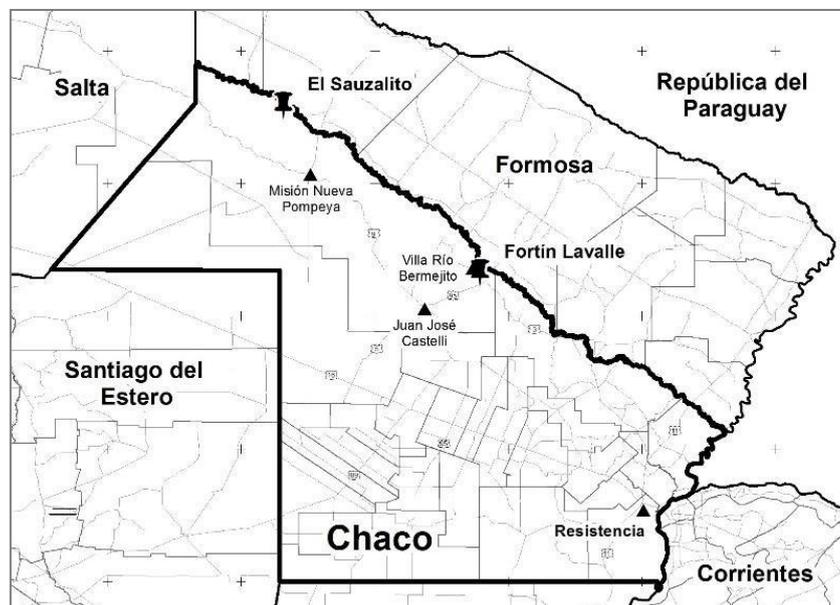


Imagen 1: localización de Fortín Lavalle y El Sauzalito (Elaborado por: Carolina Perret)

De acuerdo al Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas (INDEC, 2010), 50% y 37% de los hogares de Fortín Lavalle y El Sauzalito, respectivamente, tienen algún tipo de NBI

(Necesidades Básicas Insatisfechas)², lo cual está muy por encima de la media provincial (18%).

El 3,9% de la población de la provincia del Chaco se reconoce indígena (41.304 personas), de los cuales, el 74,5% se auto-reconoció perteneciente al pueblo *Qom*, el 11,2% al *Wichí* y el 9,4% al *Moqoit* (INDEC, 2015).

Los valores, de acuerdo al Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas, INDEC (2010), de tasa de empleo³, cobertura de obra social, prepaga o plan estatal, analfabetismo y jubilación en la población indígena de la provincia de Chaco resultan preocupantes.

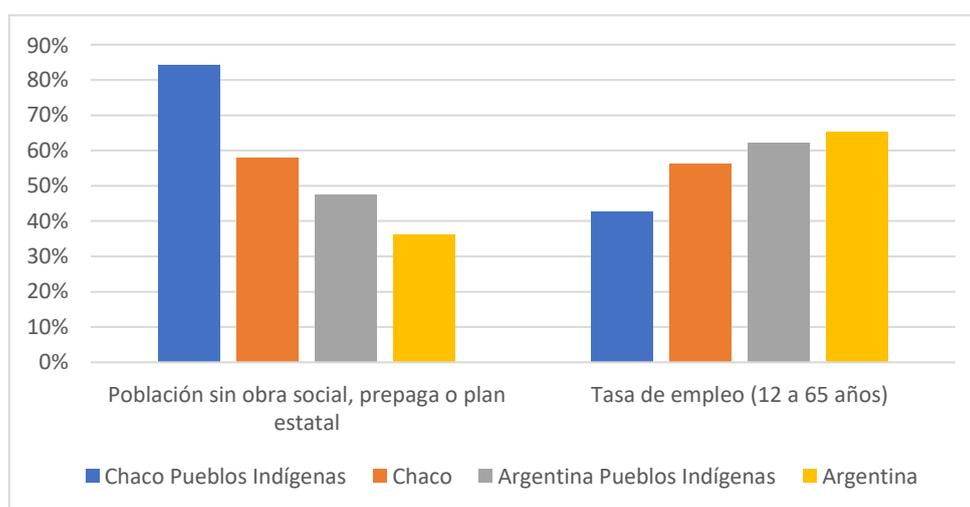


Imagen 2: salud y empleo (Fuente: INDEC, Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas, 2010)

² De acuerdo al INDEC, los Hogares con Necesidades Básicas Insatisfechas son aquellos que presentan al menos una de las siguientes condiciones de privación: NBI 1 (vivienda) es el tipo de vivienda que habitan los hogares que moran en habitaciones de inquilinato, hotel o pensión, viviendas no destinadas a fines habitacionales, viviendas precarias y otro tipo de vivienda. Se excluye a las viviendas tipo casa, departamento y rancho; NBI 2. (condiciones sanitarias) incluye a los hogares que no poseen retrete; NBI 3. (hacinamiento) es la relación entre la cantidad total de miembros del hogar y la cantidad de habitaciones de uso exclusivo del hogar. Operacionalmente se considera que existe hacinamiento crítico cuando en el hogar hay más de tres personas por cuarto; NBI 4. (asistencia escolar) hogares que tienen al menos un niño en edad escolar (6 a 12 años) que no asiste a la escuela y NBI 5. (capacidad de subsistencia) incluye a los hogares que tienen cuatro o más personas por miembro ocupado y que tienen un jefe que no ha completado el tercer grado de escolaridad primaria.

³ Población de 16 años y más que no está trabajando y busca trabajo sobre la población económicamente activa de 16 años y más.

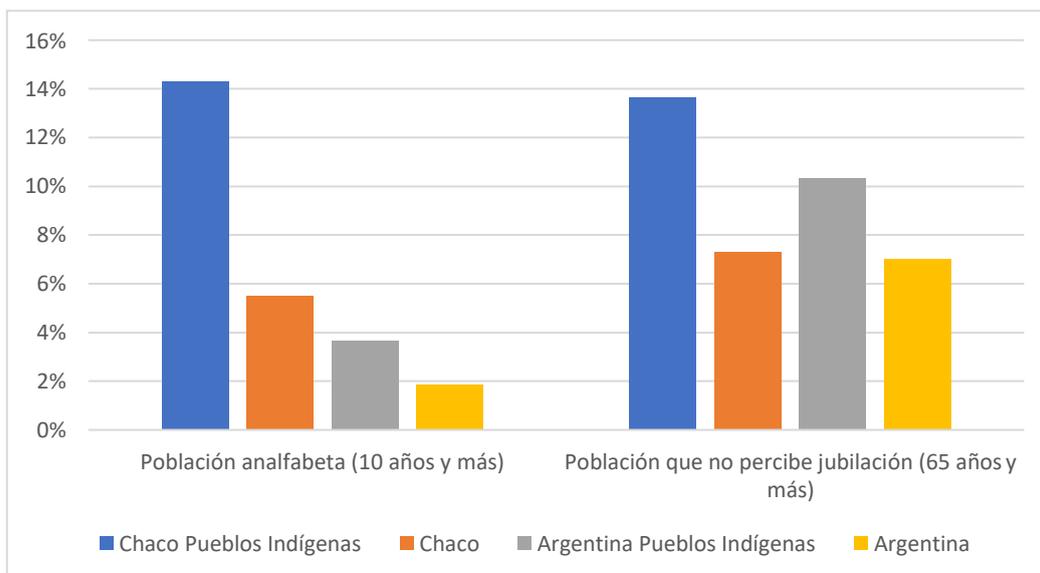


Imagen 3: educación y jubilación (Fuente: INDEC, Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas, 2010)

La tasa de empleo de los pueblos indígenas del Chaco (43%) está por debajo de la tasa de empleo provincial (56%) que a su vez está por debajo de la tasa de empleo de los pueblos indígenas de Argentina (62%) que a su vez está por debajo de la tasa de empleo nacional (65%). La población sin obra social de los pueblos indígenas de Chaco (84%) está muy por encima de la media a nivel provincial (58%) y nacional (Imagen 2). Chaco es la provincia argentina en la que peor se encuentra la población indígena en cuanto a cobertura de obra social.

La población analfabeta entre los pueblos indígenas de Chaco casi triplica la proporción provincial, cuadruplica la media nacional indígena y multiplica por 7 la nacional total. Chaco es la segunda provincia con mayor proporción de población indígena analfabeta del país (precedida por Misiones con un 15%). La población en edad de jubilarse no cubierta es del 14%, por encima de los demás parámetros de referencia. La población indígena de seis provincias (Tierra del Fuego, Misiones, Santa Cruz, Formosa, Neuquén, La Rioja) se encuentran en peor situación que Chaco en este indicador (Imagen 3).

En suma, el panorama socioeconómico de los pueblos indígenas del Chaco es de profunda vulnerabilidad, muy por encima de los promedios regionales (ya de por sí altos). Esta vulnerabilidad tiene que ver con los procesos de colonización de la región que pasaremos a analizar.

El Gran Chaco y los pueblos indígenas que lo habitan

La región del Gran Chaco es una gran llanura semi-árida que abarca parte de Argentina, Bolivia, Paraguay y Brasil y se encuentra delimitada hacia el este por los ríos Paraná y Paraguay, hacia el oeste por la pre-cordillera de los Andes, hacia el norte por los llanos de

Chiquitos y la meseta del Mato Grosso y hacia el sur por el río Salado (Altamirano, 1987 y Tola, 2013) (Imagen 4). Arenas (2003, p. 25) indica que la región se identifica como “Provincia Biogeográfica Chaqueña” al albergar elementos florísticos y faunísticos comunes.

De acuerdo al Atlas del Gran Chaco Americano (Naumann, 2006), la región ocupa aproximadamente 1.141.000 Km², siendo la segunda región boscosa más extensa de América del Sur después del Amazonas; abarca tres departamentos en Bolivia (13% de la región), trece provincias en Argentina (59% de la región), tres departamentos en Paraguay (23% de la región) y un estado en Brasil (5% de la región). En Argentina esta región abarca 675.000 km², comprendiendo la totalidad de las provincias del Chaco, Formosa y Santiago del Estero y parcialmente a las provincias de Salta, Jujuy, Tucumán, La Rioja, Catamarca, San Juan, San Luis, Córdoba, Santa Fe y Corrientes (Naumann, 2006).

Nauman (2006, p. 44) señala que a partir de, por un lado, la rica biodiversidad⁴ y por otro, la fragilidad de “los recursos naturales” de la región⁵, distintas organizaciones (*The Nature Conservancy*, Fundación Vida Silvestre Argentina, Fundación para el Desarrollo Sustentable del Chaco y *Wildlife Conservation Society*) realizaron una “Evaluación Ecorregional”, a partir de la cual se identificaron “áreas prioritarias a ser conservadas”. En la provincia de Chaco, dos de las tres áreas prioritarias identificadas abarcan zonas en las que se localizan Fortín Lavalle y El Sauzalito.

⁴⁴ De acuerdo a Nauman (2006), la región cuenta con: alrededor de 150 especies de mamíferos (por ejemplo: carpinchos, corzuelas, armadillo, tatú, jaguar o tigre, oso hormiguero y tapir), 12 de las cuales son endémicas; alrededor de 500 especies de aves (por ejemplo: loro, ñandú, charata, pato y paloma) 7 de las cuales son endémicas; 120 especies de reptiles (por ejemplo: yacaré negro, yacaré overo, cascabel, coral y la gran boa curiyú que llega a medir hasta cuatro metros de longitud), 17 de las cuales son endémicas; alrededor de 100 especies de anfibios, 8 de las cuales son endémicas y más de 3400 especies de plantas, de las cuales aproximadamente 400 son endémicas.
⁵ Deforestación, expansión de las zonas urbanas, avance de la frontera agrícola-ganadera, desmontes, incendios, contaminación por agroquímicos se encuentran entre los factores que atentan contra la diversidad de la región (Nauman, 2006).

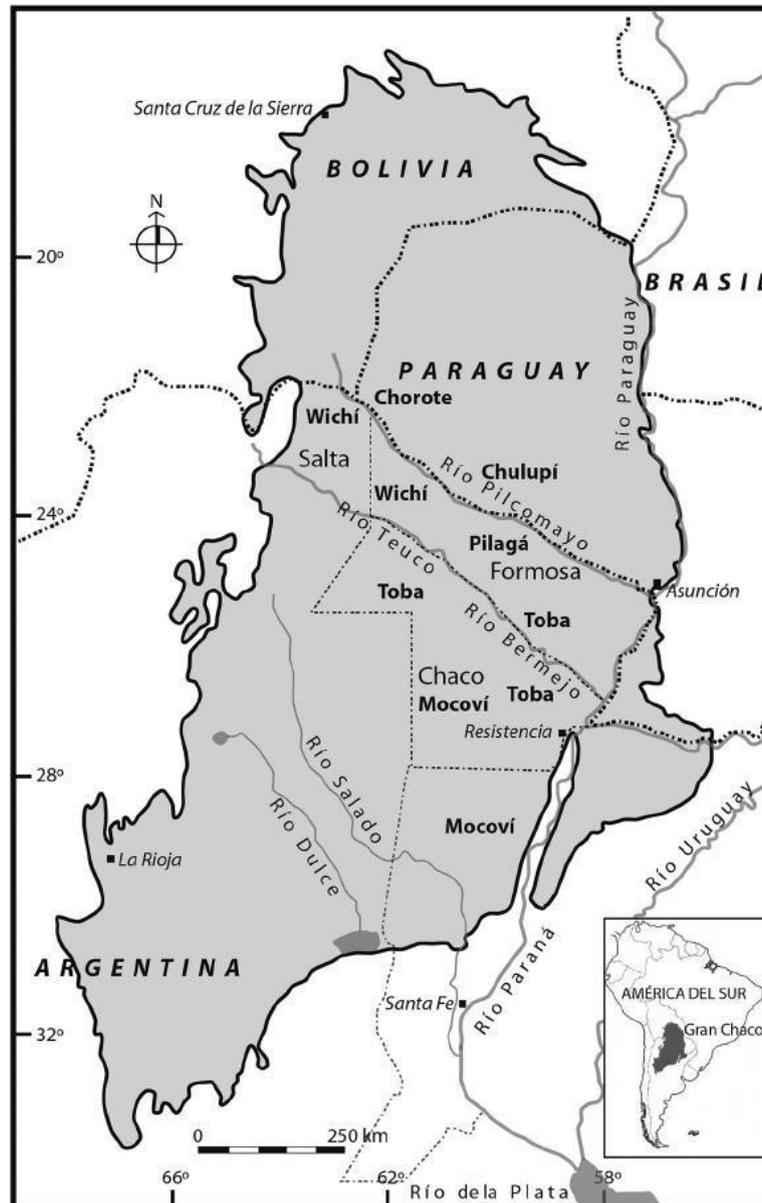


Imagen 4: ubicación del Gran Chaco (Fuente: Tola en Tola, Medrano y Cardin (2013))

Los diecinueve grupos étnicos que viven en el Gran Chaco, indica Tola (2013), hablan diecinueve lenguas agrupadas en seis familias lingüísticas: *Guaycurú* (*toba/qom*, *pilagá*, *toa-pilagá*, *mocoví/moqoit* y *caduveo*); *Mataco-mataguaya* (*mataco/wichí*, *chulupí/nivaklé*, *chorote* y *maká*); *Tupi-guaraní* (*chiriguano/avá*, *tapieté*, *chané*, *isoseño/guaraní*, *guaraní occidental*); *Enlhet-enelhet* (*enxet/lengua*, *enlhet*, *angaité*, *sanapaná*, *guaná* y *toba-maskoy/enelhet*) y *Lule-vilela* (*vilela/chunupí*).

Messineo (2014) indica que *qom*, que quiere decir “gente”, es la manera en que se autodenominan los llamados *tobas*. Siguiendo a Lafone Quevedo, la autora señala que el término *toba* es de origen guaraní y significa “frentón”, lo cual hacía referencia a la costumbre que tenían aquellos de rasurarse el cabello de la frente. Tola (2013) afirma que, aunque los

qom singularizan con diversos términos a grupos indígenas vecinos o de otras regiones, el término *qom* es también usado para designar a los indígenas en general. De modo similar, Arenas (2003, p. 50) apunta que “la noción *Qom* involucra la idea de ‘persona’, ‘gente’, ‘humano’, o el significado derivado ‘los indígenas’, [y se] se extiende a otros grupos culturales y lingüísticos distintos al suyo, denotando una tendencia a la inclusión de extraños”. Por su parte, Sánchez (2010) distingue diez “subgrupos tobas”: *No’olgaxanaq*, *Huagüüilot*, *Dapicoshec*, *Yolopi*, *Qolpi*, *Eraxaicpi*, *Teguesanpi*, *Pioxotpi*, *Tachsec*, *La’añaxashec*. Similarmente, Métraux (1996) habla de dos grupos *Toba* a los que llama: *Takshik* y *Aguilot*. Los *Tobas* del Sur conocían como *Takshik* a los grupos Toba de Formosa, mientras los *Aguilot* “eran una tribu Guaicurú quizás una subtribu de los Toba, que habitaban en ambas riberas del curso medio del río Bermejo” (p. 51).

Censabella en Albó et. al (2009) explica que los *wichí* forman parte de la familia lingüística Mataco-Mataguayo. *wichí*, apunta dicha autora, quiere decir “gente” y reemplazó al término *mataco*, de carácter peyorativo que significa “animal de poca monta”, con el que se los conocía antes (p. 165). Dicha autora distingue las variedades dialectales *noctén* (habitantes de las ciudades bolivianas Yacuiba, Villa Montes y Crevaix), *vejoz* (habitan entre las zonas de Tartagal y río Bermejo en Argentina) y *guisnay* (habitantes de la ribera derecha del Pilcomayo cerca de la frontera argentino-boliviana), aunque afirma que en la actualidad se considera de mayor funcionalidad “considerar la lengua *wichí* como una gran continuidad dialectal” (p. 166).

Del monte al mercado⁶

El Gran Chaco, señala Tola (2013), se fue constituyendo como área de estudio de la naciente antropología sociocultural argentina entre la última década del siglo XIX y principios del siglo XX, a través de investigaciones de Lafone Quevedo y Lehmann-Nitsche. A principios del siglo XX, científicos europeos como Nordenskiöld y Métraux realizaron expediciones antropológicas a la región. Hacia los años 60, Cordeu, Cordeu y Siffredi y Hermitte y equipo analizaron los cambios en la organización social y en la identidad de los grupos indígenas con su incorporación a la sociedad nacional. También en los años 60, Bórmida se concentró en la mitología de los pueblos indígenas. A principios de los años 80 Braunstein se centró, entre

⁶ En este apartado respetaremos el modo en que los autores llaman a los distintos grupos indígenas. Los etnónimos fueron cambiando con el tiempo, como indica Tola (2013, p. 14) siguiendo a Richard (2011), “si en las primeras etnografías de la región los antropólogos se referían a un Chaco poblado por grupos *chulupi*, *moro*, *mataco*, *chamacoco* y *toba*, en la actualidad predomina referirse a ellos como *nivaklé*, *ayoreo*, *wichí*, *ishir* y *qom* respectivamente”.

otros, en la historia de los grupos indígenas y sus relaciones interétnicas y Wright abordó las nociones de cuerpo, persona y humanidad. A finales de los 80, antropólogos e historiadores como Trincheró, Iñigo Carrera, Pizzini y Gordillo “abordaron los procesos históricos que convirtieron a los grupos chaqueños en grupos subalternos, dominados por la sociedad nacional, proletarios marginados y mano de obra barata” (Tola, 2013, p. 19).

Resulta de particular interés para esta tesis el aporte de algunos de dichos autores en cuanto a las relaciones entre humanos y no-humanos que se ponen de manifiesto en las prácticas de caza, pesca, recolección; las relaciones de intercambio previas y posteriores al siglo XVI y los modos de interacción entre pueblos indígenas y el Estado Nacional.

Martínez Sarasola (2011) señala que *Guaikurúes* y *Mataco-Mataguayos* vivían principalmente de la caza, pesca y recolección⁷. Respecto de los *Guaikurúes*, dicho autor precisa que la llanura chaqueña constituía una “paraíso para los cazadores” (en la llanura se encontraban pecaríes, venados, tapires y ñandúes) y un lugar donde abundaban las frutas para recolectar (entre los frutos recolectados se encontraban los del algarrobo, chañar, mistol, molle). En particular, los recursos obtenidos mediante caza, pesca y recolección por parte de los *qom* del oeste de Formosa, explican Trincheró et. al (1992), eran apropiados de manera colectiva y compartidos a través de una reciprocidad generalizada entre la totalidad de los miembros de la banda.

El desplazamiento por el territorio se hacía de acuerdo al ritmo ecológico y siguiendo una organización sociopolítica donde la unidad básica era la banda, la cual estaba constituida a partir de la unión de varias familias extensas (Tola, 2013). Las bandas, apunta Susnik (1982, p. 21), tenían derecho exclusivo a los recursos del “espacio vital” que habitaban. Espacio que se extendió, para los *Guaycurúes*, de “cultura ecuestre”⁸, a las “zonas de recorridas” (p. 22). Cada banda, apunta Métraux (1996), tenía un cacique (con frecuencia también era chaman) de quien se esperaba que los represente en negociaciones con personas de otras tribus o con los blancos y que les comparta sus adquisiciones.

Susnik (1982, p. 29 y p. 32) precisa que el aprovechamiento de cazaderos, algarrobales y zonas de pesca que hacían las bandas se articulaba, para que se regeneren animales y vegetales, con el desplazamiento periódico y con el accionar de “dueños de la naturaleza”, a quienes los cazadores recurrían para obtener “su favor”, es decir, para obtener los alimentos procurados.

⁷ Métraux (1996) agrega que casi todas las tribus del Chaco conocían la agricultura.

⁸ Martínez Sarasola (2011) indica que, durante el siglo XVII, con posterioridad a la llegada de los españoles, los *Guaikurúes* incorporaron el caballo. Métraux (1996, p. 22) afirma que la adopción del caballo les sirvió a los *Guaicurú* para combatir a los españoles “en condiciones aproximadamente iguales”.

Tola (2012) y Montani (2017) destacan el papel que juegan, para personas de los pueblos *Qom* y *Wichí*, los “dueños” no-humanos para la regeneración de algunas especies de animales y vegetales. Tola y Suarez (2013, p. 61) apuntan que dichos seres no-humanos no fueron creados por los humanos, sino que se actualizan a partir de los vínculos entablados con ellos, viven en un ambiente con reglas sociales y culturales que coexisten con las reglas sociales y culturales de la sociedad humana y su existencia se demuestra a partir de las acciones que ejercen en los cuerpos, en el medio, en la persona y en la historia.

Como herramienta para cazar, pescar y recolectar se usaban redes y bolsas tejidas con chaguar. Nordenskiöld (1919), al analizar la cultura material de los *Choroti*, *Ashulays*, *Mataco*, *Toba*, *Tapiete* y *Lengua*, indica que debieron haber recibido influencias de: los *Guaraníes* (*Chiriguano*); los *Arawaks* (*Chané*); los *Quichua* y *Aymara*; los *Diaguíta* y *Humahuaca* y los blancos. Respecto de pequeñas bolsas hechas con “caraguatá” que usaban los hombres para cargar, entre otras cosas, pipa, tabaco y pequeñas herramientas, este autor asume que la costumbre de usar esas bolsas de ese modo responde a la influencia de “las tribus” de los Andes (p. 116). Por su parte, Métraux (1996) indica que los patrones o dibujos de los textiles chaqueños recibieron la influencia de los Andes, en particular de los *Chané-Arawak*⁹. De modo similar, Millán de Palavecino (1983, p. 39) indica que “sobre la base adquirida de la técnica del tejido andino” los chaqueños desarrollaron “dibujos que le son propios”. Para esta autora, las relaciones entre los pueblos se desprenden de una serie de “elementos comunes del área montañosa y del área occidental chaqueña”: camisa tejida con “cháhuar” para cacería; faja de lana tejida; poncho; manta; gorro de filet [crochet]; gorro tejido a la aguja y bolsos rectangulares (p. 40). Nordenskiöld (1919) afirma que, probablemente, las influencias de las civilizaciones de la montaña (que a su vez eran fuertemente influenciados por los *Incas*) fueron resultado de vinculaciones pacíficas (el comercio entre indígenas del Chaco y de las montañas era considerable) en tiempos precolombinos.

En la obra “Etnografía del Chaco”, Métraux (1996), enumera unas cuantas relaciones comerciales entre los indígenas de las montañas y los chaqueños: indígenas del Valle Calchaquí hacían expediciones al Chaco para obtener madera para sus arcos; indígenas del Chaco cambiaban pieles de venado o gato salvaje o plumas de ñandú con habitantes de poblados fronterizos del Imperio *Inca*; los *Toba* y los *Chiriguano* cambiaban pescado seco o ahumado

⁹ Métraux (1996) dice que en la época precolombina la frontera Noreste y Noroeste del Chaco estaba habitada por personas que se llamaban a sí mismas *Chaná* (eran agricultores sedentarios y hablaban el dialecto *Arawak*) a quienes los españoles también llamaban *Chané*.

por maíz y los *Mataco* y los *Chaná* cambiaban pescado por maíz. Asimismo, Alvarsson (1988) indica que durante el período previo a la conquista (hacia el siglo XVI), a cambio de flechas, cueros, pieles, trabajos con plumas, bolsos enlazados hechos con chaguar y miel, los *wichí* obtenían, de los pueblos de los Andes, maíz, lana de alpaca/llama, ponchos, herramientas de bronce.



Imagen 5: mujer qom tejiendo con telar (arriba); mujer wichí tejiendo bolso (abajo) (Fuente: Métraux, 1996)

Desde el siglo XVI los pueblos indígenas del Chaco comienzan a experimentar profundos cambios en términos de prácticas de caza, pesca, recolección, agricultura, industria y comercio. Métraux (1996) apunta que a principios del siglo XVI los españoles prestaban escasa atención a la región del Chaco. Trinchero et al. (1992) señalan que hasta mediados del siglo XVI la penetración española a este territorio estuvo limitada a expediciones esporádicas, al establecimiento de pequeños fortines y misiones en límites australes y occidentales de la región. Asunción (fundada en 1536), apunta Métraux (1996), sirvió de base para las exploraciones al Chaco: en 1561 los españoles fundan Santa Cruz de la Sierra lo que facilitó la comunicación entre el río Paraguay y los Andes y entre la cuenca del Río de la Plata y el sistema de ríos del Amazonas. Desde oeste y este los españoles intentaban penetrar al territorio. Al Oeste los blancos se expandieron más rápido que al oriente, indica Métraux (1996), habiéndose fundado las ciudades de Concepción de Bermejo (fundada en 1585) y Guadalcázar (fundada en 1628), las que fueron destruidas por los pueblos indígenas del Chaco. Dicho autor apunta

que la adopción del caballo por parte de algunos grupos indígenas retardó “la subyugación del Chaco” por parte de los españoles (p. 20).

Junto con los embates militares llegaron religiosos de diversas órdenes. Altamirano (1987) menciona que jesuitas, franciscanos y dominicos trabajaron en el Gran Chaco y tenían como objetivo la conversión de la población indígena al catolicismo para lo cual estudiaron sus costumbres, su lengua, su psicología y antiguas creencias. Métraux (1996, p. 20) apunta que la “conquista espiritual de los nativos” fue llevada a cabo principalmente por los jesuitas y se hizo en simultáneo con la penetración militar. Con su accionar, los jesuitas: promovieron la agricultura y la ganadería “con el fin de hacer más sedentarios a los indios”; familiarizaron a los indígenas con nuevos alimentos y habilidades y técnicas europeas y “contribuyeron involuntariamente a la veloz disminución de las tribus nativas” a causa de enfermedades como la viruela que se contagiaban más fácilmente en las grandes concentraciones de personas (p. 21 y 22). En este sentido, Braunstein (1983) explica que, con su quehacer, los misioneros facilitaron la ocupación de tierras y el sometimiento de los indígenas.

Entre los siglos XVII y XIX Altamirano (1987) afirma que se sucedieron una serie de períodos de paz y rebelión entre blancos e indígenas. Entre otras, Métraux (1996, p.24) menciona la campaña realizada por el gobernador de Tucumán en 1710 “que resultó en el subyugamiento de muchas tribus, principalmente los Lule-Vilela de la cuenca del río Bermejo”.

Iñigo Carrera (1979) apunta que en la segunda mitad de 1884 las tropas del ejército argentino, encabezadas por el ministro de Guerra y Marina Benjamín Victorica, llevaron a cabo una campaña militar al Chaco, la cual se enmarca en la expansión del capitalismo en Argentina durante la segunda mitad del siglo XIX. Esta campaña militar, señala el mencionado autor, contribuyó a privar a los pueblos indígenas de Chaco de sus “medios materiales de existencia” (como los ríos donde pescaban y las áreas donde cazaban), iniciando así un proceso que convertiría a los indígenas en “obreros obligados a vender su fuerza de trabajo para subsistir, premisa necesaria para la existencia del capital” (p. 11).

Trincherero et al. (1992, p. 87) indican que, entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, muchos indígenas se emplearon en obrajes, establecimientos agrícolas e industriales (por ejemplo, colonias algodonerías, agroindustria azucarera, plantaciones fruti-hortícolas y poróteras). Respecto de las migraciones a los ingenios, estos autores apuntan que se fueron haciendo más importantes para la reproducción social de los tobas en la medida que, por un lado, allí adquirirían bienes que eran necesarios para la nueva vida y sólo se obtenían en el

mercado y, por otro lado, su territorio vital se veía reducido a causa del impacto ecológico que tenía la penetración ganadera (desaparición de estrato herbáceo, erosión de capas superficiales de la tierra). Cuando los ingenios de Salta y Jujuy dejaron de emplear mano de obra de los indígenas del Chaco, indican los mencionados autores, nuevas facciones del capital lo hicieron: cosecha de tomate, explotación forestal, cosecha de porotos y cosecha de algodón. Por su parte, los misioneros anglicanos fomentaron la sedentarización de los indígenas (las tierras que dejaron de ser recorridas para cazar, pescar y recolectar fueron aprovechadas por personas no indígenas que llegaban a la zona con su ganado) lo que iba de la mano con la implementación, en los años 70, de programas de desarrollo (fondos provenientes del Ministerio de Acción Social de la Nación) que promovían el desarrollo agrícola y la explotación forestal (Trinchero et. al, 1992).

Con respecto a los *wichí*, Montani (2017) indica que los ingenios Ledesma y La Esperanza organizaban expediciones para buscar trabajadores (segunda mitad del siglo XIX). Dicho autor apunta que los reclutas usaban ropas, telas, harina, maíz, azúcar, yerba, tabaco etc. como “señuelos” para alistar trabajadores. El período de la zafra coincidía con el período de escasez alimenticia de los indígenas, quienes volvían a sus lugares para la estación de cultivo, lo cual le “ahorraba a las empresas el costo de reproducción de los obreros durante el período improductivo” (p. 72). Muchas personas del pueblo *Wichí* también trabajaron en obrajes, extrayendo madera de quebracho colorado con la que se fabricaban durmientes de ferrocarril, vigas, postes y carbón. Otros, apunta el mencionado autor, eran empleados por colonos en tareas agrícolas. Además de la dependencia hacia dichos trabajos, Montani (2017) aclara que el espacio de vida de los indígenas se iba deteriorando (desgaste del suelo y desaparición de varias especies de animales), entre otros, a causa del pastoreo de vacas, ovejas y cabras introducidas en la región. A esto se sumaba la labor de la iglesia anglicana, cuyo éxito evangelizando y promoviendo la incorporación de los indígenas al mercado tuvo que ver, afirma dicho autor, con su papel como mediadores entre indígenas, Estado y criollos.

Estos sucesos tuvieron su repercusión en los trabajos hechos con chaguar, los que se comienzan a orientar cada vez más, a través del intercambio, hacia la obtención de nuevos bienes necesarios para la vida. Hacia el 1940, la vestimenta hecha con chaguar casi había desaparecido (se veía esporádicamente a una que otra persona usando camisas de chaguar) aunque la fibra era usada, casi con exclusividad, para fabricar “bolsas de transporte” (rectangulares o *hilu* -

wichí- o *wenaga -qom-* y las hemisféricas o *sichet -wichí-* o *kotakie -qom-*)¹⁰ (Millán de Palavecino, 1944, p. 70). Para los años 70, Millán de Palavecino (1973, p. 69) identifica intercambios de “llicas” por ropa, yerba, azúcar y carne. Por su parte, entre los años 1960-1985, Alvarsson (1988) señala que los *wichí* intercambiaban con no-indígenas pescado fresco, cueros, plumas, bolsos enlazados de chaguar, cestos y muebles similares a los de mimbre, por arroz, fideo, azúcar, mate, herramientas de metal y aceite de parafina.



Imagen 6: mujer tejiendo con chaguar; fotografía de Grete Stern en Colonia 20, Formosa, 18 de agosto de 1964. (Fuente: <http://www.proa.org/esp/exhibicion-proa-culturas-del-gran-chaco--obras.php>)

Respecto de la cestería, que como indica Nordenskiöld (1919), no era practicada por los pueblos del Chaco a principios del siglo XX¹¹ (en cambio, sí era conocida y bastante trabajada por los *Chané* y *Chiriguano*), es posible que desde los inicios haya sido destinada, a través de los intercambios, a obtener bienes necesarios para vivir. En los años 80, Millán de Palavecino (1983) registró, en Chaco y Formosa, esteras y canastos de palma y unquillo cuyo destino principal era la venta.

Gordillo (2006, p. 101) indica que la conquista militar y el avance del capital agropecuario, por un lado, desestructuraron el “modo de producción cazador-recolector” practicado por los indígenas del Gran Chaco y, por otro lado, transformaron dicho modo de producción en “una forma doméstica de producción supeditada a la dinámica del capitalismo”. Supeditación en la medida en que, apunta aquel autor, la presión territorial y la necesidad de bienes que se volvieron fundamentales para la subsistencia no dejaron otro camino que la subordinación del trabajo de los indígenas a diversos actores sociales. Subordinación que se expresaba y expresa

¹⁰ Las bolsas eran tejidas con “dibujos geométricos con significación zoo y fitomórficos” y pintadas con tintes obtenidos de plantas silvestres (menciona 11 plantas tintóreas) (Millán de Palavecino, 1940, p. 77).

¹¹ Métraux (1996, p. 135) afirma que jóvenes Toba del Pilcomayo “trenzaban rústicas vinchas de hojas de palma”.

en: explotación directa de la mano de obra y en “formas indirectas de control sobre los procesos de trabajo que los grupos domésticos realizan en sus tierras” (p. 103). Dichas formas indirectas de control se efectivizan “a través de la extracción de excedentes por parte del capital comercial y de los condicionamientos que el mercado le impone a la dinámica de los grupos domésticos” (p. 103). Para este autor, la producción de artesanía para la venta constituye una expresión de las formas indirectas de control del capital. Para el caso de la artesanía que producen mujeres del pueblo *Qom* de Formosa, este autor indica que la actividad fue incentivada por los misioneros anglicanos desde 1930, quienes se encargaron de su comercialización hasta 1982 y fue continuada por el Instituto de Comunidades Aborígenes de la provincia. Se trata de una actividad, “en la que se manifiesta fuertemente la supeditación a la demanda” lo cual da cuenta de las relaciones desiguales en torno a la vinculación con el mercado (p. 108).

Producción artesanal y pueblos indígenas

Si bien, como veíamos en el apartado anterior, el tejido y la artesanía nunca estuvieron aislados de relaciones de producción e intercambio que le daban forma y sentido, su estudio por separado de dichas relaciones tiene que ver, siguiendo a Cardin (2010), con la impronta del Folklore. Las marcas principales de esta disciplina¹², apunta la mencionada autora, daban cuenta de una perspectiva evolutiva donde “las artesanías serían la “supervivencia” de un estadio anterior y primigenio” (p. 72). En Argentina, esas marcas se presentan en planteos teóricos de figuras clave como la de Augusto Castro (fue director del Fondo Nacional de las Artes) quién “instaló la temática de la artesanía a nivel nacional” y definió a las artesanías como: actividades y técnicas “ ‘practicadas tradicionalmente por el pueblo’, grupos y ‘comunidades folk’, a través de las cuales se crean objetos cuya ‘función es utilitaria’, llevando a cabo una ‘labor manual’, que imprime a los productos ‘carácter o estilo típicos’ concordes con los de la ‘cultura tradicional’ de la comunidad” (p. 73). Dicha definición promovió la categorización de las artesanías en los siguientes tipos: etnográficas, manufacturas folklóricas no artísticas, manualidades, manufacturas de proyección folklórica, de tipo industrial, arte popular, artesanías urbanas y artesanías de proyección folklórica (Cardin, 2010). En las artesanías “etnográficas”, apunta Cardin (2010), quedaron incluidas las producciones artesanales de los pueblos indígenas. De este modo, Augusto Castro, por un lado, le daba relevancia política al sector y, por otro lado, promovía la adopción de posiciones en las que

¹²Algunas de las marcas principales del Folklore son: “el pueblo como depositario de ideas fosilizadas (relacionado con una ‘motivación patriótica’); teoría de la evolución que recupera el saber popular como ‘conocimiento’, ‘cultura’ pero desde la óptica de la ‘supervivencia’, estrategia metodológica de ‘urgencia’ y; sensibilización hacia ‘lo primitivo’” (Cardin, 2010).

la artesanía “debía ser conservada, y aislada, mantenida en su “estado primigenio” y “original” para que no perdiera sus cualidades intrínsecas en un contexto regional” (p. 74).

La influencia del Folklore fue dando lugar a estudios que trataban a la artesanía indígena en su dimensión procesual, enfocándose en la producción, circulación y consumo. Algunos de estos estudios fueron los de Benedetti (2014), Benedetti y Careno (2007) y Rotman (2007, 2010).

Benedetti (2014, p. 17), a partir de su trabajo con artesanas y artesanos *chané* de Salta, analiza la forma en que el patrimonio (incluidas las artesanías) es concebido a partir de su potencial mercantil y es tomado como “recurso para el desarrollo”. La autora destaca la manera en que las demandas mercantiles “se articulan con los señalamientos de los agentes de fomento artesanal, especialmente las ONG” de manera tal que las pautas de los consumidores se jerarquizan y los criterios mercantiles adquieren gran legitimidad con respecto a lo que se considera “la forma ‘correcta’ de producir” (p. 94). En otra oportunidad, Benedetti y Careno (2007), también en relación con la artesanía *chané* de Salta, señalaban que el hacer de los comerciantes contribuye a dinamizar la producción artesanal, renovando las discusiones sobre “lo auténtico” al incorporar a nuevos consumidores a través de nuevos canales de comercialización.

Rotman (2007) analizó la producción y comercialización de artesanías *mapuche* de la comunidad Curruhuinca en Neuquén. La autora señala que las preferencias de algunos artesanos por elaborar piezas con diseños y/o materiales “más tradicionales” se debe, entre otras cosas, a que son demandadas por un público que los adquiere porque le atrae “lo exótico, que suele implicar una visión cristalizada del pueblo mapuche, concebido como pueblo primitivo, asociado a un tiempo pasado y ‘a los orígenes’” (p. 64). En otra oportunidad la misma autora analiza el papel que juega una empresa denominada Artesanías Neuquinas en el circuito mercantil de las artesanías *mapuche* la cual opera, por un lado, definiendo y garantizando “lo que conforma la “tradición” de los pueblos originarios (apelando a “la autenticidad”) y, por otro lado, fijando e impulsando modificaciones y cambios sobre la producción (Rotman, 2010, p. 29).

La artesanía en la provincia de Chaco

Benedetti (2014, p. 61) indica que, a partir de la década de 1960, cuando Argentina promovía el desarrollo de actividades industriales ante la crisis del modelo agroexportador, se impulsa “una política dedicada a la promoción de la producción artesanal destinada a la comercialización”. Por un lado, apunta dicha autora, el Fondo Nacional de las Artes, creado en

1958, tendía a solucionar el “peligro” de desaparición de las artesanías a través de “la dinamización de la comercialización” (p. 63). Por otro lado, el Consejo Federal de Inversiones, que adquiere relevancia en 1970 con objeto de resolver el estancamiento y desempleo en Argentina, desarrolló una serie de diagnósticos y estudios sobre artesanías relacionados con las estructuras de costos y los canales de comercialización (p. 66).

A partir de dicho contexto nacional, en la provincia de Chaco, en 1975¹³, se sanciona la ley 1801 de protección a las artesanías de la provincia, la ley 1818 donde se declara de interés provincial la organización de la Feria Artesanal de Quitilipi y se presenta un proyecto de ley ante la Cámara de Diputados de la provincia (Bendahan et al., 1977).

Respecto de la ley 1801, los mencionados autores apuntan tres cuestiones: define a la “artesanía popular” como “actividad ergológica, producto de la creación y realización individual, que forman el conjunto de actividades, destrezas y técnicas empíricas, practicadas tradicionalmente por el pueblo” (p. 102-103); establece criterios para proteger la “autenticidad de las piezas tradicionales”, excluyendo de la protección de esta ley a actividades de producción de artesanías que empleen “técnicas atípicas o medios industriales con diseños materiales o colores no tradicionales” (p. 103); dispone que la Dirección de Cultura realice un censo de artesanos, organice Ferias Artesanales Permanentes o Transitorias y propicie la creación y funcionamiento de cooperativas de artesanos. Respecto del Proyecto de Ley, “tenía como fin otorgar pensiones graciables a los trabajadores manuales radicados en el interior de la Provincia dedicados a las artesanías populares, cuando por razones de incapacidad física, mental y/o edad avanzada, no estuvieran en condiciones de lograr su propia subsistencia y tampoco estuvieran protegidos por ningún régimen previsional” (p. 106). Además de dicha legislación, en el año 1975, de acuerdo a Bendahan et al. (1977), los organismos oficiales que desarrollaban actividades referidas a la artesanía en la provincia eran:

- Dirección Provincial de Cultura (dependiente de la Subsecretaría de Cultura y Educación): responsabilizada, por la ley 1801, de la protección y organización de las artesanías populares.
- Dirección del Aborigen (dependiente del Ministerio de Bienestar Social): se encargaba de la preparación de la Feria Artesanal de Quitilipi y la comercialización de artesanía aborigen.

¹³ Para ese entonces, en la provincia del Chaco, el estancamiento o retroceso de la explotación forestal, de la producción ganadera y del cultivo de algodón (tendencia que se venía gestando desde los años 60) acarrearía la pérdida de oportunidades laborales y la emigración (Maeder, 2012) (Ver Anexo 1).

- Consejo General de Educación (dependiente del Ministerio de Gobierno, Justicia y Educación): responsabilizado, por la ley 1801, de obrar para la inclusión del estudio teórico-práctico de las artesanías populares en los planes de estudio de nivel primario y medio.
- Dirección de Promoción y Desarrollo de Sociedades Cooperativas (dependiente del Ministerio de Economía): a cargo del asesoramiento y supervisión de cooperativas de artesanos.
- Casa de la Provincia (dependiente de Gobernación): a cargo de la exposición y venta de artesanías.



Imagen 7: mujer tejiendo; Formosa, Las Lomitas, 1984 (Fuente: Centro de Documentación Indígena)

Berrondo (2010) analizó la implementación de una serie de proyectos de desarrollo llevados a cabo en el Interfluvio Teuco-Bermejito entre los años 1990 y 2007. Dicha autora apunta que diversas organizaciones del tercer sector, que venían trabajando con pueblos indígenas del Chaco, integraron una Comisión Mixta Interministerial que se formó con objeto de agilizar el proceso de entrega de tierras. Entre esas organizaciones, apunta la autora, se encontraban:

- Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA): formado por la Comisión Episcopal Argentina a finales de los años 80 con objeto de brindar apoyo a los indígenas en temas vinculados a educación bilingüe y tenencia de la tierra.
- Instituto de Desarrollo Social y Promoción Humana (INDES): fundado en los años '70 con el objetivo de brindar apoyo técnico a los campesinos (criollos e indígenas) del norte argentino.

- Instituto de Cultura Popular (INCUPO): institución cristiana surgida en 1969 y dedicada a la educación integral de adultos y a la promoción de estructuras comunitarias para el desarrollo en áreas rurales y zonas especialmente desprotegidas del norte argentino.
- Junta Unida de Misiones (JUM): organismo ecuménico creado en 1964 a partir del apoyo de diversas iglesias protestantes; brinda apoyo a los pueblos indígenas; en la página web de la institución indican que “defienden y promueven el desarrollo integral y armónico de los pueblos aborígenes chaqueños en el ejercicio pleno de todos sus derechos” (<http://federacionjum.org.ar/quienes-somos/>).

Berrondo (2010) señala que uno de los programas dentro del Proyecto de Desarrollo Integrado Teuco-Bermejito (PDITB) a cargo del gobierno provincial del Chaco (2000-2007), era el Programa de Desarrollo Regional y Diversidad Cultural que pretendía: construir un Centro Cultural de rescate a la memoria y fortalecimiento de vínculos comunitarios entre criollos e indígenas donde también se expondrían y venderían artesanías; tratar los conflictos entre criollos y aborígenes a través del consenso y de la creación de normas de convivencia y la capacitación en actividades productivas. Este programa avanzó, apunta Berrondo (2010), en la elaboración de un diagnóstico sobre la vulnerabilidad social y productiva de la población, en la realización de actividades para el tratamiento de conflictos y en la creación de Normas de Convivencia, aunque no avanzaron con las capacitaciones en actividades productivas ni en la construcción del Centro Cultural.

El estudio del FIDA, PRODERNEA y FLACSO (2004, p. 15), agrega a la legislación mencionada antes, la ley 3258 de las Comunidades Indígenas del Chaco y de creación del Instituto del Aborigen Chaqueño. Dicha institución, apuntan en este estudio, tenía poca injerencia en el sector artesanal, en cambio, las instituciones más relevantes para el sector en el 2004 eran:

- Centro Cultural Leopoldo Marechal (dependiente de la Subsecretaría de Cultura): creado en 1979, sus objetivos en 2003 consistían en 1) promover y coordinar acciones para el crecimiento y fortalecimiento del sector artesanal acorde al Plan de Desarrollo Federal del Mercado de Artesanías Tradicionales de la República Argentina y 2) “considerar a la artesanía como una actividad económica con fuerte identidad cultural respecto a su origen, que juega un papel estratégico en el desarrollo regional” (p. 35).

- Fundación Chaco Artesanal: creada en 1981 por iniciativa de la Subsecretaría de Cultura, constituye “la cara visible de las artesanías chaqueñas y actúa como el organismo oficial que concentra su comercialización” (p. 38)
- Casa de la Provincia de Chaco en Buenos Aires: a cargo de la exposición y venta de artesanías enviadas por la Fundación Chaco Artesanal.
- Área de Comercio Exterior del Ministerio de la Producción: en el marco de proyectos de desarrollo llevaban a cabo actividades de asistencia técnica y capacitación a artesanos, organización de ferias, registro de artesanos, elaboración de catálogos entre otros; a través del Programa de Desarrollo del Nordeste Argentino (PRODERNEA) ejecutaron un proyecto para trabajar con artesanas pertenecientes al pueblo *Wichí* de El Sauzalito (quien fuera la técnica sería más adelante coordinadora del programa que siguió al PRODERNEA, el PRODEAR)

El circuito comercial de la cestería y tejidos, de acuerdo a dicho estudio, circula en dos direcciones: canal de abastecimiento (a partir de la recolección de las fibras vegetales con los que se elaboraban, entre otros, canastos, sombreros, cintos, cortinas, *yicas* y polleras) y canal de comercialización (ferias, puestos en mercados locales, negocios de la zona, Fundación Chaco Artesanal).

Desde el año 2012, algunas de las organizaciones vinculadas con la artesanía en la provincia son: Centro Cultural y Artesanal Leopoldo Marechal (depende del Instituto de Cultura de la Provincia del Chaco); Departamento de Artesanías (depende del Instituto de Cultura de la Provincia del Chaco); Museo del Hombre Chaqueño (depende de la Dirección de Patrimonio Cultural dentro del Instituto de Cultura de la provincia del Chaco); Museo Histórico Ichoalay (depende de la Dirección de Patrimonio Cultural dentro del Instituto de Cultura de la provincia del Chaco); Centro de Documentación Indígena (depende del Instituto de Cultura de la Provincia del Chaco); Instituto de Turismo (ente autárquico del Estado provincial); Junta Unida de Misiones (Organización no Gubernamental); Identidad (sector privado); Museo Artesanal de Quitilipi (Organización no Gubernamental).

Otras de las organizaciones que trabajan con artesanía en la provincia, sobre las que se brindará más información por su nexos con el proceso artesanal analizado en esta tesis, son:

- Espacio Originario (depende de la Dirección de Artesanía y Arte Popular del Instituto de Cultura de la Provincia del Chaco): funciona donde antes se encontraba la Fundación Chaco

Artesanal, en este espacio se exponen y venden las artesanías acopiadas por parte de la Dirección de Artesanía y Arte Popular.

- Centro Cultural Alternativo (depende del Instituto de Cultura): en palabras del director de la institución, se trata de un “centro cultural de encuentro”, un espacio de diálogo que promueve discusiones y proyectos culturales, “el CECUAL es para nosotros un viaje, un viaje colectivo, un viaje de aprendizaje y un viaje afectivo”; desarrolla diversas actividades como ser talleres (música, teatro, filosofía, artes plásticas, literatura y astronomía), ferias y festivales (por ejemplo, el festival “Ancestral y Contemporáneo”¹⁴); cuenta con un “Espacio de Arte y Diseño” donde comercializan, entre otros, artesanía indígena que proviene de distintas localidades de la provincia (por ejemplo, del colectivo *Qomlashepi Onataxanaxaiipi* de Fortín Lavalle) (<http://cecual.com>).
- Departamento de Cultura Inmaterial (depende del Instituto de Cultura de la provincia de Chaco): las acciones de este organismo se orientan a 1) supervisar la actualización del Inventario del Patrimonio Inmaterial de la provincia, 2) promover y ejecutar actividades de rescate, conservación y salvaguarda del Patrimonio Inmaterial, articulando con distintas áreas del Instituto, organizaciones públicas y privadas, 3) formular y gestionar actividades de capacitación e investigación a los gestores culturales, funcionarios y portadores del Patrimonio Inmaterial de todo el territorio provincial y 4) articular y ejecutar proyectos de difusión sobre información disponible del Patrimonio Inmaterial de la provincia (<http://patrimoniochaco.blogspot.com/p/ambito-pci.html>).
- Departamento de Industrias Culturales (depende del Instituto de Cultura de la provincia del Chaco): “busca fortalecer, promover y acompañar emprendimientos culturales locales con potencial de desarrollo económico”; participa en la organización de las Mesas de Diseño Colaborativas entre artesanas y diseñadoras, indígenas y no-indígenas (<https://es-la.facebook.com/industriasculturaleschaco/>).
- Programa de Desarrollo de Áreas Rurales (depende del Ministerio de Producción de la Provincia del Chaco): con financiamiento internacional (Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola), nacional (Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca de la Nación) y provincial, el objetivo general indicado en el Manual Operativo (2010, p. 6) del programa

¹⁴ En el año 2018 el festival se hizo en el mes de noviembre. Fue organizado, entre otros, por el Departamento de Industrias Culturales, el Departamento de Patrimonio Inmaterial y el de Artesanías, el Programa Pueblos Originarios, el Centro de Documentación Indígena, el CECUAL, el Espacio de Arte y Diseño, el Instituto de Turismo y el PRODERI. Algunas de las actividades que se desarrollaron durante el festival fueron: Foro de Interculturalidad y muestra “Ancestrales y contemporáneas” (donde se expusieron, entre otros, trabajos colaborativos realizados entre artesanas de la Asociación *Qomlashepi Onataxanaxaiipi* de Fortín Lavalle, artesanas del colectivo *Chitsaj Tokojchey* de Misión Nueva Pompeya y diseñadoras de Resistencia y Corrientes).

consiste en “apoyar, con equidad de género, la efectiva integración de las familias rurales pobres a la vida social y económica del país, desarrollando capacidades tales que les permita incrementar sus ingresos y mejorar sus condiciones de vida, con participación en los procesos de desarrollo del territorio, con uso sustentable de los recursos naturales y especial atención a comunidades indígenas y a los jóvenes”; en la provincia de Chaco se implementó de acuerdo a cinco cadenas de valor (caprina, artesanal, apícola, foresto-ganadera y frutihortícola); los objetivos del programa respecto a la cadena de valor artesanal consistían en 1) fortalecer a las organizaciones, 2) desarrollar la comercialización, 3) fortalecer las redes y 4) promover la valorización de la artesanía.

- Programa para el Desarrollo Rural Incluyente (depende del Ministerio de Producción de la provincia de Chaco): en gran medida constituye la continuación del programa mencionado antes; dirigido a familias de pequeños productores rurales, comunidades de pueblos originarios y organizaciones formales o informales; tiene como objetivos 1) incrementar los ingresos de las familias a través de una mayor producción e inserción en cadenas productivas 2) desarrollar capacidades de organización en la población y 3) mejorar la calidad de vida de las familias rurales (<http://produccion.chaco.gov.ar/programas/proderi>).
- Agencia de Cooperación para el Desarrollo (Organización no Gubernamental): la presidente de esta organización era la coordinadora del PRODEAR; se encarga de crear alianzas público-privadas con el fin de implementar proyectos que aporten al desarrollo integral de las economías sostenibles de todo el Chaco Americano (<https://web.facebook.com/acercachaco/?rdc=1&rdr>).
- Fundación Gran Chaco (Organización no Gubernamental): se trata de una organización que desarrolla “propuestas, innovaciones y soluciones para la sostenibilidad socio-ambiental de la región del Gran Chaco argentino” (<http://www.gran-chaco.org/>); junto con Fundación Avina Argentina y la Asociación Cultural para el Desarrollo Integral (ACDI) implementa la estrategia de trabajo “El Futuro está en el Monte” que busca “promover el desarrollo territorial y sustentable del Gran Chaco Americano a través de la promoción de alternativas productivas, la recuperación de saberes tradicionales, el fortalecimiento de las comunidades, la innovación tecnológica y el cuidado y la restauración del ecosistema (Gran Chaco Nanum Village, sin fecha).
- Samsung Nanum Village (dependiente de la empresa multinacional Samsung Electronics): programa de desarrollo territorial que se apoya en la estrategia y red de trabajo “El Futuro está en el Monte” y tiene como principal zona de influencia el Gran Chaco Argentino; “su objetivo es contribuir al desarrollo sustentable (económico, social y ambiental) de

comunidades aisladas del Gran Chaco Americano mediante el acceso a Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC), el fortalecimiento de las capacidades de los actores locales en el uso de dichas TIC, y la articulación entre las innovaciones tecnológicas y los procesos de desarrollo organizacional, social, productivo, político-institucional y cultural que sean relevantes para el territorio y el bienestar de sus habitantes” (Gran Chaco Nanum Village, sin fecha).

- Matriarca (sector privado, Sociedad de Responsabilidad Limitada): su fundadora formó parte del Grupo Los Grobo (conglomerado agropecuario), donde ocupó posiciones ejecutivas; forma parte de la red “El Futuro está en el Monte” mencionada antes; según indican en su página web “en Matriarca somos un grupo de artesanos, diseñadores, Inversores, consumidores, comercializando cultura envasada en productos hermosos, útiles y sanos” (<http://matriarca.com.ar/about/>).

5. Recolectar

Chaguar o *chitsaj*



Imagen 8: pintura de artista wichí Litanía Prado (Fuente: <https://noticias.iruya.com/newnex/cultura/arte/12055-exposicion-de-la-artista-litania-prado-en-cachi.html>)

El principal material con el que trabajan las artesanas del colectivo de El Sauzalito es el *chitsaj*. También trabajan con *oletsaj*. En comparación con el *oletsaj*, las fibras del *chitsaj* son más gruesas, menos resistentes y más blancas. Además, hay una planta que se parece mucho a aquellas dos, pero “no sirve” para proveer la fibra textil, se trata del *wi'ye*¹⁵.

Tanto del *chitsaj* (*Bromelia hieronymi*) como del *oletsaj* (*Bromelia urbaniana*), ambos conocidos como “chaguar”, se extraen fibras textiles (Montani, 2007). Van Dam (2000) apunta que la palabra “chaguar” es de origen quechua y con ella se designa un conjunto de seis bromeliáceas comestibles y textiles que crecen en la región del Gran Chaco. Se trata de una planta común del sotobosque y del tapiz vegetal de esta región, que se reproduce de forma vegetativa, por estolones y es importante en la conservación del suelo del ecosistema (Van

¹⁵ *Bromelia serra* (Arenas, 2003, p. 264 y 265). “Las informaciones wichí refieren que se come la parte basal con grasa. Es también estimado por su mayor tamaño y contenido de sustancia alimenticia. El eje lateral también es comestible, según algunos. Para ellos, también los frutos son comestibles cuando cocidos; suelen ser hervidos y pisados; se bebe el jugo y se masca la pulpa. La semilla y la gaba se desechan en general, pero hay quienes tragan tanto la semilla como la pulpa. Estos frutos hervidos eran puestos a fermentar y daban una aloja gustada y fuerte. En general, los frutos crudos se consumen en poca cantidad, pues la irritación que produce en la boca no los hace apetecibles”.

Dam, 2000). Arenas (2004) agrega que se trata de plantas arrosietadas, espinosas, suculentas, que forman densos matorrales en el sotobosque chaqueño. Se reproducen en el monte, en la semisombra y van formando colonias de distintas edades y tamaños que se denominan chaguarales (Van Dam, 2000).

El extremo inferior de la hoja de *chitsaj* es comestible. Emilce (w.) contaba que antes muchas personas iban al monte y “llenaban la *yica*” con este alimento. Como alimento, Arenas (2003) explica que la especie *Bromelia hieronymi* es preferida por los *wichí* para consumir con grasa de pescado, aceites comerciales y miel. Dicho autor indica que se aprovechan las vainas foliares, la parte apical del eje vertical y los estolones jóvenes. La recolección se complica, dice Arenas (2003), por lo densamente agrupadas que se encuentran estas plantas y por estar provistas de espinas. El mencionado autor precisa que luego de desarraigar y quemar las rosetas, las mujeres las trasladan al hogar donde las asan para consumirlas.

Arenas (2004) indica que las plantas que sirven como materia prima textil para los pueblos indígenas del Gran Chaco pertenecen a las especies de bromeliáceas *Deinacanthon urbanianum*¹⁶ (prefiere este nombre al de *Bromelia urbaniana* por ser más usado por autores locales) y *Bromelia hieronymi*¹⁷. Dicho autor diferencia la calidad de estas fibras. Las fibras de la primera especie son de mayor calidad porque “son duras, tenaces y soportan muy bien el agua”, cualidades que permitían que antiguamente se las empleara para fabricar cordeles de flechas, redes de pescar o trampas para grandes animales (p. 5). En cambio, nos dice Arenas (2004), las fibras de la *B. hieronymi* son de inferior calidad dado que se fragmentan fácilmente y se pudren rápidamente, aunque tienen como ventaja que las hojas brindan mayor cantidad de fibras dado su mayor tamaño. De igual manera, Montani (2007) señala que en comparación con el *oletasaj* las plantas de *chitsaj* son menos resistentes, aunque más abundantes, con fibras más largas, más fáciles de extraer y más blancas por lo cual son preferidas por las artesanas con las que el autor trabajó. Las personas con quienes trabajamos destacan el modo en que la preferencia por dichos materiales se relaciona con el tipo de trabajos a fabricar. Con el *oletasaj* se puede hacer un hilo más fino y más resistente. Anteriormente este material era preferido al

¹⁶ “[...] tiene una amplia distribución en montes xerófitos chaqueños y de zonas aledañas, desde el Paraguay, al N, a través de todo el Chaco seco, hasta Santa Fe (Argentina). Al W los montes secos y serranías de hasta 850 m de Salta, Tucumán, Catamarca, La Rioja, Córdoba, San Luis y Mendoza” (Arenas, 2004 p. 6).

¹⁷ “Heliófila, crece en bosques xerófitos de la provincia fitogeográfica chaqueña. Habita desde el SE de Bolivia a través del Chaco paraguayo y argentino, hasta las provincias de Tucumán, Santiago del Estero y Chaco” (Arenas, 2004 p. 6).

chitsaj. Montani (2007) apunta que con el *oletaj* se fabricaban chalecos de guerra, redes de pesca y medias.

Las salidas para “buscar” *chitsaj* se planifican. Son frecuentes los comentarios referidos a chaguarales compuestos por plantas en condiciones de proveer hojas para el trabajo. Comúnmente algún pariente o conocido que se dirige al monte a mariscar trae noticias de haberse topado con algún chaguaral. Arenas (2003) también refiere a la transmisión de información entre familiares, amigas y vecinas, ilustrando de esta manera cómo las salidas de recolección no son eventos azarosos. Los hombres (que se suelen desplazar por zonas más amplias para efectuar la caza y pesca) transmiten a las mujeres información relativa a chaguarales divisados en su recorrido. La Fundación Gran Chaco (sin fecha, p. 36) indica que, para el caso de artesanas *wichí* de la provincia de Formosa, en la medida en que la actividad artesanal se fue transformando en una fuente de ingresos para toda la familia, los hombres “salen al monte con el propósito específico de ‘buscar’ chaguar”. En el mismo documento indican que algunos hombres se dedican a la recolección de chaguar que luego venden a mujeres que no precisamente son parte de su familia.

Otras cuestiones que inciden en la organización de las salidas de recolección son las condiciones climáticas, el momento del día, la disponibilidad de medio de movilidad y el ciclo vital de la mujer. Con respecto a las condiciones climáticas, no es conveniente recolectar en tiempo de lluvia, cuando está nublado o cuando hay heladas. En relación al momento del día, es preferible recolectar de mañana, con sol. El medio de movilidad es una cuestión crecientemente importante en función de las distancias cada vez más largas a recorrer para hacerse del material (ampliaremos esto más adelante). Finalmente, en cuanto a las condiciones del ciclo vital, una mujer menstruante o durante el postparto no puede salir a recolectar (ampliaremos esto más adelante).

Como indican Arenas (2003, 2004), Barúa, Dasso y Franceschi (2008) y Van Dam (2000), las salidas se hacen en grupo. Durante la recolección las mujeres se aproximan a los chaguarales, que como señalábamos antes están compuestos por plantas de distintas edades, y seleccionan las hojas a recolectar. Sólo algunas de las plantas de mayor edad proveen hojas que la artesana puede usar. Las plantas más jóvenes no se tocan, permitiendo así la regeneración. Similarmente, Van Dam (2000) apunta que sólo se eligen las plantas que se adecuan al tamaño y calidad pretendida, lo cual se conoce probando la resistencia de alguna hoja (la sacan, desfibran y tensan con las manos). Veíamos que algunas mujeres prueban la calidad del *chitsaj*

cortando un pedacito de la hoja con las manos. Se buscan las hojas más gordas. Como consecuencia de un clima muy seco, las plantas adquieren una forma delgada y proveen poca fibra y a veces nada.

Una vez que la calidad de las hojas es probada las empiezan a recolectar. Se buscan las hojas que están “sanitas”. Se trata de las hojas más largas, sin roturas, sin unas marcas con forma de lunares negros. Las hojas de los costados no sirven para trabajar. Una vez obtenidas las hojas, el resto de la planta es abandonado en el lugar. Como las plantas crecen en grupo, las recolectoras se van desplazando de grupo en grupo a medida que las plantas se van quedando sin hojas útiles. Otras recolectoras no repiten la recolección en un grupo deshojado. Estos quedan marcados por la recolección: pedazos de plantas abandonadas en el lugar, tierra removida, plantas que no se tocaron por no estar en las condiciones adecuadas para la proveer hojas (tienen imperfecciones o son muy jóvenes).

Durante una recolección (julio de 2015. Salimos hacia el monte a las 10hs desde un punto de encuentro y llegamos a este a las 13:30hs) de la que participamos 7 mujeres (yo era la única no-indígena y la única que no compartía lazos de parentesco con las demás) registré lo siguiente: de cada planta se sacan entre 5 y 12 hojas (promedio 8 hojas) ; tardan entre 2 a 5 minutos por planta (promedio 3,5 minutos); 30 minutos de caminata de ida y 40 minutos de vuelta; alrededor de 10 minutos entre búsquedas; cada búsqueda dura alrededor de 15 minutos. Descontando el tiempo de caminata de ida y de vuelta al sitio de recolección y el tiempo entre búsquedas (el que toma pasar de un grupo de plantas de chaguar a otro), el tiempo de obtención de hojas fue de 1 hora y 30 minutos. Si en 3,5 minutos se obtienen hojas de una planta, en 90 minutos se obtienen hojas de aproximadamente 26 plantas. Si una planta provee 8 hojas, 26 plantas proveen alrededor de 208 hojas. Si bien éramos 7 personas, yo recolectaba muy pocas por lo cual el promedio de hojas por persona (considerando 6, 5 personas) era de aproximadamente 32 hojas¹⁸.

Manipulan las hojas cuidadosamente dado que la planta tiene muchas espinas. Espinas dispuestas como los dientes de un serrucho a ambos lados de cada hoja. Pincharse con las espinas es bastante común. A veces sangran las pinchaduras. Una vez Eusebia (w.) de Misión Nueva Pompeya decía que el chaguar “es malo” porque pincha la piel y agarra la ropa con sus espinas. Esto mismo señala Montani (2007) en cuanto al uso del calificativo *-jwistaj* para

¹⁸ En la salida de recolección documentada por FGCH (s.f.) también se recolectó aproximadamente 3 plantas por hora por persona.

referirse a las bromelias de uso textil. Traduce este calificativo como “ser agresivo, ser malo, ser salvaje, ser carente de buena voluntad” (p. 57)

Las hojas se obtienen de tres modos: con un palo en forma de horqueta, machete o pala se hace palanca desprendiendo la planta con la raíz, una vez desprendida se seleccionan y sacan las hojas una por una con las manos (no sirven todas las hojas); aflojando con un palo en el medio de la roseta y después estirando las hojas de la planta sin desarraigar y sólo con las manos, estirando y desprendiendo las hojas de la planta sin desarraigar. Arenas (2003) apunta que el palo-horqueta es conservado en el hogar por algunas recolectoras que al momento de la recolección lo llevan consigo. Se presenció el uso de este instrumento, el cual fue fabricado por las recolectoras durante la recolección y luego de terminada la actividad abandonado en el ámbito de recolección.

Además de aquel palo, otros instrumentos que sirven durante la recolección son: machete que se usa para fabricar el palo-horqueta y para aflojar la tierra donde se encuentra la planta de chaguar; lona, bolsa de arpillera y/o ropa que se usa para envolver las hojas para luego trasladarlas y sogas para armar los atados de hojas. Además, las mujeres llevan agua y a veces algo para comer.

Después de sacar las hojas algunas mujeres las colocan una al lado de otra cuidadosamente, con el extremo más delgado orientados hacia un mismo sentido. A continuación, desfibran una hoja y con esa fibra atan el grupo de hojas antes acomodadas. Otras mujeres, a medida que van sacando las hojas les van quitando las espinas, las van pelando y las agrupan de modo tal que los extremos permanecen juntos. Luego arman los atados de las fibras así obtenidas y acomodadas. Varios atados son luego agrupados y a su vez atados, formando un conjunto más grande que se traslada sobre la espalda a modo de mochila que en vez de sostenerse con los hombros se sostiene con la cabeza.



Imagen 9: hojas después de pasar por etapa de pelado (izquierda); descarte de capas externas de las hojas luego de etapa de pelado (derecha).

Para obtener la fibra, se pela la hoja. La operación varía de acuerdo a si se trata de *chitsaj* u *oletsaj* (Tabla 1). Para el caso del *chitsaj*, se pela la hoja con las dos manos. Primeramente, se quiebra una parte de la hoja. Desde la apertura se estira la capa externa que se va desprendiendo, arrastrando consigo las espinas. No es una tarea sencilla. Las espinas rebeldes suelen agarrarse a la piel de las manos y la fibra, en vez de separarse de una sola vez del cuerpo de la hoja, suele cortarse en el camino, obligando a la recolectora a retomar la actividad una y otra vez. Claro que en la medida que se adquiere experiencia esta actividad va haciéndose con mayor celeridad. Las mujeres más expertas desprenden las partes indeseadas de las hojas de un solo tirón. En una oportunidad registré que una mujer con años de experiencia pelaba cada hoja en un tiempo de entre uno y dos minutos¹⁹. Además de las pinchaduras, algunas mujeres señalan que esta operación puede generar una sensación de ardor en las manos. Emilce (w.) contaba que cuando ella peló la fibra por primera vez le ardían las manos y no pudo hacer torta o lavar por varios días. Esto ocurrió “sólo la primera vez”, después ya no sintió esta molestia.

En relación al *oletsaj*, la hoja es más fácil de pelar. Una vez presencié cómo una mujer realizaba esta operación con varias hojas a la vez. A diferencia del *chitsaj*, que para pelar las hojas se extraen ambas capas externas, en el caso del *oletsaj* sólo se extrae una de las capas externas. Además, durante esta operación las espinas no pinchan tanto como con el *chitsaj*. Otra diferencia con respecto al *chitsaj* es que el procesamiento del *oletsaj* es más sencillo ya que luego del pelado se pasa a la humectación de la fibra y luego directamente al raspado. En

¹⁹ El tiempo de pelado y recolección por planta, por persona es de aproximadamente 30 minutos [tiempo de pelado 1,5 minutos por hoja; una planta provee aproximadamente 8 hojas; en 90 minutos se recolectaron 32 hojas por persona o 4 plantas por persona]. Este cálculo es levemente diferente a los 20 minutos obtenidos por FGCH (s.f.).

cambio, para el caso del *chitsaj*, del pelado se pasa a la humectación de la fibra, luego al machacado y luego al raspado.

<i>Chitsaj</i>	<i>Oletsaj</i>
Hoja más difícil de pelar	Hoja más fácil de pelar
Fibra se humecta, luego machaca y luego se raspa.	Pasa de la humectación de la fibra al raspado. No necesita machacado previo.
Se extraen las dos capas externas.	Sólo se extrae una capa externa. Más sencillo.
Hojas pinchan durante la etapa de pelado.	No pinchan tanto las hojas durante la etapa de pelado.

Tabla 1: diferencias entre *chitsaj* y *oletsaj*

Otra forma de hacerse de este material es mediante la compra. Varias personas comentan que compran la fibra o el hilo a mujeres que viven en Formosa. El precio varía de acuerdo al tamaño de la fibra y a si se trata de fibra sin teñir o teñida. A diferencia de lo que señalan Suárez y Arenas (2012), nosotros encontramos que las personas con quienes trabajamos tienen tanto hilo como fibra.

Van Dam (2000) indica que para los criollos que se dedican a la ganadería, el chaguar es considerado una plaga, porque abriga culebras y no le permite al ganado acceder a pastos que crecen donde se encuentran los chaguarales. Considerando el chaguar como plaga, Mirta (n-i) que se crio en el campo y con su abuela trabajaba con lana de oveja, contaba que mantenía en corrales a las ovejas destinadas a la esquila porque “si andan por el monte se le pegan todas las malezas”. Entre dichas “malezas” a ser evitadas nombró el chaguar. Sin embargo, ella también mencionó que anteriormente comían los frutos de una de las especies de chaguar y usaban la cáscara de las hojas como peine. También Mabel (n-i) contaba que anteriormente comían “la papita del chaguar” asada y Catalina (n-i) decía que comían las guías que larga el chaguar para expandirse.

Dueños

Viendo cómo sacan las hojas del *chitsaj*, en especial la forma que implica desarraigar la planta, fue inevitable la pregunta por la continuidad de la existencia de esta planta. Por un lado, las artesanas me explicaban que el *chitsaj* está donde está desde siempre, que cuando uno lo saca después otro sale en su lugar. Por otro lado, los agentes de fomento artesanal señalaban que nadie se encarga de sembrar estas plantas por lo cual corren riesgo de desaparecer. Esta

situación, señalan, se vislumbra con las distancias cada vez más prolongadas que las recolectoras tienen que recorrer para encontrar las plantas (ampliaremos esto más adelante). Esta visión de los agentes de fomento artesanal es similar a la que indica Van Dam (2000) con respecto a los técnicos del gobierno y de ONGs que trabajan en el Chaco Salteño. Dicho autor afirma que, para aquellos, la creciente escasez de chaguar es un problema importante que obliga a las mujeres a recorrer extensas distancias (cuenta que algunas mujeres recorren hasta 20km) en busca de chaguar.

La perspectiva de artesanas y agentes de fomento artesanal difiere con respecto a la continuidad de la existencia del chaguar. En este sentido, una vez, cuando aún me desempeñaba como personal técnico del PRODEAR, organizamos una “reunión de equipo” en la localidad de Juan José Castelli. Asistimos todas las que estábamos trabajando en el proceso artesanal desde dicho programa de desarrollo. En un momento Nélica (n-i), técnica de El Sauzalito, y Catalina (n-i), técnica de Misión Nueva Pompeya, ambas trabajando con artesanas *Wichi*, plantearon como problemático que las artesanas recolectan las hojas del chaguar y no se preocupan porque un día deje de existir el chaguar. Estas trabajadoras suponen que las artesanas “no se preocupan” por la continuidad de la existencia del chaguar porque no siembran estas plantas. Ivana (q.), que además de desempeñarse como personal técnico de aquel programa, aunque trabajando con artesanas *Qom*, es artesana; interpretaba que aquella preocupación no tenía sentido porque si las mencionadas mujeres *wichí* vuelven con las hojas luego de hacer la recolección es porque el dueño no-humano les permite sacarlas. Es decir que la evidencia de la continuidad de la existencia de las plantas estaba en la misma obtención de las hojas.

Los dueños no-humanos cumplen un rol protagónico en el cuidado de otros seres. Muchos autores hablan de ellos (Hermitte, 1995; Arenas, 2003, 2004; Montani 2007, 2008a, 2017; Barúa, Dasso y Franceschi 2008; Palmer, 2013; Suárez, 2012; Von Koschitzky, 1992; Zamora, 2018; Van Dam, 2000; Avendaño, 2016 entre otros). Zamora (2018, p. 101), reconocido pensador del Chaco, perteneciente al pueblo *Wichí* escribe lo siguiente:

Creemos que este mundo no sólo está habitado por los seres o cosas que vemos, sino que también hay seres espirituales que habitan en dimensiones diferentes a la nuestra. Algunos de estos seres tienen la misión de custodiar la naturaleza. A ellos les debemos respeto. Por eso, antes de realizar alguna actividad nuestros antepasados debían pedir protección y permiso a esos seres, a los *wuks* [dueño o guardián] de cada especie de este mundo.

Zamora (2018) habla de la misión de custodios de la naturaleza de ciertos seres espirituales. Montani (2017, p. 58) apunta que los “dueños” y los “sus dependientes” mantiene una “relación asimétrica no coercitiva”. Mediante esta relación, nos dice dicho autor, los dueños no-humanos ayudan a que los seres que dependen de ellos se multipliquen, dirigiéndolos en sus movimientos, cuidándolos de los depredadores (mezquinándoselos) y tomando represalias por “los abusos o infracciones que cometen contra ellos los wichi” (p. 58). Avendaño (2016, p. 77), periodista perteneciente al pueblo *Wichí*, escribe lo siguiente en relación con los dueños no-humanos y las represalias que toman en ciertas ocasiones:

Ellos [los *wichí*] no mataban los animales de vicio, cazaban lo que necesitaban para su consumo, respetaban mucho las creencias. Ellos creían que todos los bichos del monte y del río, las aves y otros, cada cosa tenía dueño. El dueño de los bichos puede enojarse con aquella persona que mata y juega de vicio con los bichos y no los come, y después la persona puede enfermarse o trastornarse (volverse loca).

Durante esta investigación encontramos que no sólo personas del pueblo *Wichí* hablaban de estos seres de ese modo, también lo hicieron personas no-indígenas que vivieron toda su vida en lo que hoy se llama El Sauzalito. Ángel (n-i), que aprendió de su padre a cazar, relataba:

Hay muchos que salen a cazar para rebuscarse, porque son muchos en familia para comer. Tenés que andar, tener paciencia [...] Por ahí alguno le asusta, le aparece cosas. Yo tampoco voy a matar una cantidad de animales [...] yo mato lo que voy a comer no más [...] Si mato más a la vez me va a hacer falta después. Alguno caza, lo vende, yo eso no hago tampoco, lo guardo en freezer y voy comiendo. Los que caza, caza, caza, mezquinan los dueños del monte [...]. Acá hay un hombre que cazaba los cueros, osos, tortuga todo, después dice que se le escapó un tiro y se dio en la espalda [me mostró, entre vértebras, a mitad de la espalda] y ahora vive así [postrado]. Un día pasé y me dijo el hombre: “¿sabe por qué estoy así?, porque era muy criminal con los animalitos”. Por eso le castigó Dios decía. Mataba y dejaba no más ahí [...] ¿Por qué lo mataba? Si cada uno quiere vivir pue [animales también quieren vivir]. Cada animal tiene su dueño [...]. Le pasan esas cosas para que no sigan matando.

En aquel relato los dueños actúan a partir del exceso en la caza. A partir de este comportamiento los dueños del monte “mezquinan” y toman represalias que se manifiestan en el cuerpo de la persona que actuó indebidamente. En ese relato aquel hombre se disparó, uno podría pensar, por accidente. En cambio, él mismo no lo interpreta de esa manera. Desde su punto de vista (y el de Ángel), se trata de una represalia (por parte de Dios/dueños del monte) en la medida en

que hacen la interpretación en el marco de un tipo de relación considerada adecuada con los seres durante la caza.

Mirta (n-i), docente y artesana que trabaja con lana de oveja y otros materiales, contó lo siguiente:

[...] hubo gente para el lado del campo que se quedó loquita [...] ellos le dicen “la madre del monte” [...]. Si vas a cazar, por ejemplo, conejo, sale un conejo gigante que te pega [...]. En las noticias salió. Vinieron 3 cazadores de zona de Santa Fe. Cazaban guazuncho, llevaban freezer [...]. Una persona del monte le dijo que no salgan porque la madre del monte se iba a enojar, ellos no creyeron y fueron igual, no creyeron porque eran de ciudad [...]. Fueron para Salta, quedaron a dormir esa noche. Cazaron mucho guazuncho y uno que le gustó y decidieron que iban a comer, hicieron frito [...]. Al otro día, donde guardaban el cuero y las cabezas para embalsamar [...], cuando se levantaron se encontraron con cabeza de niño [en vez de cabeza de guasuncho]. Uno quedó internado en un psiquiátrico, los otros quedaron mal. [Me dijo que busque la noticia en el Diario Norte] poner para buscar “historia de cazador que fue aterrorizado en El Impenetrable” [...]. Mi tío quedó loquito [...] Se iba a cazar a la noche [...] Se iba toda la noche, venía a la madrugada [...]. Así le pasó con guazuncha que tiraba y no moría [un guazuncho hembra a la que disparaba una y otra vez y no conseguía matarla]. Cazaba mucho y se podría la carne en su casa [el cazador seguía cazando, empeinado buscando al animal en cuestión] Le siguió tanto en el monte hasta que agarró, degolló y cortó la cabeza, iba a vender la guampa [...]. En un momento miró la cabeza, como que hacía gestos, movía [los] ojos [y esto no podía ser porque estaba muerta]. Mi tío se asustó y el animal salió corriendo sin la cabeza [...]. Volvió medio loquito [...], mudo 3 días del susto [...]. La gente dice “te entró el mal espíritu”.

En las dos historias que contó Mirta se destaca la siguiente secuencia: caza en exceso, se ven cosas que no son las esperadas en circunstancias normales, susto y locura. Mirta explica que las cosas se ven de un modo extraño o la percepción resulta alterada a causa del accionar de “la madre del monte”. De alguna manera, con su hacer, trastoca la realidad lo cual asusta y conduce a la locura. Esto resulta similar a lo que indica Palmer (2013, p. 69) con respecto a los *wichí* para quienes la confusión de la experiencia normal (por ejemplo, la confusión de categorías que se producen cuando los animales hablan como los seres humanos) revela “la maquinación de los seres espirituales”.

Los “dueños” de los que veníamos hablando se vinculan a los animales. Hay otros que se relacionan más estrechamente con los vegetales. Suárez (2012) los llama “espíritus”. Esta autora trabajó en el Chaco Semiárido salteño (en el pueblo Coronel Juan Solá y en la aldea

Misión Los Baldes, provincia de Salta) y analizó las concepciones de los *wichí* con respecto a las relaciones entre bosque, plantas y espíritus. Suárez (2012) plantea que hay una serie de espíritus que se vinculan directamente con ciertas especies vegetales, aunque todos los vegetales del bosque tienen al menos un vínculo indirecto con ellos. En relación a las especies directamente vinculadas con espíritus, las Bromeliaceae textiles *Bromelia urbaniana* y *B. hieronymi* tienen un dueño que se llaman “*Jwistes*” (p. 153). Otras especies vegetales, aunque sin dueño específico, se encuentran bajo el amparo de “*Tahyi-Lhele*” o “dueño del monte” (p. 166).

Tanto Montani (2007) como Suárez (2012) hablan de *Jwistes*. Ambos relacionan este ser con el *chaguar*, aunque difieren en la descripción de su aspecto físico. Montani (2007, p. 57) indica que “es una bella mujer adulta pero pequeña, ‘de la altura de un perro’ [que] tiene piel blanca, pelo negro y largo hasta la cintura”. Suárez (2012, p.153) dice que “son siempre mujeres [...] donosas, altas, jóvenes, con el cabello largo y rubio”. Montani (2007) afirma que este ser cuida el *chaguar*, en especial el *oletaj*. Suárez (2012, p.153) precisa que cuando las mujeres *wichí* extraen demasiado *chaguar* o dañan los “*chaguarales*” (matorrales de *chaguar* sobre los que la *Jwistes* tiene su casa), “la *Jwistes* ‘dueña’ se deja ver, asustando a las personas”.

Eva (w. p.) explicaba que el *chaguar* que se encuentra en el monte, el que tiene hojas largas de aproximadamente 1,5 metros y que en la actualidad es muy escaso, “vive del aire del monte”. A diferencia de las plantas chiquitas, las más grandes “tienen un dueño” que las cuida. Dichos dueños son seres “como el *Pomberito*²⁰”. Ella explicaba que estos seres no se ven comúnmente, que sólo “el chamán lo ve”. Algunas personas se refirieron a ellos como “dueños del *chaguar*” o a “espíritus” del monte.

Para mantener buenas relaciones con estos seres, tiempo atrás, primero que nada, había que pedirles permiso para poder proceder a recolectar el *chaguar*. El *hiyawu* o chamán realizaba este pedido mediante una oración. Si no se procedía de esta manera algo podía ocurrirle a la familia de las recolectoras. Nunca escuché a nadie haciendo este tipo de pedido, aunque podría ser que se haya hecho en silencio o quizás en ámbitos distintos al del momento de ir a buscar el *chaguar*.

Suárez (2012, p.167) apunta que “los espíritus del monte” constituyen “uno de los mayores peligros que los *wichí*s deben afrontar o evitar al transitar por el bosque”. La autora explica

²⁰ El *Pomberito*, también llamado *Pombero* “es una especie de duende o espíritu de la mitología guaraní” (<https://es.wikipedia.org/wiki/Pombero>).

que estos seres, al aparecer, pueden asustar y enfermar a la gente, lo cual, en general, puede prevenirse a partir del respeto de las normas sociales establecidas. Con respecto a dichas normas, dos fueron destacadas por las personas con quienes se trabajó: hay que hacer el menor ruido posible y hay que tener cuidado con la vestimenta.

Con respecto a los ruidos, a estos seres les molestan los sonidos de llantos y risas por lo cual es conveniente que los niños queden en el hogar, al cuidado de algún familiar, mientras las mujeres mayores van a buscar chaguar. Si no es posible dejarlos en casa, hay que tener cuidado que el niño o niña no llore durante la recolección. Si llora, el niño corre riesgo de que “el espíritu” de los protectores del *chaguar* u otro lo asuste²¹, haga que se pierda en el monte o incluso, si se trata de un bebé, lo lleve. Las mujeres tienen que “trabajar calladitas” cuidando de “no molestar” con ruidos a estos seres. Como contaban Laura y Julia (w.) “si hacen ruido puede asustar o le puede agarrar un escalofrío, sentís un miedo si te asusta, cae enferma dos o tres días, si no le cuida el *hiyawu*. Cuando le cura ahí ya está bien”

En relación con la vestimenta, resulta recomendable usar ropa vieja, sin estampados florales y evitar el color rojo. El color rojo les agrada a esos seres y hace que quieran atacar a quién lo lleva puesto.

Con mucha más frecuencia que de los “dueños del chaguar” las personas con quienes conversé hablaban de *Lawo* o Arco Iris. Aunque Suárez (2012) ubica a este ser junto con los seres espirituales, Palmer (2013, p. 66) indica que se trata de seres que para los *Wichi* “existen en el mundo como los seres humanos y otras especies naturales” por lo cual no se los puede equiparar a “fenómenos metafísicos del mundo de los espíritus”.

El Arco Iris o *Lawo*

Las recolectoras no pueden ir al monte (donde podrían encontrarse con fuentes de agua, incluida el agua almacenada en los huecos de árboles como el yuchán o palo borracho²²) ni acercarse a cursos de agua cuando están menstruando, durante el período postparto o cuando fallece algún familiar²³. La reclusión por fallecimiento de un familiar también se aplica a los hombres. Algunas personas incluso indican que la mujer con menstruación tampoco debe

²¹ Suárez (2012, p.148) plantea que la enfermedad del “susto” “se origina cuando uno de los tantos seres espirituales que transitan y/o habitan por el monte aparece (se hace visible) repentinamente ante algún wichi, quien entonces se sobresalta y se espanta o “asusta”. Desde ese momento la víctima recuerda constantemente al espíritu y por las noches sueña con él”. La misma autora apunta que el miedo que eso ocasiona va permitiendo que la persona se enferme.

²² *Ceiba chodatii*

²³ Palmer (2013) señala que la consumación del incesto es otra causal de la manifestación de los Arco Iris.

acercarse a las *ioote* o vasijas de barro que almacenan agua. Esto se debe a que en este estado son posibles de ser atacadas por *Lawo*, ser que habita lugares donde hay agua (aunque no en todos los lugares donde hay agua).

Lawo se manifiesta a causa de la transgresión al período de reclusión antes mencionado. En el caso de las mujeres que están menstruando o durante el período postparto, sólo ellas deben cumplir la reclusión. Maridos, hijos y otros que comparten el espacio doméstico pueden dirigirse al monte sin temor a manifestaciones del Arco Iris. En cambio, ante la muerte de un familiar, todos los que convivían con dicha persona deben atenerse al período de reclusión (nos hablaron de un período de entre 5 y 6 meses). Palmer (2013, p.63) señala que en estos casos las personas emiten olores que desagradan a los Arco Iris: luego de dar a luz o durante la menstruación la sangre derramada tiene “olor a pescado”; las personas con un familiar recientemente fallecido emiten el “olor fétido del difunto” u “olor a muerte”. Además de dichos olores, Palmer (2013) señala que la combinación de agua con materia orgánica insalubre perturba particularmente a los Arco Iris. Este autor explica que la perturbación se debe a que dichos seres son símbolos de una vitalidad que resulta comprometida con dichas transgresiones.

Lawo se puede “transformar” en distintos animales como ser: víbora, pez, araña, lagartija, sapo, salamandra y lampalágua. Puede también manifestarse como un reflejo fugaz en el agua o un tornado, remolino, relámpago, dragón; como viento fuerte repentino o sonando como un soplo, incluso resquebrajando la tierra a su paso o con un olor desagradable además de como un espejo.

Emilce (w.) describía la manera de actuar del Arco Iris. Ella contaba que una vez había una mujer con menstruación cuya madre fue a buscar algarroba al monte. La hija [H], pensando que su período menstrual había concluido salió también hacia el monte. H. junto con sus compañeros juntaban algarroba. H. quería hacer añapa. En un momento sintió calor y se acercó al agua para lavarse las manos y mojarse la cabeza. Mientras se estaba refrescando cayó una gota de su sangre menstrual al suelo. Eran cerca de las 12hs y las compañeras ya tenían sus bolsos llenos de algarroba cuando dijeron “vamos a casa”. H. les dijo “voy a juntar un poquito [de algarroba]”. Entonces se dirigió sola hacia un árbol a buscar las chauchas. Sus compañeras, quedaron esperándola. Al volver hacia donde estaban aquellas H. dijo “¿qué pasa?, tengo dolor de cabeza”. El dolor de cabeza aumentaba. También tenía mucho sueño y no podía mantener los ojos abiertos. Su mamá se dio cuenta que era el Arco Iris quién estaba provocando eso y le dijo a la hija “¿por qué hizo eso? [había ido al monte y se había acercado al agua estando con

la menstruación], ¿cuántas veces dije que no vaya al monte así? [con menstruación]”. Entonces la hija le dijo “me cayó una gotita de sangre, esa agua que lavé la cabeza, ahí estaba el Arco Iris”. Se quejaba que le dolía la cabeza, gritaba, decía que se hundía la tierra, que veía las raíces de los árboles y que ella estaba a punto de caer allí. Al relatar esto abrazó el cuerpo de su madre. Las mujeres no veían lo que H. describía. Luego murió. Al cabo de unas horas el marido llegó con un burro a buscar el cuerpo muerto de la mujer.

En el relato se describe como causa de la aparición de *Lawo* el incumplimiento, por parte de la joven, de mantenerse alejada de cursos de agua durante la menstruación. Las consecuencias de este acto son percibidas sólo por la joven (que habla del hundimiento de la tierra, suceso que la arrastra consigo). Emilce (w.) explicó que el Arco Iris “es como una jungla, no se puede ver bien, no se puede salir”. Este ser actúa afectando la visión de modo tal que se ven cosas que otros no ven, “como en sueños”. Los efectos en el cuerpo se hacen visibles con el dolor de cabeza, las ganas de dormir y finalmente la muerte de la joven.

En otras descripciones, *Lawo* aparece con la forma de algún animal. Contaba Josefina (w.) que en un lugar llamado Rincón de los Sapos falleció una mujer a partir de la aparición del Arco Iris. Resulta que esa mujer se encontraba, ya sea porque estaba menstruando o atravesando el puerperio, sin poder salir de su casa. Como tenía mucha sed decidió salir. Se acercó a un charco para calmar la sed y apareció un pececito que le mordió la mano. La mujer murió inmediatamente. Las compañeras llegaron luego al lugar y se encontraron con el cuerpo muerto de aquella mujer. Atribuyeron lo ocurrido a que la mujer transgredió la prohibición de mantenerse alejada del agua. Las compañeras se fueron, la dejaron sola, “nadie quería quedarse con la señora”. Fueron al pueblo a buscar al marido. Cuando el marido llegó al lugar, la mujer ya no estaba más. En el lugar donde antes estaba ella ahora había agua. La tierra se había hundido llevando todo consigo. Aún se veían en la superficie del agua las hojas de la punta de un árbol que quedó sumergido.

En el relato anterior *Lawo* se presenta con la forma de un pececito y además de ocasionar la muerte de la mujer que incumplió el período de reclusión, provocó el hundimiento de la tierra y llenó el hueco de agua. Este evento dejó marcas en el terreno. Evidencias del accionar de *Lawo*. Avendaño (2016, p. 62) también señala las evidencias de *Lawo* en el paisaje: “[...] el arco iris hace fundir o hundir la comunidad a causa de una sola persona, por eso ellos [los *wichí*] tenían mucho miedo del arco iris, puesto que persigue y puede hundir la comunidad”.

Con forma de animal te pica o te muerde, ocasionando dolencias en el cuerpo. Algunas de esas dolencias son: dolores de cabeza, sudoración, sueño, desmayo, debilitamiento, alta temperatura, miedo y muerte. El asustarse o tener miedo a *Lawo* suele aducirse como causal de enfermedad. Algunas personas indican que con su hacer los Arco Iris “comen gente”. Raul (w.) decía lo siguiente:

Este bicho dice que come a una persona, viene abajo y cae la tierra como en película, el terremoto. Mi señora tiene un sobrino que un año el bicho comió. [Esa vez] un aborígen mató una iguana y él llevó con la *yica*, caminaba y ahí apareció el bicho, trueno también [...] esa persona corriendo, viene abajo, se cae [el Arco Iris viene por debajo de la tierra en dirección al chico que llevaba la iguana en la *yica* y provoca el hundimiento de la tierra]. [Había sido que] él tenía un familiar que había fallecido y salió igual [...]. Nuestros abuelos decían que con ese olor [a la persona fallecida] tenés que quedar medio año o cinco meses [quedar en la casa, no ir al monte].

En ese relato la prueba de que *Lawo* comió al joven fue que desapareció cuando la tierra se hundió a sus pies. El hundimiento fue provocado por aquel ser a causa de que el joven incumplió la restricción de permanecer en el hogar luego de fallecido un familiar. Explicando el caso que presentábamos antes, de la mujer que desapareció luego de un hundimiento en el lugar que hoy se conoce como Rincón de los Sapos, Josefina (w.) precisaba lo siguiente:

El Arco Iris siente el olor y se vuelve loco por la sangre. Los *hiyawu* decían que el Arco Iris es un hombre, pero con cara de ángel, que en la casa del Arco Iris habitaban mujeres, espíritus, almas [...]. Nosotros creemos que come el cuerpo, pero dicen que guarda el alma, el espíritu de las mujeres que pasan a integrar la familia del Arco Iris.

Los *Lawo* no sólo atacan a los *wichí*. Noté esto por primera vez cuando organizamos para ir a recolectar unas piedritas en un lugar a orillas del Río Bermejo. Estas piedritas son usadas por las artesanas, luego de quemarlas al fuego, para armar los hilos con los que fabrican sus trabajos (ampliaremos esto más adelante). El día antes de la travesía fui a conversar con Emilce (w.) quien me preguntó sería si estaba “enferma”, es decir, con la menstruación. De ser así no podría acompañarlas a hacer la recolección. Esto se debía a que en esa condición podría aparecer el Arco Iris transformado, por ejemplo, en araña, podría picarme y podría morir. Afortunadamente no estaba menstruando por lo cual al día siguiente las acompañe a buscar piedritas.

Lawo ataca a los *süwële* (no-indígenas) por más que no crean en este ser. Me explicaban esto de distintas maneras:

- Una vez una chica criolla insistía para ir al río. El papá quería dormir la siesta. La chica se fue igual al río. En un momento se cayó y el papá la fue a salvar. Los dos se ahogaron. La madre de la chica fue luego a ver a una curandera *Wichi* que le explicó que eso había ocurrido porque la chica estaba con menstruación cuando fue al río. A causa de eso apareció *Lawo* quien provocó las muertes.
- Un hombre se fue al río a pescar con su hija que era blanca y otra chica que era *wichí*. Su hija estaba con menstruación y entró al agua y se ahogó. Entonces el padre se metió al agua a buscar a la hija y también se ahogó. Había sido *Lawo* quién ocasionó las muertes.
- Una mujer tomaba alcohol, se emborrachaba. Fue con sus amigos hombres al río. Los compañeros dicen que se cayó al río. Luego encontraron una toallita en la cartera de la chica. Estaba menstruando. Los padres entonces supieron que la “comió el Arco Iris”.

A estos relatos se suman las evidencias que las personas obtiene de la televisión en relación al accionar de *Lawo*²⁴. Explicaba Macarena (w):

Vimos en tele cuando en Estados Unidos salen esos del mar, el Arco Iris, remolino. No vas a ver, si te sigue remolino casi uno no lo ve, porque si uno lo ve [será el] ultimo día. Eso lo que dicen la gente. Remolino de viento, después se agranda, puede destruir tod[as] la[s] casa[s] que hay. Él está persiguiendo eso, no sé si sabe eso la gente blanca. Ellos dicen que no saben por qué viene. Tornados son. Los que somos aborigen conocemos eso, nosotros pensamos ¿será que no sabe? Hay muchas mujeres, a los hombres no le hace, salvo que hombre salga si hermano o hijo o mujer mueren. Nosotros sabemos porque siempre tenemos eso.

Estudiando este relato, la interpretación que hace Macarena respecto de las causas de los tornados que ocurren en Estados Unidos, se relaciona con el incumplimiento, por parte de las personas, de las restricciones al acercamiento al agua en ciertos períodos el ciclo vital (menstruación, postparto y fallecimiento). *Lawo* se enoja por estos incumplimientos y ataca manifestándose como tornado. Macarena sospecha que “la gente blanca” no conoce este nexo causal, lo cual los lleva a actuar de una manera que los termina perjudicando.

En otra oportunidad Macarena (w.) insistía con las noticias sobre tornados que veía en la televisión y decía “parece que ustedes no entienden o no creen”. Agregaba a la posibilidad del desconocimiento la incredulidad por parte de “los blancos”. Explicaba “ustedes le dicen tornado, nosotros sabemos que es eso, esa cosa [Arco Iris] vive en el agua”. Distingue dos

²⁴ Suárez (2012, p. 157) encuentra que “[v]arios wichís sostienen que las catástrofes naturales que acontecen no sólo en el Chaco sino en el mundo entero (inundaciones, huracanes y otros cataclismos) son sin duda consecuencia del actuar de este ser [Arco Iris]”.

perspectivas (de “los blancos” y de los *wichí*) aunque referidas a una misma realidad. Realidad o verdad que “saben” los *wichí*. Y como los blancos no saben que es el Arco Iris quién se está manifestando, llaman a este suceso “tornado”.

Lawo no diferencia entre *wichí* y *süwële*, tampoco lo hace respecto de la edad. Sin embargo, muchos jóvenes “no respetan” los períodos de reclusión. Eva (w. p.) señalaba, con respecto a la reclusión a causa de la menstruación, que mientras las mujeres de 30 años o más respetan la reclusión, las más jóvenes “no hacen caso” y salen, debido a que “no creen en la cultura que tenemos”. Ahora, el no creer no implica que los sucesos atribuidos a *Lawo* dejen de suceder. Como veíamos, las personas que con su accionar incumplen con el protocolo de relación con este ser no sólo arriesgan su vida sino también la de las personas y seres que habitan el mismo ambiente. Recordemos el hundimiento de la tierra y el tornado. Los efectos de *Lawo* tienen un ámbito de expansión geográfica alrededor de la persona que los ocasionó. La forma en que se expande tiene que ver con el tipo de manifestación que adquiere el Arco Iris: hundimiento de la tierra, resquebrajamiento del suelo, tornado. ¿Podríamos trazar una trayectoria en función a la ubicación y movimiento de la persona que causó su aparición y la forma en que se manifiesta?

Si bien el no creer no implica que los sucesos atribuidos a *Lawo* dejen de suceder, hay una serie de cuestiones que lo mantienen alejado. Algunas personas recurren al uso de perfume o desodorante. Otros rocían Fluido Manchester a sus calzados, si es que tienen que salir de la casa, o desparraman este líquido alrededor de la vivienda. Cubiertas con esos aromas (Macarena-w- decía que de esta manera “se defienden” algunas personas) y usando toallitas femeninas las jóvenes salen de la casa durante el periodo menstrual. Sin embargo, dichos aromas no son completamente eficaces contra los Arco Iris. En este sentido, Josefina (w.), que se desempeña como docente en una escuela en *Wichí el Pintado* que queda a unos 50 km de donde vive (El Sauzalito), explicaba que “para ir a la escuela a dar clase tengo que perfumarme bien, menos entrar al monte o cruzar el río”. Emilce (w.) señalaba que cuando las mujeres viajan y “enferman con menstruación” durante el viaje, usan desodorante para no tener problemas con el Arco Iris. Continuaba diciendo que “las chicas jóvenes no tienen miedo porque no conoce. [Ahora] no es como antes que Arco Iris comía mucho a la gente. Ahora no, yo creo que [es] por el olor de nafta, vehículo. Parece que no había más, creo, pero no tiene que descuidar”. Emilce (w.) destaca dos cuestiones: las mujeres jóvenes cambiaron su actitud en relación al Arco Iris (cambio que se relaciona con el desconocimiento de sus efectos) y el

mismo Arco Iris cambió su comportamiento (cambios relacionados con nuevos olores y ruidos).

Además del olor a desodorante, perfume y Fluido Manchester, a *Lawo* no le gustan otros olores como ser: el del macho cabrío; de la nutria; pelo de perro mojado; materia fecal de chivos; cuero, plásticos, lana de oveja o goma de vehículos quemados; nafta o gasoil. También se aleja con los ruidos que producen los vehículos.

Lawo tiene efectos a nivel espacial. Como indicábamos antes, a partir de la necesidad de viajar, una persona puede recurrir al perfume o desodorante para “confundir” al Arco Iris. No se trata, por completo, de nuevos patrones de movilidad. Anteriormente, con motivo de un viaje, nos decía Josefina (w.), “las personas con menstruación o con algún familiar recién fallecido, se cubrían la cabeza con piel de nutria y viajaban tranquilos. Sin eso no podían salir”.

Suárez (2012) apunta que la disminución de las tragedias asociadas a *Lawo* se deben, por un lado, a que estos seres se retiraron a tierras lejanas debido al aumento de ruido y gente en la zona estudiada por esta investigadora. Por otro lado, algunas personas le explicaban a Suárez (2012, p.157) que los *Lawo* están más tranquilos porque “la ‘palabra de Dios’ (el cristianismo) ha logrado calmar su ira”. En relación al papel que juega Dios en este asunto, notamos que este ser actúa tanto defendiendo a las personas del Arco Iris como habiéndolo creado. Decía Josefina (w.):

Los *hiyawu* dicen que no están entre nosotros [los Arco Iris] por el olor a combustible, por el humo. Y ahora estamos más protegidos, algunas personas creen en Jesús, Dios. Estamos protegidos. Algunos *hiyawu* dicen que no tenemos que dejar a Dios. En el monte si están [los Arco Iris].

Josefina (w.) venía hablando de los elementos que mantienen alejados a los Arco Iris y entre ellos ubica a Dios como tratándose de un protector contra dicho ser. Por su parte, Marcelina (w.), evangélica y cuyo padre era *hiyawu*, hablando de las manifestaciones de *Lawo* explicaba que “pasan todas estas cosas porque la gente está lejos de Dios, él creo estas cosas”. También Emilce (w.), que es pastora en una iglesia anglicana llamada Iglesia *Wichi*, señalaba que *Lawo* había sido creado por Dios. Ella explicaba:

Hay dos cosas, Dios primero hizo el Satanás y le daba el poder y Satanás cuando tiene poder y ya no creyó más en Dios porque tiene poder y se hace contra Dios y [con] ese poder que tenía hace lo que quiere [...]. Cuando Dios hizo [a] Adán y Eva, Satanás tentó y comió y gustó y después en ese tiempo Dios [...]. Antes dice que serpiente tenía alas y Dios sacaron alas que

tenía y metían en pozo grande 2000 años y cuando llegamos 2000 años se levantó el Satanás, por eso que muchas cosas malas, chicos toman, fuman y hace lo que hace [...] eso está en la biblia.

Dios creó a Satanás o la serpiente que tentó a Adán y Eva. La serpiente, me decía Emilce era *Lawo*. Este ser se encuentra bajo tierra. Esto mismo es expresado por Suárez (2012) y Montani (2007) quienes indican que *Lawo* habita en cuevas subterráneas del inframundo, que se conectan a la superficie terrestre mediante agujeros en el suelo que se suelen ubicar en la base de troncos de árboles grandes como el yuchán (*Ceiba chodatii*), o en ciertos cuerpos de agua (ciénagas, pozos, lagunas, cañadas, madrejones) hallados en el monte.

Como ser creado por Dios, a este último se ora pidiendo interceda en momentos críticos. Emilce (w.) contaba que a la hermana de su marido le había pasado que fue al monte al cabo de tres días de haber terminado de menstruar y cayó una gota de su sangre menstrual al suelo. A razón de eso empezó a darle dolor de cabeza y sueño. Cerró los ojos y vio al Arco Iris que venía debajo de la tierra. Tenía una cabeza grande. A su paso iba abriendo la tierra. La madre de esta mujer, que era creyente, oró a Dios por alrededor de dos horas. Dios contestó la oración y el Arco Iris se metió nuevamente al fondo de la tierra. A continuación, la hija dejó de tener dolor de cabeza y pudo abrir los ojos. Emilce reflexionaba que a veces lo único que queda por hacer es orar, pedir a Dios y “cuando no hizo eso [orar] no hay caso, se muere y muchas mujeres murieron por Arco Iris”.

A pesar de ser temido, *Lawo* es concebido como “protector del agua”. Explicaba Emilce (w.):

Lawo estaba debajo de tierra o algún pocito y ellos están [...]. Cuando buscamos *chitsaj* hay veces encuentra un pocito muy lindo el agua, muchas cositas verdes, ahí puede haber un *Lawo* [...]. Cuando hay Arco Iris en el agua y esa agua nunca se secó y cuando no estaba más, ahí recién se secó.

El lugar habitado por *Lawo* siempre tiene agua y como hay agua suelen verse plantas a su alrededor. De hecho, el que no haya agua en un lugar donde se esperaría que hubiera es señal que *Lawo* partió. Palmer (2013, p.62) explica que el agua es el medio propio de este ser de modo tal que una aguada que no se seca en tierras semiáridas “sólo se explica por [su] influencia [...]”. A la inversa, indica dicho autor, sitios que deberían contar con agua y no la tienen probablemente fueron abandonados por algún Arco Iris. De igual manera, Suárez (2012) plantea que *Lawo* habita en cuerpos de agua permanentes o semipermanentes como ser lagunas,

cañadas o incluso el río Bermejo y que esos cuerpos de agua se secan cuando este ser se va de allí.

En su asociación con el agua, señala Palmer (2013), el Arco Iris es símbolo de vitalidad. Nos dice el mencionado autor que estos seres se ubican en “puntos claves del medio ambiente” y desde allí “defienden el principio de vitalidad física” (p. 62 y 63). Esa vitalidad se traduce en un ámbito natural proveedor de alimentos y agua (Palmer, 2013). Resulta entonces paradójico que se trate de un ser temido que “come gente” y que a la vez este asociado con el agua que da vida.

Los Arco Iris son protectores del agua y símbolos de vitalidad que “comen gente” a causa de las transgresiones antes mencionadas. Distintos olores y ruidos que, en su mayoría, y de acuerdo con Palmer (2013), son asociados a la contaminación ambiental, mantienen alejados a los Arco Iris. La retirada de estos seres, señala Palmer (2013), origina la desertificación del territorio habitado por los *wichi*. Entonces, los Arco Iris comen a algunos asegurando la provisión de agua para que muchos vivan. ¿Cuándo algunos mueren muchos viven y cuando algunos viven muchos mueren? No se trata de falta de consciencia del vínculo entre comportamientos humanos, agua y vida. Al contrario, el uso de desodorantes, perfumes y el recurso de quemar gomas de vehículos (entre otros) constituyen evidencias de dicha consciencia. Decimos que se trata de evidencias del vínculo porque si las personas no fueran conscientes de estos ¿por qué recurrirían a esos protectores aromáticos? Algo similar en cuanto a vínculos es señalado por Palmer (2013) a partir de su estudio de la toponimia *Wichí*. Dicha toponimia²⁵ no refleja un interés utilitario en los recursos naturales en sí mismos, sino más bien “una percepción ecológica de la relación de dependencia general que existe entre el bienestar social y un medio ambiente saludable” (p. 53).

Si no se trata de falta de conciencia o desconocimiento de los vínculos ¿qué llevaría a las personas a ponerlos en riesgo? Suele presentarse como una situación dilemática la atravesada por docentes que van a trabajar, estando con la menstruación, recurriendo a diferentes distractores aromáticos. Es una situación dilemática porque, por un lado, necesitan ir a trabajar

²⁵ Por ejemplo, Palmer (2013, p. 305) registra un topónimo denominado “Bosta de palomita” o *Poop Yahmui* sobre el que el autor comenta: “Un sitio de suelo blando y fértil donde la especie predominante es un árbol que los Wichí clasifican como *poop zlaq* (‘alimento de palomita’). Los excrementos de palomita visibles en el suelo confirman que el sitio es su ‘comedero’(t’ekawet)”. Sobre otro topónimo llamado “Bostezo de Viuda de Agua” o *Qatsiwo Chesizl* comenta: “La viuda de agua tiene pico largo. Cuando lo abre, sea para cantar a la mañana o para tragar el molusco de un caracol, parece que estuviera bostezando” (p. 306). Respecto del topónimo denominado “El mordiscón” o *T’oknitaj*, Palmer (2013, p. 314) comenta: “El sitio donde un cazador wichí sacó una iguana de su cueva. La iguana le mordió el cuello, y el hombre después murió”.

y por otro deben permanecer en el hogar para que no se manifieste *Lawo*, quien en definitiva protege el agua y la vida. De alguna manera, ellas arriesgan la continuidad de la vida yendo a trabajar durante el período menstrual. Entonces, ¿la vida de muchos se pone en riesgo en situaciones de necesidad?, ¿la necesidad de obtener ingresos para algunos compromete la existencia de muchos?

Colores y piedritas del monte

Además de las hojas de *chitsaj/oletsaj* se recolectan otros materiales del monte que se usan para colorear los trabajos tejidos. Algunos de esos materiales son:

- Palo pata o *Nehutekw*²⁶: de este árbol se usa la corteza para producir un color marrón rojizo. Suárez y Arenas (2012) especifican que se aprovecha la corteza del tallo y la corteza de la raíz. La Fundación Gran Chaco (s.f.) indica que con la corteza de este árbol se obtiene color marrón. Se saca la cáscara con machete. Cuanto más roja la corteza, más intenso el color que se obtiene. Si bien no hay una estación en particular para obtener este material, explicaba Mirna (w.) “no mucho sacamos, poquito. Después buscamos otro [...] después de un tiempo se forma otra vez [la cáscara del tronco]”. Este árbol no produce alimento para humanos. Algunos pájaros e iguanas consumen sus frutos.
- Palo tinte o *Tulukaujua*²⁷: de este arbusto se usan las pequeñas hojas redondas para producir color amarillo. Emilce (w.) contaba que el nombre de esta planta quiere decir “enemigo de la vaca” (*tulu*: vaca; *kaujua*: enemigo). No hay un momento temporal en particular para obtener este material, aunque durante el clima frío este arbusto suele secarse. Luego de la lluvia brota. Macarena (w.) contaba que con las hojas de esta planta se puede hacer un remedio para curar la sarna que sufren las personas.
- Sajasta o *Sayntaj*²⁸: de este líquen se obtiene color naranja. Montani (2007) indica que, usando ceniza como mordiente, de este líquen se obtiene color verde. Suárez y Arenas (2012) plantean que del tallo de esta planta se obtienen los colores: amarillo a anaranjado; marrón rojizo y verde. No tiene alimento para los humanos. Algunas personas indican que está disponible todo el año mientras otras señalan que cuando sale la algarroba el *Sayntaj* está brotando.
- Guayacán o *Woch'o*²⁹: de los frutos de este árbol se obtienen colores del azul oscuro al negro. Montani (2007) indica que se obtienen colores del gris oscuro al negro. Suárez y

²⁶ *Ximenia americana* (Montani, 2007, p. 55).

²⁷ No encontramos autores que hagan referencia a esta planta.

²⁸ *Usnea sulcata* (Montani, 2007, p. 62).

²⁹ *Caesalpinia paraguariensis* (Montani, 2007, p. 64).

Arenas (2012) indican que de los frutos se obtienen los colores: negro grisáceo a azulado y azul oscuro a claro. El fruto sale a continuación de que aparece la algarroba. Nos contaban Zulma (w.) y Verónica (w.) que primero aparece la chicharra, luego la algarroba y luego el *woch'o*. Los frutos no los comen los humanos.

- Ancocha³⁰: de este árbol se usan las hojas para producir el color verde. Montani (2007) señala que se obtienen colores verde y amarillo. Suárez y Arenas (2012) indican que se obtienen colores amarillo intenso, beige o marrón claro dependiendo las partes utilizadas (hojas y corteza respectivamente). No hay un momento en particular para obtener el material. Tiene una frutita blanca que aparece al mismo tiempo que la algarroba, la comen algunos pájaros, como por ejemplo la charata³¹. Algunas personas dicen que también lo comen, tiene sabor dulce y picante.
- Algarrobo blanco o *Jwa'a-yekw-lhits'i*³²: se trata de un árbol cuya resina se usa para obtener colores negro y marrón. No hay un tiempo en particular para obtener este material.
- Palo coca o *Wesajt.ek*³³: es un árbol de cuya corteza se obtiene color marrón. Suárez y Arenas (2012) precisan que de la corteza del tallo se obtiene un color marrón rojizo. Los humanos no obtienen alimento de este árbol. No hay un tiempo específico para el aprovechamiento de su corteza.
- Palo santo o *Hukw*³⁴: se trata de un árbol de cuya corteza se obtiene color verde. Suárez y Arenas (2012) apuntan que de la madera de este árbol se obtienen colores en la gama del azul al verdoso. Algunas personas indican que constituye un remedio para los huesos. Mirna (w.) contaba que su padre quemaba esta madera y sacaba un aceite que iba colocando en un recipiente. Luego de cocinarse, este aceite se tomaba y constituía un “remedio para dolor de panza”. Se recomendaba tomar poco porque es muy fuerte y puede caer mal.

³⁰ El nombre criollo es similar al señalado por Montani (2007) como “ancocho”. El nombre en *wichí* que encontramos es diferente al señalado por este autor como *samanekw*. Suárez y Arenas (2012) coinciden con Montani (2007) en relación al nombre en *wichí* y varían levemente en relación al nombre en criollo (Suárez y Arenas lo conocen como “ancoche”). Los tres autores coinciden en la nomenclatura científica: *Vallesia glabra*.

³¹ *Ortalis canicollis*.

³² *Prosopis alba* (Montani, 2007, p. 56). Arenas (2003) indica que este algarrobo es el predilecto para consumo entre los Toba-Nachilamole#ek y Wichí-Lhuku'tas del Chaco Central.

³³ *Pterogyne nitens* (Montani, 2007, p. 63).

³⁴ *Bulnesia sarmientoi* (Montani, 2007, p. 54).



Imagen 10: Palo pata o *Nehutekw* (izquierda); Palo tinte o *Tulukaujua* (derecha)

A partir de su trabajo con artesanas *wichí* de las localidades de Santa Teresa, María Cristina y Lote 8 (provincia de Formosa) la Fundación Gran Chaco describe 18 especies tintóreas (árbol, arbusto, líquen y parásito de la tuna) utilizados por las artesanas para fabricar colores (Fundación Gran Chaco, s.f.). En el mismo documento indican que las partes usadas son: hojas, albura, raíz, corteza, resina y frutos (se usa la totalidad de la cochinilla y de la barba de monte). Se plantea que el conocimiento sobre las plantas tintóreas se encuentra muy disperso y en estado fragmentario al punto de que hay muchos colores que se utilizan en algunos lugares y no en otros, aún contando con dichas especies.

La Tabla que sigue (Tabla 2) es un compilado de colores realizado con datos propios, de Montani (2007), de Suárez y Arenas (2012) y de Fundación Gran Chaco (s.f.). Concentrándonos en las especies que se repiten en la fabricación de los colores, la primera cuestión que notamos es que los colores nunca son iguales. Esto es lo mismo que decir que los colores siempre se manifiestan de manera variable. Podemos clasificar esa variabilidad de la siguiente manera:

- Igual especie e igual parte usada produce colores similares: este es el caso del *Nehutekw* o Palo pata donde los colores producidos (usando la corteza del árbol) van del marrón al rojo.
- Igual especie e igual parte usada produce colores distintos: este es el caso del *Hukw* o Palo santo donde los colores varían entre verde y azul.
- Igual especie y distinta parte usada genera colores similares: el *Tsinekw* o Duraznillo (corteza o fruto produce colores rojizos).

- Igual especie y distinta parte usada produce colores distintos: el *Wosochekw* o Algarrobo negro³⁵ cuyos colores varían entre los azules oscuros y el anaranjado claro.

Especie	Color	Parte usada	Fuente
Nehutekw Palo pata (<i>Ximenia Americana</i>)	Marrón rojizo	corteza	Datos propios
Inehutekw o Nehutekw Pata pata (<i>Ximenia Americana</i>)	Rojo a marrón rojizo	corteza	Montani (2007)
Nejwutuk, Alhe-lhok Pata pata (<i>Ximenia americana L.</i>)	Marrón, marrón rojizo	corteza de tallo y corteza de raíz	Suárez y Arenas (2012)
Inihtúj Palo pata (<i>Ximenia americana variante argentinensis</i>)	Marrón	corteza	Fundación Gran Chaco (s.f.)
Wesajt.ek Palo coca (<i>Pterogyne nitens</i>)	Marrón	corteza	Datos propios
Wesajt.ek Palo coca (<i>Pterogyne nitens</i>)	Rojo	corteza	Montani (2007)
Wesajtek Palo coca, Palo mortero, Tipa (<i>Pterogyne nitens Tul.</i>)	Marrón rojizo	corteza de tallo	Suárez y Arenas (2012)
Halo-lhukwetaj Mora o palo Amarillo (<i>Maclura tinctorial</i>)	Marrón gastado, gris, Amarillo	corteza	Montani (2007)
Halo-lhokwe, Halo choti, Mola, Halo-k'atuhi, Hiknek Mora (<i>Maclura tinctoria</i> spp. mora (Griseb.) Vázq. Avila)	Amarillo	madera (duramen)	Suárez y Arenas (2012)
Halakat'u Palo amarillo (<i>Phyllostylon rhamnoides</i>)	Amarillo y naranja	raíz	Fundación Gran Chaco (s.f.)
Halakatu wolei Palo amarillo (<i>Phyllostylon rhamnoides</i>)	Naranja	hojas	Fundación Gran Chaco (s.f.)
Chelhyekw Quebracho Colorado	Rojo	madera	Montani (2007)

³⁵ *Prosopis nigra* (Arenas, 2003, p. 279). Se trata de un árbol abundante en la zona de trabajo de Arenas (2003). Dicho autor afirma que se trata de un árbol cuyas vainas son ampliamente aprovechadas como harina, añapa, panes y aloja.

(<i>Schinopsis lorentzii</i>)			
Chyelhyuk Quebracho colorado (<i>Schinopsis lorentzii</i> Engl.)	Marrón rojizo a rojizo	madera y resina	Suárez y Arenas (2012)
Cheth yuk tahes Quebracho Colorado ?	Marrón rojizo	albura	Fundación Gran Chaco (s.f.)
Ahoyekw Mistol (<i>Ziziphus mistol</i>)	Rojo	corteza	Montani (2007)
Ahoyuk o Hoyuk Mistol (<i>Ziziphus mistol</i> Griseb.)	Marrón rojizo	corteza	Suárez y Arenas (2012)
Ahayúk Mistol (<i>Ziziphus mistol</i>)	Marrón	raíz-corteza	Fundación Gran Chaco (s.f.)
Jwitenekw Sombra de toro (<i>Acanthosyris falcata</i>)	?	corteza	Montani (2007)
Jwitenuk Sacha pera o Sombra de toro (<i>Acanthosyris falcata</i> Griseb.)	Rojo a marrón rojizo	corteza	Suárez y Arenas (2012)
Hukw-taq Palo santo amarillo (<i>Bulnesia</i> sp.)	Amarillo y verde	corteza y madera	Montani (2007)
Huk-tak ? (<i>Bulnesia foliosa</i> Griseb.)	Amarillo	corteza de tallo, corteza de raíz, hojas	Suárez y Arenas (2012)
Hookw Palo santo (<i>Bulnesia foliosa</i>)	Amarillo	raíz	Fundación Gran Chaco (s.f.)
Ankutsek'u Ancocha (<i>Vallesia glabra</i>)	Verde	hojas	Datos propios
Samanekw Árbol ancocho (<i>Vallesia glabra</i>)	Amarillo y verde	hojas y corteza	Montani (2007)
Samanekw Ancoche (<i>Vallesia glabra</i> Link)	Amarillo intenso; beige o marrón claro	hojas y corteza	Suárez y Arenas (2012)
Chamanuk wolei Ancocha	Verde	hojas	Fundación Gran Chaco (s.f.)

?			
Sayntaj Sajasta (Usnea sulcate)	Naranja	totalidad	Datos propios
Sayntaj Sajasta (Usnea sulcate)	Verde	totalidad	Montani (2007)
Sayntaj Sajasta o Sajaste (Usnea alata Motyka)	Amarillo a anaranjado, marrón rojizo, verde	talo	Suárez y Arenas (2012)
Sayintaj Barba de monte (Usnea spes)	Amarillo- anaranjado	totalidad	Fundación Gran Chaco (s.f.)
Tsinekw o Chinekw Duraznillo (Ruprechtia trifloral)	Anaranjado , rojo, rosado, lila, amarillo	corteza	Montani (2007)
Tsinuk o Chinekw Duraznillo (Ruprechtia triflora Griseb.)	Amarillo a anaranjado	corteza	Suárez y Arenas (2012)
Chinuj Duraznillo ?	Rojo	frutos	Fundación Gran Chaco (s.f.)
Tsuhna-lhoq Comida de corzuela, Abriboca ?	Amarillo, anaranjado	hojas y frutos	Montani (2007)
Jwisk'ok-tak, Tsuna-lhok o Wosa-t'okwitek "Abreboca" (Moya scutioides Griseb.)	Amarillo, anaranjado	hojas y corteza	Suárez y Arenas (2012)
Wosochekw Algarrobo negro (Prosopis sp.)	Violeta, gris oscuro, antracita	semillas	Montani (2007)
Wosochyuk Algarrobo negro (Prosopis nigra Hieron.)	Anaranjado claro y negro claro	corteza de raiz, raiz	Suárez y Arenas (2012)
WuosotsúK Algarrobo negro (Prosopis nigra)	Azul oscuro	frutos	Fundación Gran Chaco (s.f.)
Wosochaj Algarrobo negro (Prosopis nigra)	Azul, violeta	semillas	Fundación Gran Chaco (s.f.)
?	Morado	cochinillas del "quimil"	Suárez y Arenas (2012)

Cochinilla (<i>Dactylopius</i> spp.)		(<i>Opuntia</i> quimilo K. Schum.)	
Chowayuk Cochinilla ?	Rojo	totalidad	Fundación Gran Chaco (s.f.)
Woch'o Guayacán (<i>Caesalpinia paraguariensis</i>)	Azul oscuro a negro	frutos	Datos propios
Woch'o-lha-y Guayacán (<i>Caesalpinia paraguariensis</i>)	Negro o gris oscuro	frutos	Montani (2007)
Wo'yoyuk Guayacán (<i>Caesalpinia paraguariensis</i> (D. Parodi) Burkart)	Negro grisáceo a azulado, azul (oscuro a claro)	frutos	Suárez y Arenas (2012)
Wäch`äyuk Guayacán (<i>Caesalpinia paraguariensis</i>)	Azul	frutos	Fundación Gran Chaco (s.f.)
Hukw Palo santo (<i>Bulnesia sarmientoi</i>)	Verde	madera	Datos propios
Hukw Palo santo (<i>Bulnesia sarmientoi</i> Lorentz ex Griseb.)	Azul a verdoso	madera (duramen)	Suárez y Arenas (2012)
Hukw Palo santo (<i>Bulnesia sarmientoi</i>)	Verde	madera	Montani (2007)
Hookw Palo santo (<i>Bulnesia sarmientoi</i>)	Azul	albura	Fundación Gran Chaco (s.f.)
Jwa'a-yekw-lhits'i Algarrobo blanco (<i>Prosopis alba</i>)	Negro y Marrón	resina	Datos propios
Jwa'a-yekw-lhits'i Algarrobo blanco (<i>Prosopis alba</i>)	Negro	resina	Montani (2007)
Jwa'ayuk Algarrobo blanco (<i>Prosopis alba</i> Griseb.)	Negro o gris oscuro	resina	Suárez y Arenas (2012)
Fwaayúk Algarrobo blanco (<i>Prosopis alba</i>)	Negro	resina	Fundación Gran Chaco (s.f.)

Fwaayúk Algarrobo blanco (Prosopis alba)	Verde	corteza	Fundación Gran Chaco (s.f.)
Hookw Palo santo (Bulnesia foliosa)	Verde	hojas	Fundación Gran Chaco (s.f.)
Ihnatek o Natek Tusca (Acacia aroma Gillies ex Hook. & Arn.)	Marrón rojizo	corteza de tallo y corteza de raíz	Suárez y Arenas (2012)
Tulukaujua Palo tinte ?	Amarillo	hojas	Datos propios
Jwisk'ok Meloncillo (Castela coccinea Griseb.)	Amarillo a anaranjado	hojas	Suárez y Arenas (2012)
Halo-yotey Oreja de palo (Pycnopus sanguineus (L.) Murrill)	Amarillo a anaranjado	basidioma	Suárez y Arenas (2012)
Hataj Sebil o Cebil (Anadenanthera colubrina var. cebil (Griseb.) Altschul)	Rojizo a rosado	corteza	Suárez y Arenas (2012)
Chyelhyuk-tak Lapacho (Handroanthus impetiginosus (Mart. ex DC.))	Rojizo	corteza	Suárez y Arenas (2012)
Olaj Uva de monte (Cissus palmata)	Rojo	frutos	Fundación Gran Chaco (s.f.)
Oway Revienta caballo (Rivina humilis)	Rojo	frutos	Fundación Gran Chaco (s.f.)
Wusuchetaj, Wusuchaj-tolitak ? (Prosopis aff. nigra Hieron.)	Morado a negro azulado o violáceo	frutos	Suárez y Arenas (2012)
Nataj Tusca (Acacia aroma)	Negro	?	Montani (2007)
Jwit'i-tas Palo azul (Cyclolepis genistoides Gill. ex D. Don)	Negro	madera (duramen)	Suárez y Arenas (2012)
Wo'yotaj-lhile, Wo'yoyuk, Watuj Visco, Pacará, Oreja de mono	Negro a gris	frutos	Suárez y Arenas (2012)

(<i>Enterolobium contortosiliquum</i> (Vell.) Morong)			
Inokw Palo mataco (<i>Prosopis kuntzei</i> Harms)	Negro	frutos	Suárez y Arenas (2012)
Inokw Palo mataco (<i>Prosopis nuda</i> Schinini)	Negro	frutos	Suárez y Arenas (2012)
Satekw Lecherón (<i>Sapium haemospermum</i> Müll.Arg.)	Gris	corteza	Suárez y Arenas (2012)
Chojua Chivil (<i>Lycium americanum</i>)	Gris	frutos	Fundación Gran Chaco (s.f.)

Tabla 2: colores del monte

Montani (2007) y Suárez y Arenas (2012) dan cuenta de la variabilidad de los colores al describirlos en rangos en vez de en valores fijos. Estas variaciones posiblemente tengan que ver con: las diversas recetas seguidas para fabricarlos (revisaremos esto en el capítulo “Tejer”) y las cualidades propias de los materiales. Suárez y Arenas (2012, p. 282) entienden que la variación de recetas constituye la causa de dicha variabilidad. No se refieren a la incidencia de las cualidades de los mismos materiales en la generación del color. De hecho, estos autores sugieren que esa variabilidad es factible de ser minimizada mediante la medición de “las cantidades exactas” de materiales utilizados como así también de los tiempos involucrados en el proceso del teñido (p. 282). Esto llevaría a un registro más minucioso que a su vez permitiría producir una “cartera de colores estándar” para que “diferentes autores puedan comparar de manera objetiva sus resultados” (p. 282). Ahora, si la variabilidad de los colores tiene que ver con las cualidades mismas de los materiales, ¿cómo podría eliminarse? Como nos explicaban, las cortezas de los *Nehutekw* o Palo pata no son todas iguales, algunas son más rojas y producen colores más intensos. Entonces ¿qué hace que las cortezas cambien de color? ¿cómo se compone la tierra donde se encuentra este árbol? ¿con qué otros seres comparte el ambiente? ¿cómo es el agua que absorben sus raíces?

Además de las variaciones visuales de los colores, están las variaciones temporales. Mientras algunos colores están disponibles todo el año, otros no. Para el caso de los que están disponibles todo el año, como por ejemplo el *Nehutekw* o Palo pata, se señala que se requiere la rotación entre árboles para que se recupere la corteza. El *Tolukaujua* o Palo tinte se encuentran todo el año, aunque el tiempo frío conduce a que se sequen sus hojas por lo cual no podrá producirse

el color durante dichas condiciones climáticas. Los frutos del *Woch'o* o Guayacán no están disponibles todo el año, aparecen a continuación del surgimiento de la algarroba.

Otro material que se recolecta es una piedrita que se obtiene de ciertas partes a orillas del río. Esta piedrita, luego de quemarse al fuego, se usa para fabricar hilos de chaguar. Usándola el hilo sale más blanco. Un día tuve la suerte de que me invitaran a una expedición para recolectar esta piedrita. Fuimos seis mujeres y una niña, nieta de una de las recolectoras. Salvo por mí, el resto compartían vínculos de parentesco. Primero que nada, Emilce (w.) se aseguró, preguntándome, que no estuviera menstruando ya que en el lugar al que nos dirigíamos habita un *Lawo* (antes describíamos esta situación). Llegó Romina (w.) con un machete, Emilce (w.) tomó el suyo y partimos a por las piedritas. En el camino se sumaron las otras mujeres. Una de ellas también llevaba un machete. Cuatro mujeres llevaban *yicas* hechas con lana industrial de colores. Una de ellas llevaba un bolso de tela. Yo tenía una *yica* de *chaguar*. Caminábamos por senderos. Por momentos hablaban entre ellas viendo qué camino seguir. Durante la travesía Emilce (w.), cuya nietita caminaba a su lado, fue abriendo mis ojos y oídos hacia vegetales, aves, insectos y piedras.

En relación a los vegetales, nos encontramos con algarrobo, *wi'ye* y brea³⁶. En cuanto a las aves, Emilce (w.) llamó mi atención hacia el *ta: 'ci*³⁷ (hornero). También escuché que hablaban del *wiqwiq*³⁸ (esta ave canta cuando hay un dueño no-humano que mezquina por lo cual no se puede entrar por ahí) y del Juan Chiviro³⁹ (el canto de esta ave anuncia que algo malo va a pasar) a los que pararon a escuchar. En otra oportunidad me hablaron de otra ave llamada *tejtán*⁴⁰. Se trata de un pájaro chiquito que avisa que hay víboras cerca. Emilce (w.) contaba que este pajarito a veces canta en el salón o “la artesanía”. Dice que canta porque avisa que hay víboras en el baño y en la parte de atrás del salón. Es por esto que no dejan que los niños se dirijan a esos lugares. Otras aves de las que me hablaban y veía con frecuencia en los hogares eran, siguiendo el modo de escribir de Arenas (2003), *sa: 't#as* (calacante)⁴¹ y *chie 'chie* (cata)⁴². Las veía en los hogares ya sea sueltas (caminando o volando bajito apoyándose en algún arbusto o planta de baja altura) o atrapadas en unas jaulas fabricadas con la parte enrejada de

³⁶ *Parkinsonia praecox*.

³⁷ *Furnarius rufus, F. cristatus* (Arenas, 2003, p. 416). Otras formas de escribir el nombre de esta ave usados por Arenas (2003, p. 416) son *ta: 'chi* y *ta:ci 'tax*.

³⁸ Martínez Crovetto en Montani (2007) indica que se trata del *Campylorhamphus trochilirostris*.

³⁹ *Cyclarhis gujanensis*.

⁴⁰ No encontré este nombre en la bibliografía.

⁴¹ *Aratinga acuticaudata* (Arenas, 2003, p. 414).

⁴² *Myiopsitta monochus* (Arenas, 2003, p. 415).

ventiladores. Veía a los niños jugar con estos animales. También darles comida y agua. Arenas (2003) dice los *sat*: *t#as* no se cazan para comer sino más bien para criar como mascota o vender. Sin embargo, dicho autor apunta que algunas personas contaban que tiempo atrás se comía su carne. En cuanto a los *chie'chie*, Arenas (2003) dice que los *wichí* aprecian comer a los pichones.

Continuando con la recolección de las piedritas, nos topamos con langostas, ranas y arañas. Estas últimas frecuentaban la arena donde buscábamos las piedritas. No había notado este insecto hasta que, en un momento, Victoria (w.), nieta de Emilce (w.), me advirtió mostrándome el animal caminando sobre la arena. Por momentos hablaban, reían y por momentos permanecían en silencio. Bajamos a orillas del río y empezamos a caminar por allí. Notaba que iban clavando de vez en cuando los machetes en la arena. No entendía por qué hacían esto. Después de practicar y en base a lo que me sugirió Emilce (w.) con la pregunta “¿escuchaste el ruido que hace?”, me di cuenta que se hacía eso para sentir la dureza de la piedrita además de escuchar el sonido que hace cuando roza el metal de la vaina del machete. Al sentir eso una se guía para encontrar las piedritas. Cuando las encontramos las empezamos a sacar. Algunas sentadas, otras arrodilladas y otras acostadas sobre la arena. Luego de juntarlas, en el camino de vuelta, algunas juntaron leña. Armaron atados y los llevaron colgados de la frente y apoyados sobre la espalda.

Sacando cuentas, salimos a las 9:30 hs de El Sauzalito y regresamos a las 14:10hs. El tiempo aproximado de caminata de ida fue de 30 minutos y a la vuelta 45 minutos porque paramos a buscar leña. En el tiempo que buscábamos las piedritas aproximadamente 20 minutos algunas estuvimos conversando y dejamos de sacar piedras o lo hacíamos más lento. Cada mujer se tomaba alrededor de 10 segundos para sacar cada piedrita. El tiempo que estuvimos escarbando en la arena, buscando las piedras fue de aproximadamente 3 horas o 10800 segundos. Si se sacaba cada piedrita en 10 segundos, en 10800 sacamos alrededor de 1080 piedritas. Es decir 180 piedritas por persona.

Una vez en el hogar estas piedritas se queman en el fuego hasta que quedan bien blancas. Ahí recién pueden ser usadas para fabricar el hilo.

“Cada vez queda más lejos”

Los lugares que se transitan para recolectar son conocidos ámbitos de recolección. Las artesanas en cuestión se dirigen a “los lotes” que se encuentran en El Sauzalito además de a Comandancia Frías, Quebrachal y La Banda (Formosa). Debido a las distancias a recorrer, a

Comandancia Frías, a Quebrachal y a La Banda se dirigen siempre que cuenten con un medio de movilidad.

Con fondos del Estado, que se canalizaban a través del PRODEAR, se financiaban viajes en camioneta para hacer la recolección de los materiales. Esto no estaba exento de problemas. Por ejemplo, en una oportunidad (julio de 2015), artesanas y técnica habían planeado ir a recolectar *chaguar* a Quebrachal. La técnica organizaría el traslado con la camioneta del hijo. Al día siguiente a la mañana, las artesanas estaban reunidas a la hora convenida pero la técnica no llegaba. Me dirigí hasta su casa y me dijo que no iríamos a recolectar ese día porque hacía mucho frío. Propuso que fuéramos al día siguiente, de 11hs a 16hs. Las artesanas se desilusionaron mucho con esto. Emilce (w.), mostrándome el cielo, decía que estaba despejado y había sol. También reclamaba que hacía más de un mes que Nadia y Fermina (técnicas del grupo) decían “mañana vamos a ir a buscar *chaguar*” y nunca iban. A pesar de esto consideraron la propuesta de Fermina (t. n-i), aunque plantearon que el horario de salida sea a las 8hs en vez de a las 11hs. Me encargaron que le transmita esta propuesta a la técnica. Me dirigí a la casa de la técnica y le planteé esto. Cuando le dije la hora que habían propuesto las artesanas para el encuentro, Fermina (t. n-i) dijo “no tienen ni noción de la hora, te dicen una hora y después llegan más tarde”. Sin embargo, aceptó la propuesta. Volví y transmití el mensaje a Emilce (w.) que a su vez les transmitió a sus compañeras. A la tardecita de ese mismo día el nieto de Fermina (t. n-i) me avisó que no podríamos ir a hacer la recolección al día siguiente porque habría corte de ruta en el camino a Quebrachal. Al otro día, cerca de las 9hs, me dirigí al lugar que habíamos puesto como punto de encuentro para ir a hacer la recolección, aunque sabiendo que no iríamos. Fui a esa hora porque habíamos quedado que si no se hacía la recolección igual nos reuniríamos a esa hora a pelar hojas de *chaguar* que tenían almacenadas en el salón (describimos este espacio de trabajo en el capítulo “Vender”). Resultó que las artesanas hacía aproximadamente una hora estaban esperando que las pasara a buscar la camioneta para ir a hacer la recolección. Nadie les había avisado del cambio de planes. Más tarde llegó Fermina (t. n-i) al salón y dijo que no habíamos podido ir a hacer la recolección porque había corte de ruta hacia Quebrachal.

Los desencuentros entre artesanas y técnicos son constantes. El traslado para hacer la recolección los ilustra. Se trata de una fuente de sospecha por parte de las artesanas hacia los técnicos. Sospecha vinculada al financiamiento de dichos viajes. El esquema de financiamiento prevé dinero para cubrir los gastos en combustible. El medio de movilidad (camioneta) es de propiedad de la técnica. Con frecuencia las artesanas sospechan que los fondos destinados a

cubrir los gastos de combustible para realizar los viajes de recolección son usados por los técnicos para hacer otro tipo de viajes. La duda se ve acrecentada a partir del modo en que los fondos son administrados (ampliaremos esto más adelante).

Cuando no cuentan con esa posibilidad, a veces las mujeres reúnen algún dinero y pagan a algún conocido que las lleve a hacer esta actividad. La Fundación Gran Chaco (s.f.) también menciona esta estrategia a la que recurren mujeres artesanas *wichí* de Formosa, quienes aportan un poco de dinero cada una para alquilar un tractor para viajar a hacer la recolección. Se hace preferible el viaje a dichos lugares porque, al estar más alejados, hay mayores probabilidades de encontrar plantas de más edad, con hojas más largas que proveerán fibras de mayor longitud, lo cual facilita el trabajo (se requerirá menos tiempo para producir los trabajos). Aparte de esta estrategia, otras dos mencionadas por Fundación Gran Chaco (s.f.) son: compra de hilo a mujeres de comunidades más aisladas, con menores posibilidades de comercializar su producción y explotación de redes de solidaridad familiar. En el primer caso, Fundación Gran Chaco (s.f.) plantea que se produce entre las artesanas un proceso de subordinación entre las que tienen mayor facilidad de comercializar sus artesanías a través de “asociaciones” y compran hilo y las que tienen mayores dificultades de comercializar su producción por lo cual venden hilo.

En una oportunidad Agustina (n-i) contaba que unas mujeres artesanas habían solicitado al municipio un medio de transporte que les facilite viajes para hacer la recolección de materiales para el tejido. En esa oportunidad uno de los funcionarios les dijo que el municipio no contaba con recursos para realizar dicha actividad. Aquella funcionaria, indignada, le había dicho a Agustina (n-i): “fíjate vos, las madres y abuelas de estas iban al monte a machetear y estas, las nuevas, vienen con la pretensión que las lleven en camioneta”. La indignación viene a partir de una expectativa que tiene la funcionaria en relación con el hacer de la artesana ¿por qué si antes lo hacían ahora debería continuar haciéndose de la misma manera?

Los materiales para el tejido quedan cada vez más lejos. Varias son las razones que suelen aducirse: más mujeres recolectan las fibras para fabricar artesanías para vender; el pueblo se expande y la deforestación. Fundación Gran Chaco (s.f.) indica que entre las causas de disminución del chaguar se encuentran: el aumento de la comercialización de las artesanías lo cual implica mayor presión por parte de las artesanas al medio ambiente; las quemadas realizadas por la población criolla para expandir sus pasturas; deforestación e inundaciones.

En base al diagnóstico de la situación del *chaguar* en ciertas localidades de la provincia de Formosa (Lote 8, María Cristina y Palmarcito), donde algunas artesanas *wichí* hacen la recolección, Fundación Gran Chaco (s.f.) señala un par de acciones para remediar el “agotamiento de recursos”: tutela de reservorios de chaguar y plantación de chaguar. En relación a la propuesta de tutela, Fundación Gran Chaco (s.f.) reconoce, por un lado, que la práctica de la recolección se basa en la rotación lo cual permite la regeneración de las plantas. Por otro lado, las plantas de *chaguar* se desarrollan mejor en montes más altos, de suelo negro, mayor humedad y con presencia de una flora muy variada compuesta de quebracho blanco, quebracho colorado, palo borracho, palo pata, palo amarillo, duraznillo, sacha-sandia, bola verde, etc.⁴³. Esto los lleva a plantear que “la preservación del chaguar [...] llega a ser sinónimo de la preservación del monte nativo” (p. 34). Sin embargo, en un punto plantean una situación dilemática entre el fortalecimiento de las organizaciones de artesanas y la conservación del chaguar en la medida en que, a mayor “reforzamiento de la organización” más necesidad de *chaguar* por lo cual mayor presión sobre “el recurso” (p. 35). Pero esta relación no es lineal en la medida en que el “fortalecimiento de la organización de las mujeres” también implicaría mayores capacidades para plantear propuestas y gestionar iniciativas lo cual contribuiría al “cuidado del territorio” (p. 36). Es decir que, si bien el fortalecimiento de la organización está conectado estrechamente a la comercialización de las artesanías, las mismas características del proceso artesanal, por ejemplo, en cuanto a los materiales con los que se trabaja, incorporaría la necesidad de proponer y gestionar iniciativas para resguardar los ambientes productivos.

Si bien Fundación Gran Chaco (sin fecha, p. 33) habla de la necesidad de una “estrategia de tutela del recurso”, no habla de acciones concretas al respecto. En cambio, sí presenta acciones puntuales respecto de la estrategia de plantación de chaguar. Fundación Gran Chaco (sin fecha, p. 49) indica lo siguiente:

[...] se realizaron plantaciones bajo monte, que reconstruyen las condiciones de reproducción del chaguar en su hábitat natural. Las plantaciones se realizaron con cercado tradicional con ramas, de ¼ de hectárea y de tipo individual, controlada por su dueña. En todas las asociaciones las coordinadoras realizaron las plantaciones para poder luego capacitar a las mujeres de su grupo y acompañarlas en la realización de su propio campo.

⁴³ En zonas más deterioradas (secas y con suelo arenoso), los chaguarales están compuestos por una menor cantidad y tamaño de plantas (el color violeta-morado de las hojas da cuenta de la falta de agua) (FGCH, s. f.).

¿En qué se diferencian las propuestas de tutela y plantación del chaguar? Esto tiene que ver con modos de relación entre humanos y vegetales, los cuales se analizarán a continuación.

Domesticación del chaguar

Durante el año 2016, FGCH puso en marcha un proyecto de desarrollo rural para trabajar con un colectivo de artesanas *wichí* de Misión Nueva Pompeya (a 70 km de El Sauzalito) con quienes venían trabajando desde alrededor del año 2012 junto con el PRODEAR. Este proyecto incluía la plantación de *chaguar* en los predios de las artesanas interesadas. Procediendo de esta manera buscaban facilitar el acceso al *chaguar* para las artesanas, dificultado por las prolongadas distancias a recorrer para conseguirlo. En julio de 2016 conversé con algunas de las mujeres participantes de este proyecto, las cuales desde hacía poco habían plantado *chaguar* en sus casas. Conversábamos lo siguiente con Graciela (w. p.):

Graciela- antes no plantaba *chitsaj* porque no había nadie que ayude, no como ahora que hay gente que ayuda a los pobres. Va a haber, pero poco cuando hay sequía. Comen los chanchos, vizcachas. Ahora hay más sequía que antes. Viento norte llega en agosto, anuncia que habrá sequía. Si no va a haber sequía casi no hay viento y llueve mucho [...] Casi todos los años hay sequía. Cuando se pone muy sequía el *chaguar* se seca, necesita agua, tiene poquito hilo, no tiene más fuerza el *chaguar* porque está muy seca la tierra

Myriam- ¿la sequía también le va a afectar al *chaguar* que tiene plantado en su casa?

Graciela- podemos regar el *chaguar* nuestro con agua de represa que viene de lluvia. Arco Iris está en represa cerca de mi casa, nunca se acaba el agua. Vamos a sacar ahí sólo cuando no hay más agua. Arco Iris mantiene que haya agua. Hay una planta como de cebolla que crece ahí y muestra que hay Arco Iris. En nuestra represa miramos eso y decimos que hay Arco Iris. Eso marca no más. Dijo nuestra abuela que no se puede tocar esa planta, hace una enfermedad de ataque, solo mirar, sin tocar [...]

Myriam- ¿hay animales que comen *chaguar*?

Graciela- chanco come raíz, vizcacha también come raíz porque en esa raíz hay agua por eso come. En plantación no van a entrar los animales porque estamos cuidando que no entren. En el monte nadie cuida, por eso que comen.

Revisando lo que explicaba Graciela (w. p.), la sequía compromete la existencia tanto del *chaguar* que crece en el monte como del *chaguar* plantado por ella. Sin embargo, al *chaguar* plantado ella lo cuidaría regándolo con el agua que obtendría de una represa que nunca se seca a causa de que está habitada por un Arco Iris. Además de la sequía, los animales que comen el

chaguar también comprometen su existencia. A diferencia de los *chitsaj* que crecen en el monte, a los plantados por Graciela los cuidaría para que aquellos animales no los coman. Ahora, mientras el Arco Iris continúa cuidando el agua, ¿dónde están los dueños no-humanos que cuidan el *chaguar*? ¿por qué se van unos seres mientras otros permanecen? ¿podemos pensar que en el proceso de plantación de *chaguar* surgen “nuevos dueños” que si bien reemplazan al dueño del *chaguar* no reemplazan a los cuidadores del agua? ¿estos nuevos dueños son las artesanas que plantan el *chaguar* o “la gente que ayuda a los pobres”, en este caso, FGCH?

Eva (w. p.) primero plantó unas plantas de alrededor de 50 cm de alto que no crecían. Luego plantó unas de entre 60 y 70 cm de alto que estaban creciendo, una de ellas tenía “un hijo”. Las había dispuesto contra el alambrado que rodea su casa en el pueblo. Las había colocado de esta manera por si alguno de sus hijos resultaba beneficiario de alguna vivienda (la construirían en lo que hoy es el patio de la casa). En relación al *chaguar*, me contaba que unos bichitos como piojos comen sus raíces. En cambio, los del monte no son atacados de esta manera. Además de no ser atacadas por esos bichitos decía Eva (w. p.) que “las plantas que hay en el campo son lindo no se secan porque están bajo un árbol. Lo que más le gusta [al *chaguar*] es el duraznillo. Las hojas caen y con ese crecen”. Noté que había otras plantas en la casa de Eva (w. p.). Había una malva, que es remedio para la tos convulsa y una doca que había traído del campo y plantado allí, en su casa. La doca produce unos frutos con los que se puede hacer un dulce que resulta muy parecido al de mamón. Arenas (2003, p. 262) señala que la doca “es una de las pocas plantas silvestres sembradas” o, de surgir espontáneamente, protegida por parte de los *Toba Ñachilamole#ek* y los *Wichí-Lhuku'tas* del Chaco Central.

Como Eva (w. p.), Emilce (w.) tenía varias plantas en su casa entre las que se encontraba una ancocha (planta tintórea). Me contaba que una vez había traído una ancocha de orillas del río y plantado en su casa y no había crecido. En cambio, esta planta que ya estaba bastante grande (1 metro 50 cm aproximadamente), Emilce (w.) pensaba que había crecido de una semilla que alguna vez se le tuvo que haber caído cuando trajo partes de la planta para teñir *chitsaj*. Decía “y ahora cuando hizo frutos, cuando se cae va a haber mucho [plantas de ancocha]”. Me mostraba debajo de la ancocha, en unos planteros donde tenía plantas ornamentales, que estaban saliendo unas plantitas que también parecían ser ancocha. Conversábamos lo siguiente con Emilce:

Emilce-[ancocha] sólo no más viene, cuando nadie tocó y vivió, viene, no se rompe

Myriam- ¿el *chitsaj* se puede plantar?

Emilce- yo plantaba *chitsaj* en el Centro [punto de encuentro frecuente de artesanas y técnicos], pero se secó, no sé qué le gusta, o la tierra y cuando estaba en el monte creció bien, igual con tierra seca [en el monte crece hasta con tierra seca]. Antes cuando yo quería ancocha traje chiquito del río, traje y regué todos los días y se secó y ese que no plante salió y creció bien.

Hacia unos meses, promovido por Nélide (t. n-i) y Fermina (t. n-i), habían plantado dos o tres *chitsaj* en un lugar de encuentro conocido de diversas formas como “el Centro”, “Fondo Artesanal”, “el salón” o “la artesanía”. A esos *chitsaj* Emilce se está refiriendo en el testimonio anterior. Tanto al *chitsaj* como al plantín de ancocha, Emilce (w.) los plantó y regó. Sin embargo, se secaron. En cambio, la ancocha que “vino sola”, es decir, que su llegada no respondía a la intención de Emilce (w.) y que también fue regado “creció bien”. En relación al *chitsaj* que se secó Emilce dice “no se qué le gusta, o si la tierra”. No se secó por falta de agua porque ella lo regaba. En todo caso, se podría haber secado a causa de la composición de la tierra y del ámbito de vida (lo que le gusta al *chitsaj*). Por un lado, está el “crecer bien” y “el secarse” y por otro la reproducción de la planta. El crecer bien y el secarse parecen ser cuestiones que quien cuida la planta puede administrar, en cambio, la reproducción excede a la intención de quien cuida.



Imagen 11: *chaguar* plantado en vivienda de Eva (w. p.) (izquierda); *doca* en casa de Eva (w. p.) (derecha).

Macarena (w.) me mostró un *Guayaibi*⁴⁴ que vive en el patio de su casa. Usa sus frutos para hacer colgantes y/o para decorar carteras hechas con *chitsaj*. ¿Cómo llegó este arbolito a su casa? pregunté y Macarena (w.) me dijo “siempre trabajamos artesanía y parece quedo ahí, salen ahí”. Alguna vez, cuando se encontraba trabajando con esos frutos, alguno de ellos habría

⁴⁴ *Patagonula americana* (<http://iifachaco.gob.ar/vivero/especies/guayaibi/>).

caído al suelo y luego creció la planta. Explicaba Macarena (w.) “salen solo, no hace falta plantar, es como si fuera que es gratis. En Pompeya [Misión Nueva Pompeya] también cerca de la casa crecen esos arbolitos y las mujeres sacan y hacen cortina”. Las mujeres no plantan el *Guayaibí* aunque sale cerca de sus casas. Macarena (w.) continuaba explicando:

Es verdad que es gratis. Nosotros sabemos que el Dios hizo todas las cosas que la gente puede saber. Por ejemplo, los remedios vienen del yuyo. También hay planta que hay fruta y sabiendo lo que es bueno y es malo para comer ¿y como saben? [las personas que plantas son buenas para comer y cuales no] casi lo mismo los animales que nacen y conocen alimento, tienen su padre también. Si usted tiene animales va a conocer. Gallina tiene su pollito no hace falta que uno le muestre ellos ya saben el alimento, no hace falta que uno le muestre. Viste que la gallina va a buscar cosas por un lado y el pollito por otro [no la está mirando a la gallina] y la gallina no encuentra comida y el pollito sí [demostración de conocimiento del pollito]. Igual que el perro, no habla, no es como nosotros ¿y por qué el perro sabe dónde conseguir remedio? Cuando se siente mal conoce remedio y él no habla [el perro]. Si tenés un perro vos miras, si está enfermo busca yuyo, remedio, como pasto, no es cualquier pasto. De Dios viene el pensamiento, no hay otro, nosotros creemos eso. Si no sabemos eso no tenemos alimento, no hay quien te va a dar de comer si no conoces. Así es. El pensamiento viene de Dios [...]

La gratuidad del *Guayaibí* tiene que ver, por un lado, con que fue hecho por Dios y por otro con que de Dios proviene el pensamiento sobre para qué son las plantas. Macarena (w.) cuenta esto mediante diferentes ejemplos que involucran a humanos y no-humanos. Por ejemplo, las personas que saben que fruto comer o no desde el nacimiento, el pollito de la gallina que sin que nadie le muestre sabe que comer y el perro que sabe que yuyo comer cuando está enfermo. ¿Estas plantas existen porque las hizo Dios para cubrir alguna necesidad?

En otra ocasión, conversábamos con Macarena (w.) sobre árboles y heladas:

Macarena- [...] si llega la helada no va a tener más frutos, va a quedar como escaso las chauchas. Si llueve se pierden las flores. Es como una persona porque una persona, por ejemplo, si somos personas y sembramos y cuidamos los plantines y los árboles también dan fruto. Primero salen las floritas, cada árbol tiene sus flores. Después se transforma la chaucha. La gente antes comía las chauchas. Es alimento de la gente que no tiene. Tiempo de las chauchas cuando hay gente junta, hace troja y dejan y guardan sabiendo que no van a tener que comer.

Es como la gente blanca que cosechan trigo, es casi lo mismo, pero es chauchas. Y si llego tiempo de poroto⁴⁵ también, es como algarrobo, pero de otra forma

Myriam- ¿quién siembra los algarrobos?

Macarena- nosotros no sembramos, nace solo. Los arboles nacen y se crían solos.

Así como “la gente” del pueblo *Wichí* junta las chauchas para comer, “la gente blanca” cosecha trigo para comer. Mientras al trigo lo siembran y cuidan las personas, a los algarrobos⁴⁶ no los siembran las personas, sino que nacen y se crían solos. Ese nacer y criarse solos, sin embargo, permanece conectado a las acciones humanas. Macarena (w.) explicaba que la sequía, las catástrofes naturales (como tornados y hundimientos de la tierra) y las enfermedades se deben a que “el mundo no está bien”. A su vez, el mundo no está bien porque “nosotros mismos no estamos bien”. Ella decía:

Lo que no estaba bien eran nosotros mismos. Cuando hay mucha gente y vienen cosas que vienen a través de pensamiento de cada uno. Por ejemplo, si querés ser rico y conseguís todo lo que vos querés vas a conseguir bastantes cosas. Y si hay la mitad gente que tiene y la mitad gente que no tiene y eso gente que tiene no van a sufrir, nada más que gente pobre van a sufrir. Hay gente que no tiene piedad por eso suceden muchas cosas [...] La gente está en el pueblo pelean entre sí y no piensan otra cosa. Piensan la riqueza no más, el dinero. [...] La gente no piensan en otra cosa, si escuchas la radio, muchas cosas dicen, no tiene validez lo que dicen. Antes cuando no teníamos nada buscamos las cosas del monte, los alimentos. Ahora hay más enfermedad que antes por la comida. Tiempo pasado los aborígenes no le daban picadillo, mortadela, chorizo, salami. Cuando uno menstrua no tiene que comer. Si come no es que se va a enfermar de golpe sino despacito hasta que llega la edad, siente dolores. La mortadela trae enfermedad de cáncer, reumatismo. Antes la gente no comía, por eso no se enfermaban. [...] Aunque la gente sabe [que lo puede enfermar] pero por el gusto que tiene no le dan pelota. La gente ya no busca mistol, chañar [...] porque ya tienen algo para comer. Cuando uno tiene menstruación no hay que comer, cuando pasa sí. Cuando tiene familia que dejo de existir dicen los antiguos que cuando [...] un pariente [fallece] no hay que comer esa cosa. Hay que respetar. Pero la gente blanca no sabe y saben muchas cosas y no saben esas cosas.

⁴⁵ Poroto del monte o *Capparis retusa* (Arenas, 2003, p. 269). Arenas (2003) indica que esta planta fructifica en verano, recolectándose sus frutos entre enero y febrero. El mismo autor apunta que los frutos son consumidos luego de hervidos.

⁴⁶ Algarrobo o *Prosopis spp.* (Arenas, 2003, p. 275). Arenas (2003) describe nueve tipos de algarrobos. Este autor afirma que en todo el Gran Chaco sus habitantes consumen las vainas. La época de maduración ocurre entre noviembre y diciembre, antes de las lluvias estivales o la crecida de los cauces hídricos (Arenas, 2003). Las chauchas se consumen y preparan del siguiente modo: frutos frescos; ñaapeo; harina; panes o bolas (Arenas, 2003).

Revisando las palabras de Macarena (w.) notamos que la sequía, las catástrofes naturales (como tornados y hundimientos de la tierra) y las enfermedades se deben a que “el mundo no está bien”. A su vez, el mundo no está bien porque “nosotros mismos no estamos bien”. Y nosotros mismos no estamos bien porque: sólo se piensa en la riqueza, en el dinero, que lleva a que las personas se peleen; no hay piedad; las personas se alimentan inadecuadamente, con cosas que conducen a la enfermedad y no se respetan los procesos corporales (restricciones por menstruación y por el fallecimiento de un familiar). Pensando esto en relación con la algarroba, los árboles proveedores de chauchas crecen en la medida que no se sequen lo cual se relaciona con el accionar humano. Si bien no los siembran las personas, crecen solos siempre que se respete la vida.

Esta manera de entender las relaciones entre especies también puede captarse en ciertas prácticas que llevan a cabo algunos pobladores no-indígenas de El Sauzalito. En relación a las especies que crecen en el monte, en particular en relación al mistol⁴⁷, Mabel (n-i) decía que esas plantas son regalos de Dios, que “nadie” las planta. Por su parte, Mirta (n-i), en relación a la algarroba contaba lo siguiente:

[...] allá en el campo una señora yo le pido y trae harina de algarroba. [Hacer harina de algarroba] es mucho trabajo: levantas y secas al sol, moler y va saliendo como una masa seca [...] con colador grande de comedores (dos juntos) tamizas y va quedando [...]. Ya no se está haciendo mucho, al haber mucha tala, la gente no tiene para cosechar [...] se llevan los viejos algarrobos [los talan, sacan madera]. Solo de algunos podés sacar lindas chauchas, otras son amargas [cuando] son flaquitas y se le ve la semilla [...] las gorditas sí son mejores. [Almacenamiento se hace en] trojas [...]. La gente de campo dice “este es mi algarrobo para juntar” hace cerco, se barre cuando viene el tiempo [...]

Mirta (n-i) habla del trabajo con chauchas de algarrobos que crecen en el monte. Algarrobos que son diferentes en relación con el tipo de frutas que proveen. Cosecha que se prepara haciendo el cerco alrededor del algarrobo frutal, barriendo el suelo cuando se aproxima el tiempo de juntar las frutas. Algarrobos que si bien no plantaron quienes cosechan sus frutos, al no comprometer su existencia contribuyen a su existencia. Existencia puesta en riesgo con la tala.

Por un lado, están los seres que crecen solos junto con su ámbito de vida, como el algarrobo. El respeto por la vida contribuye a la proliferación de ese compuesto. Por otro lado, están los

⁴⁷ *Zizyphus mistol* (Arenas, 2003, p. 284).

seres que uno cuida para que vivan, como la ancocha. Regar, mantener alejados a los animales que comprometen su existencia, entender lo que le gusta y facilitárselo son maneras de cuidar. En ningún caso se controla la reproducción de dichos seres. Los seres que se crían en el ámbito del hogar, ya sea porque llegaron casualmente las semillas o porque se trasplantó un espécimen (como es el caso de *chitsaj*), son cuidados para que no se sequen y crezcan. En la medida que no se pretende controlar la reproducción de estos seres, parece más un proceso de semi-domesticación o “mascotización” que de domesticación. La preocupación por la reproducción de esos seres no tiene sentido siempre que se respete la vida, lo cual contribuye a la proliferación de seres-ambientes. Ese respeto asegura, entre otras cosas, la provisión de plantines/semillas a trasplantar al hogar para cuidar.

Después están las plantas como el anco o la sandía con las cuales se establece otro tipo de relación en términos reproductivos. Arenas (2003) diferencia a las plantas silvestres, que se recolectan, de aquellas enmarcadas en la agricultura. Dicho autor apunta que, tanto entre los *wichí* como entre los *toba*, la agricultura habría tenido un papel secundario, siendo las principales fuentes de provisión alimentaria la caza, pesca y recolección. Los terrenos de cultivo se eligen teniendo en cuenta la humedad y color negro del suelo, la sombra (“se busca un monte o bosque ralo”) (Arenas, 2003, p. 322). Se prepara el terreno de la siguiente manera: quemar la vegetación seca por las heladas, dejan que se humedezca el suelo con las lluvias, siembran las semillas y esperan nuevas lluvias para que las semillas germinen y crezcan (Arenas, 2003). Anteriormente no se usaban cercos, hoy sí son frecuentes a partir de la presencia del ganado en la zona (“voraces depredadores de sembradíos”: cerdos, chivas, burros, caballos, vacas) (Arenas, 2003, p. 324). En relación a las semillas, Arenas (2003, p. 325) dice que los *wichí* “evocan que en tiempos pasados una parte de la cosecha era guardada como semilla para la próxima siembra”. El mismo autor afirma que en la actualidad “contar con semillas para cultivar es complicado para la gente” ya que estas son depredadas por roedores o se pierden en siembras infructíferas a causa de la falta de lluvia (p. 325). De hecho, apunta Arenas, 2003, p. 325), “uno de los argumentos para justificar por qué carecen de sembrados es por la falta de semillas”. Muchas personas con quienes hablamos nos decían que en la actualidad no siembran plantas como el anco porque no tienen semillas⁴⁸. Otras señalan que

⁴⁸ También me cuentan que tiempo atrás sembraban hortalizas, vegetales y frutas (años 70). Siembra promovida por la Dirección del Aborigen. Ampliaremos esto en el capítulo “Vender”.

continúan sembrando y que colocan cercos para proteger los sembradíos de los animales depredadores. Ricardo (w.) se encarga de cuidar las lechugas y zanahorias que tienen sembrados en el lote. Riega con agua que distribuye la planta potabilizadora. Destina parte de la producción al consumo de su familia y parte a vender en comedores y almacenes del pueblo. En el predio también tienen mistol y chañar cuyas frutas comen las gallinas que crían. Además, Carmela (w.), mamá de Ricardo, me mostraba otros vegetales que se encuentran en el predio y salieron solos: cedrón, unas plantas con florcitas chiquitas anaranjadas que dice que es remedio para la fiebre y otra planta que se pone sobre los “nacidos” (granos purulentos) para que los ablande y salgan más fácilmente.

Repasando las relaciones entre humanos y vegetales, estos últimos parecen ser de tres tipos:

- Seres que crecen solos en el monte: se respeta compuesto ambiente-organismo, este respeto lleva a la regeneración.
- Seres que crecen en el ámbito del hogar: se los cuida como si se tratara de mascotas; guardan estrecha relación con los seres que crecen solos en el monte.
- Seres que se siembran: se plantan, cuidan, cosechan y luego se guardan las semillas para asegurar la reproducción; no crecen solos en el monte.

La menstruación se administra no sólo en la relación con los seres que crecen en el monte sino también con los que crecen en el ámbito del hogar y los que se siembran. Esto no sólo es tenido en cuenta por personas del pueblo *Wichí* sino también por no-indígenas pobladores de El Sauzalito. Decía Gabriela (w.) respecto al *chitsaj*:

Crece solo en el monte [...] el cuidador está más en el monte [...] los que están en el monte crecen, hay que respetar para que crezcan. Cuando está con la menstruación no se toca, se vuelve seco [...]. Si sembrás algo tampoco hay que tocar cuando estás con la menstruación, tampoco regarlo con agua. Se seca si uno lo riega cuando está con el período.

Tanto si se encuentra en el monte como si se encuentra en el ámbito del hogar, si se toca o riega el *chitsaj* cuando se está menstruando se seca. Mirta (n-i) que nació en el campo y acompañaba a su abuela en el cuidado de las ovejas, cuya lana usaban para tejer, indicaba lo siguiente en relación a la menstruación:

Cuando estás con el período no tenés que castrar [se refiere a las ovejas que criaban con su familia] porque podés lastimar, como que estás enferma y podés contagiar. No hay que pisar sembrado porque tierra queda infértil o plantación se cae. [Hacé un] experimento: cuando estás indispueta, segundo día, agarrá planta, podale las hojitas y tocale el tallo, ablanda tierra, echale

agua y llega el punto que se seca bien, 20 días [a los 20 días de haber manipulado la planta de esa manera se seca]. Algunas tardan más porque no estas tan cargada de mala energía, pero hay personas que tocan y al otro día quemada [la planta].

Tanto Gabriela (w.) como Mirta (n-i) señalan la causalidad entre tocar o atender a la planta cuando se está menstruando y el que se seque. ¿Qué indica la continuidad de los cuidados vinculados a la menstruación tanto para el caso de las relaciones con los seres que crecen en el monte como los que crecen en el hogar y los que se siembran y tanto para personas del pueblo *Wichí* como para pobladores no-indígenas de El Sauzalito?

Palma o lagaxadai



Imagen 12: sacando hoja de palma

El principal material con el que trabajan las mujeres artesanas del colectivo de Fortín Lavalle es la hoja de palma o *lagaxadai laue*. De acuerdo a Martínez (2012), esta palma o *lagaxadai* pertenece a la especie de palmeras *Trithrinax schizophylla*. En la investigación, realizada en las inmediaciones del Río Bermejito en el Departamento General Güemes, provincia de Chaco, Martínez (2012) indica que esta palma habita en lugares de formaciones leñosas de bosques altos y bajos. En estos ambientes, convive con especies como quebracho colorado santiagueño (*Schinopsis lorentzeii*), quebracho colorado chaqueño (*Schinopsis balansae*), quebracho blanco (*Aspidosperma quebracho-blanco*), palo santo (*Bulnesia sarmientoi*) y algarrobos (*Prosopis spp.*) (Martínez, 2012).

En base a distintos trabajos (Hueck [...] y Cabrera y Willink [...]) Tomas et. al (2015) indican que la palma *Trithrinax schizophylla* es característica de la provincia fitogeográfica de Chaco. Dichos autores consideran a la *T. biflabellata* como una variedad de la *T. schizophylla*. Algunas características de esta especie son: tiene tallos aéreos solitarios o múltiples; mide entre 2 a 6 metros de alto; mide entre 12 y 20 centímetros de diámetro; recubierto por vainas de hojas y espinas largas y leñosas en las partes terminales; hojas palmadas con largos pecíolos; lámina de la hoja dividida hasta dos tercios o más en segmentos profundamente bífidos (más de 20 por

lámina de hoja); frutos redondeados, amarillentos a blancos a la madurez (Tomas et al, 2015). Pérez de Molas (2015) afirma que la *Trithrinax schizophylla* puede crecer hasta los cinco metros de altura. En ningún momento observé a alguna mujer procurando hojas de una planta tan alta. Normalmente tienen poco más que la altura de las recolectoras. Es posible que ellas, al extraer las hojas nuevas para fabricar los trabajos, las vayan podando, adecuándolas a un tamaño más fácil de manejar.

Anteriormente, la *lagaxadai* se procuraba, principalmente, por el alimento que provee. Se trata de la “palmita” o *lagaxadai lcom*⁴⁹, que se encuentran en el ápice del tallo. Este puede ser ingerido inmediatamente o más tarde, por ejemplo, combinado con miel. Emilia (q.) decía que el *lagaxadai lcom* “es alimentación de los indígenas”. Ella contaba que anteriormente la gente no buscaba la palma para hacer canastos sino para comer la palmita. Decía:

[...] cuando yo tenía 8 años fuimos a mariscar con mi abuela, era ancianita pero ahora ya no está más, hace cuantos años ahora. Y como mayoría los nietos que ella llevaba a nosotros al monte [...] sacamos hoja de palma ella nos enseña a nosotros para sacar las raíces, porque las raíces [son] para alimento nuestro [aclara luego que con “raíces” se está refiriendo al *lagaxarai lcom*].

Emilia (q.) también señalaba que anteriormente, cuando los hombres salían a buscar alimento al monte, comían la palmita. Asimismo, Arturo (e. n-i) nos explicaba que antiguamente, en las ocasiones de la marisca, los hombres sacaban la palmita de las palmas para comer y de paso traían las hojas para que las mujeres fabricaran canastos. Spadafora y Matarrese (2010, p. 3) también indican que el cogollo de esta planta o “palmito” es consumido por las personas pertenecientes al pueblo Pilagá de Formosa con quienes trabajaron.

En la actualidad algunas personas continúan consumiendo la palmita. Esto es evitado por muchas artesanas ya que, si bien la palma no muere por la extracción de las hojas requeridas para trabajar, con la extracción de la palmita o *lagaxadai lcom* es posible que la planta sucumba o “crezca torcida”, por lo cual ya no podrá proveer nuevas hojas. A causa de esto Amanda (t. q.) y su familia, si bien permiten que otras mujeres *qom* (con quienes comparten vínculos de parentesco) saquen hojas de palma que crecen en su lote, no les permiten sacar la palmita.

La palma tiene espinas en el tronco que a primera vista no se notan, pero con la orientación de alguna mujer experimentada, se pueden ver. Para evitar pincharse hay que proceder

⁴⁹ Si bien el diccionario de Buckwalter y Litwiller de Buckwalter (2013) traduce *lagaxadai lcom* como palmita, también indica que *lcom* es ombligo. Por lo cual *lagaxadai lcom* podría entenderse como el ombligo de la palma.

“despacito”, con mucho cuidado. Aparte de las espinas, hay que tener cuidado con víboras, arañas y garrapatas que pueden encontrarse escondidas entre la vegetación. Para aproximarse se recomienda mover con un palo la flora ubicada en su parte inferior, espantando así a estos seres.

Una vez, luego de una expedición de recolección, me salieron ronchas rojas en distintas partes del cuerpo (especialmente en las piernas). Amanda (t. q.) me dijo que se trataba de picaduras de unas garrapatas muy chiquitas que viven entre la vegetación y, cuando hace mucho calor, salen de sus guaridas. Ella contaba que una vez le subieron muchas y se las saco con el borde del machete. Mostraba cómo, al arrastrar la vaina del machete contra su piel, iba acumulando los cuerpecitos de las garrapatas.

Las salidas se planifican, para lo cual se consideran una serie de cuestiones como ser las condiciones climáticas (no es conveniente recolectar en temporada de lluvias⁵⁰ o cuando hay heladas), el momento del día (es conveniente hacerlo de mañana, con sol), el momento del ciclo vital de la mujer (no es recomendable recolectar cuando se está menstruando o durante el período posparto) y la previsión de ventas que implica la necesidad de contar con materia prima para preparar pedidos.

Las mujeres van en grupo a hacer la recolección. Grupos conformados por personas vinculadas por parentesco o vecindad. Es esta una instancia importante de socialización y formación. Entre otras cuestiones, las experiencias y conocimientos adquiridos aportan a la formación de un vínculo con el monte. Este vínculo, apunta Gómez (2016), constituye también una estrategia económica a la que recurren las mujeres para asegurar la alimentación de sus hijos en tiempo de escasez. Dicha autora afirma que tanto el monte como la artesanía constituyen lugares subjetivos de producción de agencia social femenina y de resistencia a la adversidad conyugal, familiar y económica. Sin embargo, salir al monte puede ser peligroso, entre otras cuestiones, porque una recolectora puede ser pasible de ataques de animales. Decía Emilia (q.):

[...] hay distintos bichos que tiene el monte, como animal como tigre, león, oso. Oso hormiguero puede matar a la persona. Cuando agarró puede matar. Nuestro abuelo dice “cuando estas en el monte y ves oso no vayas a [a]cercar”. La uña hasta el corazón te puede meter [el oso introduce una de sus uñas hasta el corazón]. Cuando agarra a persona metió la uña en el corazón. A veces es bravo. Tigre más peligroso. Las mujeres cuando entran, así esta hoja de palma [a buscar hojas de palma] hay que ir juntas.

⁵⁰ Los meses de noviembre a abril suelen ser los más lluviosos.

También deben cuidarse de los dueños no-humanos de quienes hablaremos más adelante. Gómez (2008, 2016) apunta que la amenaza de violencia sexual es otro de los peligros enfrentados por las recolectoras. Dicha autora explica que el salir en grupo al monte es un “mecanismo de resistencia colectivo” contra aquella amenaza, la cual es padecida por las mujeres al alejarse de espacios “seguros” (por ejemplo, el espacio doméstico) (Gómez, 2008, p. 91 y 79).

La intensidad del sol y el tipo de vegetación se administran con vestimenta protectora. En general, las recolectoras se visten de la siguiente manera: remera mangas largas o remera mangas cortas y encima una camisa; jean, pantalón largo o pollera larga con pantalón debajo (en el caso de mujeres de mayor edad); zapatillas, calzado cerrado de suela gruesa, alpargatas. Se lleva el cabello recogido, algunas mujeres lo cubren con pañuelos o gorras con visera. Se evitan los colores rojo intenso porque puede atraer a las vacas, lo cual es peligroso⁵¹. La pintura del artista *wichí* Reynaldo Prado (Imagen 13) es muy elocuente para ilustrar la relación entre el color rojo intenso y el encuentro con vacas. Mientras la mujer que porta una prenda de ese color se encuentra con una vaca, lo cual claramente la asusta, las otras tres mujeres, compañeras de recolección, que portaban prendas de otros colores, siguen tranquilas su camino.



Imagen 13: artista wichí Reynaldo Prado representa una escena de recolección donde una recolectora se encuentra con una vaca. (Fuente: Facebook)

Los instrumentos que se llevan para hacer la recolección son machete y bolsa. Además, se lleva agua y a veces algo para comer. En el ámbito de recolección pueden fabricarse unos palos con

⁵¹ Amanda (t. q.) explicaba que antes decían que el color rojo no hay que usar cuando llueve porque puede atraer el rayo.

uno de los extremos en forma de ganchos. Estos palos se obtienen cortando alguna rama, aprovechando su forma natural.

Los caminos de recolección son una y otra vez transitados. Las palmas son reconocidas y seleccionadas por la calidad de sus hojas. Se reconocen claramente las palmas cuyas hojas fueron extraídas ya que quedan “marcadas”. La marca consiste en que la palma queda “abierta” en la parte donde se sacaron las hojas. Cuando las mujeres ven estas marcas continúan buscando palmas, dando tiempo a aquellas para que se recuperen.



Imagen 14: salida de recolección

Se recolectan principalmente las hojas “tiernas” que son las de color más claro y que se encuentran en el extremo superior de la palma. Dichas hojas tiernas pueden ser usadas para elaborar los hilos que se utilizarán luego en la fabricación de los trabajos. También se pueden extraer algunas hojas “más viejas” y “de los costados” que, si bien no pueden utilizarse para fabricar los hilos porque se quiebran fácilmente, se emplean para elaborar trabajos con otro tipo de procedimiento llamado técnica cuadrado. Las hojas que se recolectan son, preferentemente, las que no presentan torceduras. Sin embargo, algunas hojas que están un poco torcidas pueden usarse para armar trabajos con técnica tejido.

En general se extraen una o dos hojas tiernas y una hoja del costado por planta. Resulta importante destacar que no todas las palmas se encuentran en condición de proveer las hojas buscadas, al mismo tiempo que no todas las hojas sirven para hacer todo tipo de trabajos. Así

es que las mujeres van caminando por el monte, acercándose a las plantas, observándolas, tocándolas, probando la resistencia de las hojas hasta que consideran que son las adecuadas y las extraen.

Se aplican distintas técnicas para obtener las hojas. Una de ellas consiste en seleccionar la hoja, tomarla con una mano, estirla hacia uno y con la ayuda de un machete asestarle un golpe al tallo desprendiéndola de este modo del cuerpo de la palma. Otra técnica consiste en tomar la hoja seleccionada y hacerla girar en un sentido, sólo con la ayuda de las manos. El tallo se retuerce de tal forma que la hoja resulta luego desprendida. Las hojas nuevitas, que están saliendo, tienen la forma de una rama verde. Una vez desprendida de la planta, al estirar de los extremos se descubre la hoja, con forma de abanico cerrado que se despliega con ayuda de ambas manos. Matarrese (2016, p. 221) apunta que mujeres pilagá de Formosa usan un “palo gancho” (palo largo con una cuña en uno de los extremos) para recolectar las hojas que están ubicadas a mayor altura.

A medida que se sacan las hojas se las guarda en bolsas de rafia de polipropileno. Otra manera de aprovisionarse de hojas consiste en avanzar entre la vegetación, sacando hojas y colocándolas sobre el suelo. Luego, volver sobre los pasos recogiendo las hojas depositadas antes sobre el suelo, ubicándolas en la bolsa antes mencionada.

La cantidad de hojas que se recolecta tiene que ver con el medio de movilidad con que cuentan las recolectoras para trasladarlas luego al hogar. Cuando van a pie, moto o bicicleta (lo más frecuente) normalmente trasladan una bolsa por persona.

Varias personas recuerdan que la hoja de palma empieza a usarse entre los años 70 y 80. Antes se trabajaba más que nada con *qallite* o chaguar, barro y lana de oveja. Con *qallite* se fabricaban: *qotaqui* o bolso; *nsantec* o bolso con el cual se limpiaban espinas de la tuna; *laleguec* o red para pescar; hilo para enhebrar los pescados atrapados⁵². No conocí quién fabricara estos objetos. Algunas personas decían que se encuentra *qallite* todavía en el monte, aunque lejos. Amanda (t. q.) explicaba que a causa de que dejaron de hacer trabajos con este material dejó de haber *qallite*. Una vez me mostraron estas plantas que crecían en el monte. Comparadas con las que conocí en El Sauzalito y Misión Nueva Pompeya, el tamaño de estas llegaba apenas a la mitad de aquellas. Con el barro se fabricaba *vigo* o tinajas para almacenar

⁵² “idoqui: lo ensarta, lo enhebra, lo enhila. Sedoquiaq na n̄yaq. Enhilamos los pescados.” (Buckwalter, 2013, p. 39).

agua. Con la lana de oveja se fabricaba la montura del caballo, que compraban algunos pobladores no-indígenas.

Dueños

Lugares y bolsa de hojas

Se recolecta generalmente en lotes propios o en los de parientes. A veces lo hacen en otros lugares, lo cual suele requerir la obtención de permisos. En un estudio anterior (tesis de maestría) veíamos que el acceso a los lugares a los que se dirigían a recolectar algunas mujeres de El Espinillo variaba según sus propietarios pertenecieran al pueblo *Qom* o no. Explicaba Manuela (q. e.): “Si es terreno de aborígenes no hay problema, puedes entrar no más que no se van a enojar porque si es aborígen sabe. En cambio, si es el campo de algún criollo ahí no vas a entrar porque el criollo cree que vos vas a entrar a robarle los animales”.

El robo de animales, explica Arenas (2003), es una causa histórica frecuente de conflictos y enfrentamientos entre criollos⁵³ e indígenas en la zona de estudio de este investigador (oeste del Chaco formoseño)⁵⁴. De acuerdo con esto, lo que indica Manuela (q. e.) es que el criollo parte de sospechar que la entrada de una persona indígena a su campo está motivada por el robo de animales. Según Manuela (q. e.), esta sospecha se basa en el desconocimiento de los criollos de los verdaderos motivos que llevan a las mujeres *qom* a entrar al monte. Ellas lo hacen no para procurar ganado sino para recolectar las hojas de la palma.

Matarrese (2017), a partir de su trabajo en la comunidad *Qom Pi* del centro de la provincia de Formosa, indica que el acceso a espacios históricamente recorridos para el desarrollo de actividades de caza y recolección se ve actualmente clausurado. Dicha clausura responde a un proceso histórico de confinamiento territorial sufrido por los pueblos indígenas, unido en la actualidad a un “proceso de progresiva privatización territorial” (p. 41). La clausura es planteada por los colaboradores de la autora en términos de mezquindad, pedidos de permiso, alambrados electrificados y corridas a punta de pistola. Si bien no conocimos situaciones de violencia como esas dos últimas descritas por Matarrese (2017), en Fortín Lavalle, para entrar al campo de personas no-indígenas “hay que pedir permiso”. Esta situación es ilustrada por las palabras de Emilia (q.): “los criollos tienen campos más grandes con palma. Hasta ahora podemos entrar, pero estamos pensando que después no, porque están viendo que podés vender

⁵³ Pobladores no-indígenas.

⁵⁴ Arenas (2003) se expresa en este tipo de conflictos y enfrentamientos en páginas 107 a 117.

[...] Si entra en campo ajeno tenés que avisar”. La restricción al acceso se relaciona con la posibilidad de vender las hojas.

En muchos casos reciben la negativa de parte de dichas personas a quienes muchas veces llaman “mezquinos”. En este sentido, Bernardo (q.) decía: “a los campos de los aborígenes no hay problema, pero al campo de los criollos hay que pedir permiso”. Anteriormente, continuaba Bernardo, él y su familia iban al campo de un criollo a sacar las hojas, pedían permiso y “el dueño” del campo (Bernardo aclaraba que era “dueño” porque tenía título de propiedad de la tierra) les permitía adentrarse sin ninguna objeción. La situación cambió cuando vino una de las hijas del propietario del campo, que “está estudiando en Resistencia” y no les dejaba pasar, les decía que tenían que pagar para entrar a sacar las hojas de palma. Lamentaba esto Bernardo (q.), decía “se perdió, esa familia acá saben llegar [llegaban de visita a su casa], desde que la hija que quiere cobrar [...]. Se criaron todos juntos, con el mismo criollo que trabajaron todos juntos”.

Las buenas relaciones entre familias tenían que ver, desde el punto de vista de Bernardo (q.), con un modo adecuado de manejarse en el monte. Él decía:

La intención de entrar sin preguntar nada, pero todo lo que vos sacás tenés que respetar, cuando encontrás un cogollo tenés que comer todo [...] o cazar un *tapinec* [tatú mulita] es lo mismo [...]. Todo lo que vos encontrás no tenés que perjudicar, tenés que comer tranquilamente, como que dejás una señal que realmente necesita comer bien también. Por ejemplo, si cazás guazuncho no tenés que dejar tripas porque ellos [los dueños del monte] saben que vos no comés eso y si tenés pala mejor, cabás y enterrás las tripas, ahí nunca pasa el problema.

Bernardo (q.) señala con aquel testimonio que no es necesario pedir permiso al dueño humano del ámbito en el que se adentran a recolectar/cazar porque quienes se encargan de cuidar a los seres que habitan este espacio son los dueños no-humanos (de quienes hablaremos más adelante), a quienes sí se pide permiso para entrar. En la medida en que recolectores y cazadores se manejan con respeto, es decir, sin desperdiciar los productos obtenidos (cogollo, tatú, guazuncho), las personas demuestran que se hacen de esos seres/alimentos porque “necesitan comer bien”, lo cual no violenta el protocolo de relación con no-humanos. Bernardo (q.) no duda de la condición de “dueño” del criollo, sin embargo, esa condición no legitima las restricciones al acceso a ámbitos de caza/recolección que *ya tienen dueño* (dueño no-humano). Mientras son dueños humanos quienes tienen título de propiedad, son dueños no-humanos quienes cuidan/protegen/gobiernan seres en su ámbito de acción. Entonces, no le compete al dueño humano restringir el acceso a ámbitos de recolección/caza, lo cuál sí es competencia de

los dueños no-humanos. Para ilustrar esto último, Bernardo (q.) contaba que una vez fue a un terreno que tenía un cartel de “prohibido cazar”. Entonces dijo al hombre que había colocado dicho cartel, que las plantas que estaban allí no eran suyas, sino que habían sido puestas ahí por Dios para todos los hombres. También le dijo que no todos los animales que tenía en su campo eran de su propiedad, dado que ellos suelen atravesar el alambrado.

Los dueños no-humanos no son los únicos a los que les compete restringir el acceso a determinados ámbitos. También lo pueden hacer algunos humanos. Una representación teatral y musical del grupo *Pocnolec* de Fortín Lavalle da cuenta de esto. Uno de los miembros del grupo contaba que en una de las historias representadas, dos hombres están peleando (Imagen 15). Eso representa los antiguos enfrentamiento de los grupos indígenas por lugares de abundancia. En una próxima escena los dos hombres que antes estaban peleando ahora están danzando. Uno danza con la lanza y el otro agitando una *yica* vacía. Eso indicaba lo siguiente: el que tenía la lanza se había quedado en el lugar de abundancia mientras que el que quedó con la *yica* vacía tenía que buscar otro lugar, seguía su camino.



Imagen 15: miembros del grupo Pocnolec representando una escena de lucha por un sitio de abundancia.

Lo que vemos con esta historia es que un grupo de personas queda aprovechando la abundancia de un lugar mientras otro grupo no puede hacerlo. A diferencia del cuestionamiento a aquel dueño humano que no permitía el acceso a ámbitos de caza y recolección, la legitimidad de la restricción al acceso a los ámbitos de caza y recolección contada en esta historia no es cuestionada. No es cuestionada porque las personas que quedaron en ese ambiente obtienen su sustento mediante la caza y recolección. En cambio, aquel dueño humano no obtiene su sustento (o caza/recolecta) en el ambiente al que restringe el paso (o quizás lo hace en mínimas

proporciones siendo este uso compatible con el de otras personas). Entonces, por un lado, están las disputas por territorios para cazar/recolectar y por otro lado está el modo en que se caza y recolecta. En relación a esto último, si las personas se manejan respetando las reglas de relación con no-humanos obtendrán lo que necesitan, de no ser así sufrirán las represalias de los dueños no-humanos (analizaremos esto más adelante). El dueño humano de la situación relatada por Bernardo (q.), ni está aprovechando los seres/alimentos del ámbito cuyo acceso restringe ni tiene autoridad para controlar el modo en que otros cazan y recolectan dado que este es el trabajo de los dueños no-humanos.

En algunos casos los dueños de los campos cobran un canon para permitir el acceso a lugares de recolección. Esto era señalado por Isabel (q.) que trabaja con artesanas *qom* de Miraflores quienes le cuentan que muchas veces le piden canastos a cambio del acceso a ámbitos de recolección de hojas de palma. Otra manera de aprovisionarse de las hojas de palma es mediante la compra de bolsas que las contienen. Estas son vendidas por indígenas y no-indígenas. La bolsa trae alrededor de 100 hojas verdes y cuesta cerca de \$200. Existen al menos dos factores que impulsan su mercantilización: la posibilidad de restringir el acceso a los lugares de recolección y la posibilidad de ingreso monetario que resulta de la venta de la artesanía.

Sin embargo, y recordando lo que mencionábamos antes, no todas las hojas sirven para hacer todo tipo de cosas. Esto se debe a que: hay encargos que cumplir, las personas prefieren hacer algunas cosas a otras y manejan algunas técnicas mejor que otras. En relación a los encargos, se hacen en base a la experiencia de ventas anteriores y a pedidos realizados por clientes puntuales. Por lo tanto, no es lo mismo comprar la bolsa de hojas que recolectarlas, entre otras cosas, porque al recolectar la mujer ya va haciendo una selección de las hojas en base a lo que planea fabricar.

Mientras la compra de la bolsa de hojas requiere erogación de fondos, las palmas obtenidas a partir de la recolección suelen considerarse “gratis”. Lo mismo ocurre en términos de traslados. Decía Ángel (q.):

[...] cuando no teníamos moto todavía nosotros íbamos a buscar la palma allá en el campo de la [Amanda], o sea en el campo del papá y bueno fuimos hasta ahí caminando. Salíamos a las 8 de la mañana y volvíamos hay veces a la 1 de la tarde caminando. Pero por lo menos vos te ahorrás porque te vas caminando y si te vas con la moto tenés que tener la plata para cargar la

nafta y si se te pincha vos tenés que hacer el trabajo de la pinchadura, tenés que tener el parche y la solución, tenés que tener inflador y si vos te vas caminando no gastas ni un peso.

Al ir caminando a hacer la recolección “ahorrás” los gastos en los que incurrirías de trasladarte con moto. Ese ahorro está contabilizado en términos de erogación de dinero (pesos), no de tiempo. Otras personas incluyen el tiempo en los cálculos. Así, una vez que acompañé a un grupo de mujeres a hacer la recolección de hojas, luego de salir de la maraña vegetal con Amanda (t. q.) nos dirigimos hacia una zona descampada donde nos sentamos a esperar a las otras recolectoras que aún estaban buscando hojas. Sentadas sobre un tronco conversábamos. Ella contó las hojas que habíamos procurado, calculó el tiempo que nos había llevado hacerlo, los litros de combustible gastados para alimentar la moto y relacionó esto con la cantidad de objetos que se podrían hacer con estas hojas. Gran parte de estos objetos habían sido encargados antes por una mujer de Resistencia.

Dueños no-humanos

La *lagaxarai* o palma crece sola en el monte. Solo Amanda (t. q.) dijo que una vez su padre había plantado una palma que al poco tiempo murió. Catalina (q.) explicaba que las palmas “vinieron con la tierra”, que “estaban de antes”. Emilia (q.) señalaba que quién las cuida es el “rey del monte” o *No'ouet*. Sánchez (2010, p. 76) llama “entidades que tienen poder” a seres como *No'ouet* que es un ser masculino que gobierna la naturaleza. Martínez (2012) también menciona a una entidad específicamente relacionada con la palma cuyo nombre es *lagaxadai lta`a* (madre o dueño de la palma). Emilia (q.) decía en relación a dicho ser:

Lagaxadai lta`a en el campo grande vivían eso, donde no tienen ruido. Siempre el año pasado entramos en el campo de un criollo amigable de aborigen de antepasado. Ahí lejos, lejos [...] Una vez entramos en el monte más lejos, algunas personas que escuchan ruido, ahí hay *lagaxarai lta`a*. Tenes que cuidar los jóvenes, si no tienen menstruación puede ir. Nosotros aborigen ya sabemos. Cuando hija, sobrina enferma no puede entrar.

En la sección anterior hablábamos de las restricciones al acceso a lugares de recolección y señalábamos que el acceso a campos pertenecientes a criollos suele requerir pedidos de permiso que a veces no son obtenidos. Las palabras anteriores dan cuenta de la heterogeneidad de las respuestas de los criollos. Algunos no permiten el acceso a los senderos de recolección mientras otros, que mantienen buenas relaciones con las recolectoras y los *qom* desde hace mucho tiempo, no restringen el acceso. En la situación presentada por Emilia (q.), aparecen dos dueños en escena: el “criollo amigable de aborigen de antepasado” y *Lagaxadai lta`a*.

Los dueños de las especies vegetales y animales, señalan Tola y Suárez (2013), son seres no-humanos que no fueron creados por los humanos, sino que se actualizan a partir de los vínculos entablados con ellos, viven en un ambiente con reglas sociales y culturales que coexisten con las reglas sociales y culturales de la sociedad humana y su existencia se demuestra a partir de las acciones que ejercen en los cuerpos, en el medio, en la persona, en la historia.

A estos seres o dueños no-humanos se pide permiso y se ora para entrar al monte y para conseguir alimento. Agustina (q.) contaba que su abuela, cuando se iba al monte a recolectar, a veces escuchaba el canto de un pajarito. Este canto avisaba sobre la presencia de los dueños. Decía Agustina (q.):

Canta cuando hay bicho que está cerca y la abuela siempre, o sea, que hay un bicho que es del monte, o sea, que hay una persona que es del monte [dueño no-humano] y siempre hay un pájaro que canta así y la abuela empezó a orar, decía `no haga esto porque necesito, por eso que yo entro en tu casa para sacar algunas cosas`

Con la plegaria la recolectora explica la razón por la cual “entra en la casa” del dueño no-humano. Lo hace porque necesita “sacar algunas cosas”, es decir, necesita alimentos. Tiene que explicar esto porque a veces el dueño no-humano “mezquina” las cosas que cuida. Si la recolectora no ora para obtener el permiso del dueño del monte, este ser, “pierde a la persona” como represalia. Explicaba Agustina (q.) que si uno no realiza la plegaria “no salís de ese monte. [Los dueños no-humanos] te llevan no sé a dónde”. Es decir que la persona que se adentra al monte sin efectuar la plegaria corre el riesgo de desaparecer, al menos por un tiempo, a causa del accionar de los dueños. Otras personas afirman que dirigen la oración al dios cristiano, con el mismo propósito. Decía Romina (q.) que oraba para que Dios la cuide cuando se va a buscar hojas de palma y Bernardo (q.) señalaba que “ahora que Dios está actuando” dirige las oraciones a dicho ser.

Los dueños no humanos “cuidan”, “gobiernan”, “protegen” a determinados seres. Valentín Suárez en Tola y Suárez (2013, p. 65) afirma “nosotros, cuando vemos el agua o los montes, sabemos que existen unos [seres] de los que dependen esos montes, que *los cuidan y velan* por ellos [el destacado es nuestro]”. De modo similar, David (q.) en el curso “Caminos hacia la interculturalidad: temas prioritarios” relató lo siguiente:

Mi padrastro era un cazador y hablaba con [...] *No`ouet* [...]. En el 80` [1980] una mañana fuimos al monte. Él se va un poquito más adelante y hace oraciones, pide permiso al monte. Al rato, 20 minutos [20 minutos después] viene y dice `no vamos a poder cazar, *No`ouet* me dice

que por 3 años tiene que criarse otra vez los animales`. Le dijo *No`ouet* que en otro lado tenía que meterse. Va por ahí y encuentra dinero y me dice ‘vamos a la casa, ya encontré lo que tenía que encontrar’. Por 3 años él fue mantenido con dinero desde el monte. Después de 3 años va al monte y ya *No`ouet* le dijo que podía cazar.

El cazador, para obtener alimento, realiza oraciones pidiendo permiso para entrar al monte. El dueño no-humano, en su función de cuidador/administrador/protector (en este caso de los animales) restringe el acceso al cazador. Esa restricción no sólo es espacial sino también temporal (por el plazo de 3 años). Parece una especie de veda destinada a que se críen los animales. También Vicente (q.) contaba que las abejas *quesaxanaxaic* tienen un padre que se llama *quesaxanaxaic lta`a* que a las abejas que “no trabajan” les corta las alas⁵⁵. Las abejas sin alas que caen a veces pueden ser vistas sobre el suelo debajo del panal.

Esas restricciones se presentan, en otras ocasiones, como actos de mezquindad por parte de los dueños no-humanos. Mezquindad que no opera de manera absoluta en términos espaciales y/o temporales, sino que más bien lo hace selectivamente, en relación con la rotación necesaria para la práctica de la recolección. La relación entre el carácter rotativo de caza y recolección y dichas restricciones espaciales y temporales son notables en los testimonios de David (q.) y Agustina (q.). En el relato de David (q.), el cazador no insiste con entrar al lugar restringido porque el dueño no-humano le señala otra zona y forma de hacerse del alimento. En cambio, en la situación que relataba Agustina (q.) la recolectora insiste con adentrarse al lugar restringido porque necesita alimento y no tiene alternativa. Este accionar conlleva los riesgos asociados a las represalias (como por ejemplo el envío de enfermedades) que toman los dueños no-humanos ante estos incumplimientos.

“Oro en secreto para poder entrar al monte” decía Nélide (q.). Tola (2012, p. 116) explica que las plegarias pueden existir en el pensamiento y no ser expresadas en voz alta lo cual “sobrentiende la idea de que las entidades a las cuales están dirigidas son capaces de conocer los mensajes que no son verbalizados”. Martínez (2012, p. 202) transcribe una plegaria recogida en su trabajo de campo: “am *No`ouet* aÿem achoxoden sache ana lagaxadai laue cha`aye seuen” [“Usted *No`ouet* téngame compasión, llevo la hoja de palma porque la necesito”]. Siguiendo a Messineo (2014), dichas plegarias son rogativas o *natamnaxacpi* que consisten en palabras enunciadas por una persona que pide prosperidad en el desarrollo de

⁵⁵ En relación al “trabajo” de estas abejas, Vicente (q.) explicaba que en verano ni bien hay un poco de luz “salen a trabajar”. Unas traen miel mientras otras la van poniendo en las celdas y luego tapan con cera. Así se preparan para el invierno. Tiempo en que disminuye su actividad.

actividades de subsistencia como ser la caza, pesca, recolección y búsqueda de trabajo. La autora agrega que la rogativa también recibe el nombre de *nachoxonanaxac* que proviene de la raíz verbal *choxoden* que significa “compadecerse de” u “obtener la compasión de” (p. 86). Lo anterior lo relaciona con lo que plantean Tola y Cuneo (2013, p. 324) cuando señalan que los mariscadores o cazadores pueden vincularse con los animales y dueños no-humanos con actitud de *ichoxoden*, es decir, “de compadecerse u obtener compasión del otro”. Pensando con dichas autoras las palabras dirigidas al dueño no-humano que transcribe Martínez (2012) y las plegarias mencionadas por Agustina (q.) y David (q.), se busca despertar la compasión de dichos dueños enfatizando “la necesidad” que mueve al cazador, recolector/a en su búsqueda de sustento.

La necesidad activa el accionar de estos seres no sólo en términos de alimentos sino también en cuanto a habilidades o poderes curativos. En cuanto a los alimentos, Gordillo (2010, p. 245) indica que dichos seres, a quienes el autor conoce, además de como “dueños”, como “diablos del monte”, “permiten a los mariscadores obtener comida, sin importar la cantidad, a condición de que sean cuidadosos con ella y no la desperdicien”. En última instancia, apunta dicho autor, la capacidad de los mariscadores de conseguir los alimentos que necesitan depende “de la buena voluntad” de los dueños (p. 243). Respecto de los poderes curativos, Carlos (q. r.) durante el curso “Caminos hacia la interculturalidad: temas prioritarios”, narraba lo siguiente:

Una historia de un abuelo que andaba siempre descalzo [...] cuando un día fue a cazar avestruces para traer comida a la comunidad, en su viaje de cacería [llegó a] un lugar de pastos altos [donde] podía ver a lo lejos la cabeza de [un] avestruz. Se agazapó y acechó a la presa. Esa vez percibió algo raro, percibía en su interior algo que no estaba acorde a los otros momentos. A diferencia de otros momentos, [esta vez] el avestruz no tenía miedo, no se iba, se paraba y miraba de frente. Luego el avestruz le habló. Él [el cazador] sabía que no podía huir de ese momento, por la experiencia. El avestruz se presentó como su antepasado diciendo “hijito mío, no tengas miedo, conozco tu sufrimiento, vine para ayudar porque muchas veces te vi llorar, solo [...]” Cuando el avestruz se acercó dice “no tengas miedo, te voy a llevar a un lugar para que conozcas y te voy a presentar a mi familia”. La conversación se dio en lengua *qom*. Lo que hizo el avestruz [a continuación], sacudió las plumas y de repente era una mujer, le dio la mano y dijo “no tengas miedo, te voy a hacer conocer toda mi familia”. Otra vez se convirtió en avestruz, con una particularidad, tenía dos ganchos en los costados para que él se sujete bien [al subir a su lomo]. Atravesaron su lugar, las hojas abrían paso para hacerle pasar. Entraron en el monte. Cuando llegaron al lugar se paró frente a un árbol con un agujero por donde podía entrar una persona caminando. Entro el avestruz en ese hueco y lo llamó. Había

poca iluminación. Le dijeron que se quite la ropa. Después empezaron a salir víboras de todos los colores y tamaños. Una a una, lo reconocían, lo lamían. Pasaron serpientes enormes que también lo reconocían pasando sobre él. Cuando dejaron de pasar viene ella en forma de mujer. Sale, se sacude, se hace avestruz y lo lleva a donde lo levantó. Otra vez se transformó en mujer y le dijo “a partir de ahora, si uno de mis hijos deja el veneno a uno de tu familia no mates a mi hijo, pero tu capacidad va a ser la de curar. Si es persona tenés que sacar veneno y succionar. Si es animal usá un sapito vivo, que el veneno se transfiera al sapo y el animalito va a vivir”. Él se fue a su casa pensando en eso [...] Le contó a otros *pi`oxonaq* [que le dijeron que] el encuentro fue con ‘*Araxanaq late`e*⁵⁶, ella le otorgó esa capacidad, ese conocimiento para curar.

‘*Araxanaq late`e*’ se presentó porque sintió compasión por el cazador. En este relato se destaca la condición fluctuante del cuerpo, la capacidad de transformación, además de capacidades sensoriales particulares. Como señala Tola (2012), podemos ver la ubicuidad y la visión absoluta de este ser que reconoce la necesidad del cazador, como si pudiera ver en su interior. Asimismo, notamos su capacidad para comunicarse “en lengua *qom*” para que el cazador la entienda. También se destaca su capacidad de ser percibido según su voluntad cuando, para tranquilizar al cazador, adopta la forma de una mujer. Puede verse la trama socio-cultural en la que se mueve cuando lleva al cazador a presentar a su familia que lo recibe y saluda como si se tratara de una visita estimada. Finalmente, ‘*Araxanaq late`e*’ le entrega al cazador el poder de curar la picadura de las víboras e influye en su voluntad y acciones futuras en cuanto a su modo de proceder con las víboras (hijas de ‘*Araxanaq late`e*’).

Recientemente una mujer del colectivo de artesanas de Fortín Lavalle realizó un trabajo con hojas de palma con la forma de una bella mujer (Imagen 16). Vendió esta figura y quienes la compraron, del CECUAL, pensaban que se trataba del personaje de Disney “Campanita”. Entonces, la artesana explicó que se trataba de ‘*Araxanaq late`e*’, que se manifiesta de esa manera cuando su intención es entregar poder. En cambio, este ser se manifiesta con forma de víbora gigante cuando no se respetan las restricciones vinculadas al parto y a la menstruación. Con forma de víbora gigante Isabel (q.) decía que “te puede comer o anuncia que no vas a vivir mucho tiempo”.

⁵⁶De acuerdo a Sánchez (2010, p. 77) se trata de una entidad no-humana, madre de las víboras.



Imagen 16: 'Araxanaq late' e cuando pretende entregar poder.

Las mujeres que están menstruando o que tuvieron hijos recientemente no deben ir al monte. Tampoco deben hacerlo marido, padre e hijos de dichas mujeres. Catalina (q.) explicaba: “el olor nuestro le afecta al hombre al igual que el padre, el papá, le afecta el olor de la mujer. Cuando uno por ejemplo va al monte y vienen las víboras y algunos también animales peligrosos [como por ejemplo tigres]”. En este estado también pueden manifestarse tanto 'Araxanaq late' e como el Arco Iris o *Qomonaxalo*. Tola (2012) plantea que dichas restricciones dan cuenta de una noción de persona como algo en transformación. Esta noción de persona se encuentra ligada a una concepción del cuerpo que, como explica dicha autora, no se trata de algo natural o producto culturalmente elaborado a partir de algo dado, sino que constituye una manifestación de la persona formada a partir de “situaciones comunicativas que involucran a una pluralidad de seres, Qom y rockshe [no-indígenas], humanos y no-humanos” (Tola, 2012, p. 34). Pensando con esta autora las palabras de Catalina (q.), el olor que se distribuye entre los seres debe ser administrado de modo tal de regular la composición de la persona.

Hombres y mujeres afectados por olores peligrosos, asociados, entre otros, a la menstruación, deben mantenerse alejados de ámbitos habitados por los dueños no-humanos. Una alternativa, aunque no 100% efectiva, es la de cubrir aquellos olores con los provenientes del gasoil o del

Fluído Manchester. Contaba Isabel (q.) que una vez su padre y otros de su familia habían ido al monte de un no-indígena a procurar alimentos y el padre se perdió. La causa de esto había sido que la cuñada del padre, con quién compartía el espacio doméstico, “estaba enferma”, es decir, con la menstruación. El padre se perdió y caminó y caminó “hasta que llegó a un pozo”. Escuchó a alguien que gritaba. Entonces empezó a orar, tomó agua y “ahí se le abrió la mente y se dio cuenta” de lo que estaba pasando. Luego encontró el camino. Decía este señor:

Es peligroso cuando mujer está enferma [con menstruación], puede perder una persona [...]. Fuimos a Espinillo⁵⁷ y médico [*pi'oxonaq*] exigió que me voy a donde perdí, él, que es del monte, me quería hablar [está hablando de *No'ouet*] “y al otro día volvé a Espinillo, te va a hablar que es lo que quiere” [...]. Hasta ahora no me fui [...]. De ahí deje de ir al monte, como 4 años que no voy. Durante la juventud y con necesidad fui y nunca me pasó eso y ahora que no tengo necesidad me pasó eso que me perdí.

Una de las formas en que estos seres actúan es alterando la percepción, lo cual en la descripción anterior se nota por el hecho de que el señor se pierde. Con la oración y la ingesta de agua el señor calmó el miedo y se dio cuenta de lo que estaba pasando, se ubicó y pudo salir del monte. El *pi'oxonaq* consultado le confirmó que se trababa de *No'ouet*, quien quizás querría comunicarse con él. Sánchez (2010) explica que seres como *Huashi* (ser enanito masculino y femenino), suelen actuar, cuando consideran que una persona está invadiendo su espacio; afectando su memoria y ubicación. Para recobrar la memoria, apunta Sánchez (2010, p. 132), existen algunos remedios en el monte a los que la persona puede recurrir, además de permanecer quieta (parada, sentada o acostada) en el lugar “donde fue atrapada”. A pesar de la recomendación del *pi'oxonaq*, el señor de quién estamos hablando no fue más al lugar donde se había perdido y como reflexión final dijo “nunca me pasó eso y ahora que no tengo necesidad me pasó eso que me perdí”. Aquí habría otro motivo por el cual el dueño no-humano se manifestó alterando su percepción. Recordemos que las buenas relaciones con estos seres tienen que ver con “la necesidad” del recolector o cazador. Entonces, *No'ouet* pudo haberse manifestado porque el señor *no necesitaba* procurar alimento en el monte.

Los peligros de adentrarse al monte vinculados a la menstruación fueron también destacados por Santiago (q.) que explicaba que cuando su esposa está “enferma” (menstruando) no debe salir a mariscar ya que volverá sin nada, sólo se cansará y hasta podría ser muy peligroso. En relación a los peligros contaba que una vez, cuando venía de cobrar dinero del banco, encontró

⁵⁷ El Espinillo es una localidad chaqueña que queda a aproximadamente 50km de Fortín Lavalle.

una cueva de iguana y decidió escarbar para atraparla. Era consciente que su esposa estaba con el período, ella le había informado para que tome los recaudos necesarios. Ignorando los peligros Santiago (q.) comenzó a escarbar en el hormiguero, donde asumía que debería encontrarse una iguana. Estorbó hasta que metió su mano y tocó algo blandito, grande. “Parece que se formó una víbora” decía. Él y su esposa me explicaban que esto ocurre porque “el olor queda”, el olor de la mujer menstruante queda en el hombre con quien comparte el lecho y es sentido por el ser que se puede transformar en ‘*Araxanaq late’e*, *Da’ail’oc*⁵⁸ o *Qomonaxalo*.

Maltratar a la planta, por ejemplo, al quemarla, puede generar el enojo de los dueños no-humanos. Siguiendo a Tola (2012), el maltrato a la planta podría considerarse como una forma de exceso, descuido o derroche lo cual provoca represalias negativas por parte de los dueños del monte. A diferencia de esta autora que también ubica “la venta” como una forma de exceso, descuido o derroche, encontramos que la recolección de hojas de palma para fabricar objetos que se destinarán principalmente a la venta, no parece provocar dichas represalias negativas. Incluso la extracción de la palmita, en la medida que se realice para comer, no provocaría el enojo de los dueños.

Los dueños no-humanos también actúan sobre los *doqshi* o no-indígenas aunque no creen en ellos. Contaba Amanda (t. q.) que un día, a un hombre *doqshi* que cortaba árboles para vender la madera le cayó un árbol encima. Esto le ocurrió porque, si bien cortaba los árboles porque necesitaba el dinero que esto le generaba para vivir, no le pagaba bien a las personas que trabajaban para él.

Muchas son las evidencias que acreditan la existencia de estos seres. La misma obtención de las hojas de palma se considera evidencia de la existencia de los dueños no-humanos. De modo similar, en relación a ‘*Araxanaq late’e*, Tola y Suarez (2013, p. 61) señalan que existentes no-humanos como aquel no son una creación de los humanos, sino que “se actualizan gracias a los vínculos entablados con ellos”. De este modo, a través de las acciones que realizan estos existentes, por ejemplo, la entrega de poder a los chamanes, la entrega de animales a los hombres, los seres humanos comprueban su existencia (Tola y Suarez, 2013).

Las acciones de los dueños no-humanos pueden no ser inmediatas. Camilo (q. r.) decía, en relación a una laguna del Barrio Toba en Resistencia (Chaco), que tiempo atrás estaba habitada por especies grandes de yacarés y carpinchos. También la habitaban el Negrito del Agua y una

⁵⁸ *Da’ail’oc* o cocodrilo, ser no-humano (Sánchez, 2010 p. 64).

Sirena⁵⁹. Allí, las fábricas y comercios de alrededor, solían tirar mucho aceite. Los ancianos contaron que un día de tormenta esos seres se fueron por unas cañerías a otras lagunas y después al Río Negro. Vicente (q.), luego de que le contara esta historia, interpretaba los hechos y me explicaba que eso era posible porque dichos seres tienen comunicación con las nubes y el viento “entonces se forma una tormenta que los lleva a otra laguna”. Fue así que con el paso del tiempo y a causa del aceite descartado en su interior, hoy la laguna no tiene la vida que tenía cuando la habitaban aquellos seres. La relación entre no-humanos y hábitat es también destacada por Valentín, en Tola y Suarez (2013 p. 64 y 65), cuando explica: “[...] para nosotros, los *Qom*, el hábitat de esos animales es el monte y el *aviac le`c* [habitante del monte, dueño no-humano] también lo es. Si destruyen el monte, destruyen al *aviac le`c*: este ya no tiene su casa, su hábitat. Entonces, por supuesto si se destruye la casa (el monte) los animales también mueren porque no tienen su medio de vida (su casa)”. De esta manera, como el habitante del monte que se aleja con la destrucción de su ámbito de vida, el Negrito del Agua y la Sirena también lo hacen cuando el aceite reemplaza al agua de aquella laguna. Sin embargo, se destaca que estos seres no desaparecen, sino que se van a otros lugares.

En otros casos, algún detalle del paisaje se relaciona directamente con alguno de estos seres. Este es el caso de *Huashi*⁶⁰. Sánchez (2009, p. 77) apunta que se trata de un “ser femenino y masculino”, “enanita” y “madre de la fecundidad”. Me contaba Isabel (q.) que una vez el hermano de su bis abuela había ido al monte a mariscar y en un momento escuchó una voz de una mujer. Se trataba de la mujercita del monte, que es un ancianita. Caminó hacia el lugar desde el cual provenía aquel sonido. Llegó a una casa en el monte. Allí estaba *Huashi*, la mujercita del monte. Tenía un bebe en sus brazos que lloraba. Él lo tomó entre sus brazos y a continuación se transformó en una víbora gigante. Mientras tanto *Huashi* le hablaba. A continuación, la víbora se transformó nuevamente en un bebé al que *Huashi* tomó en sus brazos. Luego de este episodio aquel hombre quedó viviendo en esa casa, alimentándose de lo que encontraba en el monte. Emilce (q.) explicaba que esta mujercita se sienta en el monte entre la pasacana. Otra vez, cuando fuimos a buscar hojas de palma, Marisel (q.) me mostró uno de los asientos de este ser.

Además de las evidencias en la obtención de los alimentos o poderes del monte y los detalles en el paisaje, los dueños no-humanos se pueden manifestar en sueños y en efectos sobre los

⁵⁹ “Huedaic: ser masculino, conocido como “el negrito del agua” [...]. Late`e na n̄yaq: la madre de los peces, parecida a la Sirena” (Sánchez, 2010, p. 77).

⁶⁰ “Huashi, aso: nombre de un ser poderoso” (Buckwalter, 2013, p. 30).

cuerpos (padecimiento de enfermedades) y el ambiente (hundimientos de la tierra a partir del accionar del Arco Iris de quién hablaremos a continuación).

El Arco Iris o *Qomonaxalo*

Durante la menstruación y el período posparto hay que mantenerse alejada de lagunas y ríos porque podría aparecer el Arco Iris o *Qomonaxalo*. Conversaba con Emilia (q.):

Emilia- [...] la mujer que tienen menstruación no vaya estar en el agua [...] peligroso porque trae remolino y lluvia [...] Mi tía no más me contaba esa vez también cuando estaban cosechando [cosecha de algodón] la gente ahí en Tres Isletas en 71 [en 1971] estaban toda la gente ahí. Una señora que recién tuvo hijo y se va al pozo grande. Después ya agarró el remolino y vino lluvia graaande, grande hasta que llegan acá el agua [...]. Inundación hasta acá, sigue el agua. Eso me contaron mis tías. Ellas vieron que el agua tenía muchos sapos ahí, ooooo sapo, sapo hay, pero no es de todos, así entre ellos no más caía eso.

Myriam- ¿cómo entre ellos?

Emilia - bueno con, con la camioneta el chofer se fue dispara[ndo] porque había una casa graaande, de ahí salió ese el chofer, corrió hasta a donde llega esa casa blanca, tiene dueño esa casa, ellos entran. Cuando miraban el chofer, el dueño de casa, miraba la gente, estaba oscurecido no más, sólo no más y donde está el hombre no tiene ese, no hay oscuridad, solamente los que están ahí

Myriam- ¿del pueblo de la chica que se fue al pozo de agua?, ¿ellos [eran] los que estaban todos inundados, afuera no?

Emilia- ahá si, si, afuera, sólo no más. Oscureció todo porque parece que alrededor Arco Iris [...], demás peligroso

Myriam- si van a buscar *lagaxarai*, y tiene alguna mujer el período, la menstruación ¿puede aparecer el Arco Iris?

Emilia- también puede!, sí también se puede.

El Arco Iris se manifiesta en un ámbito de cosecha de algodón a partir de que una mujer, que transitaba el período posparto, infringe la restricción de mantenerse alejada del agua. Se manifiesta como remolino, lluvia, oscuridad y finalmente acarrea la inundación de la zona afectada. Emilia (q.) enfatiza la conexión entre la infracción y los sucesos vividos al explicar que, en un punto más alejado del espacio físico que rodeaba a la infractora, todo presentaba características normales. El mismo riesgo se corre al ir a recolectar hojas de palma durante la menstruación o el puerperio. Métraux (1996, p. 242) apunta que, de acuerdo a la mitología de

los pueblos *Toba*, *Mataco* y *Lengua* del Chaco, uno de los cuatro cataclismos que destruyeron el mundo fue “[u]na inundación causada por una joven en menstruación que fue a buscar agua ofendiendo de esta manera al Pitón del agua (arco iris)”. Tola (2012, p. 124) explica que la conjunción de sangre menstrual y agua (lagunas, ríos, esteros) “representa uno de los mayores peligros para la comunidad y para la mujer que podría perecer bajo los poderes de *Qomonaxalo* (arco iris, serpiente del agua)”.

El Arco Iris también se manifiesta cuando hombres que comparten el espacio doméstico con mujeres menstruantes se acercan a cursos de agua. Armando (q.) contaba lo que le pasó una vez que había ido a pescar con su primo. Resulta que llegaron al lugar y tiraron la línea. De repente su primo recibió una llamada de su esposa que le dijo “tenés que salir del río porque tu hija tiene menstruación”. Entonces salieron rápidamente de allí. Si se hubieran quedado, decía Armando (q.): “pueden venir [los peces] pero van a venir malos, van a salir pacú o dorado pero que no es dorado, ya pueden transformar [en Arco Iris]. Y el Arco Iris ese es peligroso, o sea para nosotros es un peligro, puede desmoronar la tierra ahí no más todo [...]”. Notamos en el testimonio de Armando (q.) que estaban sólo los dos hombres pescando, sin embargo, el riesgo de que aparezca el Arco Iris se vuelve inminente cuando se enteran que una de las mujeres vinculadas con uno de los hombres estaba menstruando. Santiago (q.) enfatizaba los peligros de ir a pescar cuando una mujer cercana está menstruando. Agregaba que los mismos compañeros de pesca suelen recriminar a aquel que va a pescar con el olor de una mujer menstruante, en la medida en que pone en riesgo a todos los pescadores.

El Arco Iris se puede manifestar ante los no-indígenas aunque no creen en ellos. En este sentido, Bernardo (q.) decía que veía en la televisión cómo barcos que llevan turistas se hunden. Se explicaba esto de la siguiente manera:

Seguramente una de las hijas o la señora estaba enferma [con menstruación] o lo mismo las chicas no respeta, no valoriza [...]. Los blancos seguramente no creen lo que dicen los aborígenes “porque yo tengo mi perfume, mi remedio” [eso piensan los no-indígenas, que usando perfume no los atacarán los Arco Iris] pero no es así, los bichos del agua, del monte sienten igual.

Aunque protegidos con perfumes, el Arco Iris siente el olor de la menstruación, se enoja y provoca el hundimiento del barco.

Paradójicamente, seres como el Arco Iris y *'Araxanaq late'e* conservan el agua. La expansión del pueblo, la deforestación, los olores de combustibles y los ruidos de vehículos provocan que

estos seres se alejen, comprometiendo de este modo la existencia del agua. Amanda (q.) enfatizaba que estaba en riesgo el agua y también decía que no se podía hacer nada para que el pueblo no creciera.

La oración del *pi'oxonaq* o la efectuada en el ámbito del culto contribuyen a calmar a estos seres. Decía Esmeralda (q.) que en caso de aparecer el Arco Iris “si no hay *pi'oxonaq* va a hundir la casa”. En relación a la oración en el culto evangélico, Esmeralda (q.) contaba que una vez una mujer fue al culto con menstruación para lo cual cruzó el puente que atraviesa el río Guaycurú. A continuación, empezó a llover y aparecieron muchos yacarés. Entonces oraron en el culto y así lograron que deje de llover y que los yacarés vuelvan al agua. Reflexionaba Esmeralda (q.) que en la actualidad hay muchas mujeres menstruantes que pasan sobre ese puente y no salen los yacarés por lo cual ella piensa que quizás esos seres “se fueron más al fondo” del río.

El dios cristiano parece regular la existencia de estos seres. Decía Bernardo (q.) que cuando “los reyes de la laguna [...] están asustando mucho a la gente o mezquinan mucho, Dios les manda el remolino y los traslada a otras lagunas”. Contaba que eso le había pasado al ser que una vez se les había presentado a él y su compañero durante una expedición de pesca. Como estaba asustando mucho, Dios lo había llevado a otro lugar y la laguna habitada por este ser se secó. Pero se secó por un tiempo, luego se cargó nuevamente de agua, seguramente, pensaba Bernardo (q.), porque estos seres que había llevado Dios habían sido colocados en otro lugar con agua, quizás el río, con comunicación con dicha laguna.

El accionar del Arco Iris deja huellas en el paisaje. Buckwalter (2013, p. 172) define al Arco Iris, *Quemoxonalo* o *Qamoxonalo* como “la víbora grande que castiga con terremoto si una mujer que menstrúa busca agua”. Marisel (q.) y Amanda (t. q.) contaban que una vez, en lo que actualmente se conoce como Pampa Chica, una mujer menstruante fue al río a buscar agua para tomar porque nadie le daba y tenía sed. Esto provocó un terremoto. Se abrió la tierra y el Arco Iris, con forma de víbora gigante rodeó la comunidad de la joven que no había respetado la restricción de mantenerse alejada del agua estando con la menstruación. El cuerpo de la víbora tenía una altura de 1,5 metros. Los únicos que se salvaron fueron los que contaban con cueros de oveja negra o marrón. Usaron estos cueros para pasar sobre la víbora, escapando así del hundimiento de la tierra. Después de este hecho se formó una gran laguna y la gente que quedó enterrada allí ahora vive con forma de sirena.

Aparte de las marcas en el paisaje, ciertos sonidos evidencian el accionar pasado de los Arco Iris. Carlos (q.) contaba lo siguiente:

Iba con papa en una jardinera, es como un sulqui. Estábamos yendo. De los 2 lados del monte, meses de mayo, lloviznada, hacia frío, escuchaba la conversación de adultos [...] cuando viento soplaba escuchaba gallinas, gente hablando. Pero no había nada. El sonido aumentaba cuando venía el viento. Les pregunte ¿quiénes viven ahí? señalando el monte. Ví una luz. “Ahí vivía gente, pero una época en que esa gente *qalagoxoñi*⁶¹, la gente, perros, gallinas quedaron sepultados ahí. Esa gente está ahí. Ese lugar, como otros [...] en Puerto Vicentini también un lugar *qalagoxoñi*. No está permitido pasar por ahí. Los espíritus que lo habitan no te van a dejar salir, perdés la noción, te perdés y no podés salir. A veces para salir podés con ayuda de un *pi'oxonaq* que se comunica con los espíritus. Esa creencia está muy vigente ahora, en el pensar cotidiano de nuestros hermanos que están en el interior.

La historia del hundimiento de la tierra se transmite de generación en generación y lo evidencian los sonidos de los seres que fueron enterrados a raíz de la catástrofe. Seres que continúan viviendo allí, aunque con forma cambiada. Historias, marcas visuales y auditivas se retroalimentan como evidencias de la existencia y eficacia de los Arco Iris.

Colores, aves y astros

Colores

Distintos materiales se utilizan para dar color a los trabajos. Algunos provienen del monte, otros se recuperan de los alrededores del pueblo y otros se compran en locales comerciales. En relación a los materiales que provienen del monte, la misma palma provee hojas de diversos colores. Las nuevas, que en la planta tienen un color verde claro y son más tiernas, al secarse al sol, adquieren un color que tiende al blanco. Las hojas de los costados tienen un color verde azulado. La palma también provee una fibra marrón que se encuentra adherida a su tronco y que se puede utilizar para imprimir detalles de color marrón a los trabajos. Las hojas de la palma se pueden teñir, por ejemplo, con la resina del algarrobo o *mapic* o con la resina del carandá o *tadeguec*⁶². Estos materiales también pueden usarse para teñir las fibras de *qallite*. Como es difícil conseguir esta planta en los alrededores de Fortín Lavalle, Amanda (t. q.) contó que había comprado esta fibra a una señora de Pozo la China para teñir y utilizar en la confección de artesanías de palma.

⁶¹ “qalagoxoñi: se tumba, se vuelca (volcar)” (Buckwalter, 2013, p. 166).

⁶² “tadeguec, ada: el carandá, jacarandá, palo mataco” (Buckwalter, 2013, p. 177).

En relación a los colores que se fabrican con materiales recuperados, muchas artesanas realizan sus trabajos con el plástico de botellas de gaseosa, agua saborizada, agua mineral o la bolsa de plástico de alimento balanceado para perros que consiguen en los alrededores. Además, a partir de un taller con diseñadoras de Resistencia y Corrientes, algunas artesanas probaron el uso de tela de descarte conseguida por aquellas mujeres (ampliaremos esto en el capítulo “Tejer”).

En relación a los colores que se compran en locales comerciales, por un lado, están las anilinas y por otro la lana industrial. El uso de anilinas es controvertido, no solo porque surgen discusiones en torno a “la autenticidad”, de lo cual hablaremos más adelante, sino también porque las hojas de palma teñidas de esta manera pierden al poco tiempo el color adquirido. El uso de este material tintóreo fue propuesto por consultores de FGCH. Ellos también propusieron, mediante capacitaciones y otras actividades de promoción (serán explicadas con mayor detalle más adelante), el uso de lana industrial de diversos colores que algunas mujeres tomaron para elaborar los objetos (Imagen 17). Con la incorporación de estos materiales buscaban mejorar las probabilidades de venta de los trabajos elaborados. En relación al uso de lana, inicialmente la incorporaron. Luego dejaron de usarla o la utilizan en mínimas proporciones, por ejemplo, para colorear la cresta del gallo. Esto se debe, entre otras cosas, a que les cuesta más vender las artesanías que tiene incorporado este material.



Imagen 17: colores de la lana industrial (izquierda); colores del plástico (centro); colores con tela de descarte (derecha)

Aves

Los mensajes de las aves son importantes para las recolectoras, que permanecen alertas a sus anuncios. Messineo (2014) señala su importancia para brindar mensajes a cazadores y recolectores de miel silvestre, aunque no menciona su importancia para las recolectoras. La autora afirma que hay dos tipos de pájaros, según sus cantos: *qoյo danaxanaxai* o pájaro de mal agüero, portador de malas noticias y *qoյo ´aqtaxanaxai* o pájaro mensajero o hablador que trae mensajes. Tola (2012) también destaca la capacidad de las aves para avisar. La autora enfatiza su habilidad para comunicarse con seres no-humanos como los dueños del monte y plantea que son los *pi´oxonaq* quienes descifran sus mensajes. Sin embargo, durante la

recolección de hojas de palma, mensajes transmitidos por distintas aves son descifrados directamente por las recolectoras. Por ejemplo, el *pichaqchic* tiene diversos cantos, cada uno de los cuales informa algo. Avisa que va a hacer frío, que va a venir una visita⁶³ y también advierte cuando hay alguna víbora cerca. Arenas y Porini (2009, p. 211) dicen que el *pichaka'chik* o *Hemitriccus margaritaceiventer* anuncia que llegará una visita posiblemente con productos alimenticios como obsequio, anuncia cambios climáticos (que hará o pasará el frío) y anuncia que hay una presa cerca (“[u]n pescador o cazador que lo cruza en el camino ya puede estar seguro que su actividad será productiva en esa jornada”). Messineo (2014, p. 53) afirma que los pájaros pueden emitir diferentes cantos dependiendo de su función. Esta autora habla del *chododo* (pilincho, *Guira guira*) que emite tres tipos de cantos: canta sin anunciar (*do'onataxac*); canta anunciando algo bueno, como la llegada de una visita o una buena noticia (*da'actaxatac*) y canta anunciando malas noticias (*dedanaxaatac*). Además de los cantos del *pichaqchic*, Emilce (q.) agregaba que “es rico”, que “tiene riqueza” porque construye un nido que es muy lindo, prolijo y hecho con la fibra blanca de la flor del palo borracho.

Emilia (q.) hablaba de los anuncios de ciertas aves, conversábamos:

Emilia- [...] ellos cuando te vas al monte las mujeres cuando ellos escuchaban, escuchaban las mujeres mariscadoras cuando escuchaban él, estaban un ramal ahí grande. Cuando escuchaba ahí había un bicho, un animal, tigre o [...]. Cuando escuchaba el sonido estaba cerquita es peligroso ahí, otro animalito también chiquitito no más pajarito [otro pajarito que anuncia]. Cuando escuchaba así caminando despacito [...]. Siempre llegan [imita el sonido del pajarito]. Disparamos, se van no más las mujeres [...]. También hay otro pajarito no sé por qué, no entiendo todo el nombre del pajarito [...]

Myriam- ¿usted sabe cuándo lo ve sabe cuál es?

Emilia- el sonido de él [imita el sonido, es distinto al del pajarito chiquitito mencionado antes] malo hay

Myriam- ¿un qué?

Emilia- malo capaz hay en el monte no querían entrar [...]. Choi choi choi [canta el pajarito] nos avisaron a la persona que no entren ahí [...]. No se, parece que se mezquinan ahí, hay algo ahí, no se [...]. Parece que avisaron a las mariscadoras. A veces escuchamos sonido de aquel

⁶³ El colibrí o *shimixai'chi* y el *viyin* o jilguero también anuncian que llegará visita. Decía Agustina (q.) del *viyin*: “trae buena noticia, anunciando que hay un pastor que llega en tu casa, hay una gente importante que viene en tu casa”. En cuanto al colibrí, Arenas y Porini (2009) señalan que esta ave “es ayudante del chamán”, constituyendo su vehículo en las peleas en sueño entre chamanes.

pajarito, no entramos [...]. Hay un víbora o león también [...] o el rey ese el *No'ouet* [...]. No podemos entrar [...]. Hasta ahora sigue.

Emilia (q.) habla de tres aves, las cuales emiten sonidos diferentes que avisan a las recolectoras sobre distintos peligros: animales peligrosos como tigre o víbora y seres no-humanos como *No'ouet*. Ante estos avisos las mujeres reaccionan primeramente caminando despacio, escuchando atentamente a las aves, interpretando la situación y luego, si la ocasión lo amerita, se escapan, salen corriendo del lugar peligroso. Arenas y Porini (2009) explican que varias aves indican la presencia de seres en un determinado lugar. Algunas advierten sobre la presencia de otras personas (como el pelícano o *Chauna torquata* y el tero o *Vanellus chilensis*), otras (como el *Buteogallus urubitinga*) indican la presencia de un animal grande y temible como un “tigre o un viborón” (Arenas y Porini, 2009, p. 55). Cebolla Badie (2000, p. 92), en relación con el conocimiento de aves por parte de los *mbya-guaraní*, apunta que hay un ave que advierte sobre la presencia de un jaguar en los alrededores al emitir un “grito de alarma”, cuya agudeza varía según el tamaño de lo que se acerca. La autora también habla de pájaros asociados con víboras, asociación que tendría que ver con que dichos pájaros se alimentan de víboras.

Otras aves anuncian la presencia de enemigos. Esto es contado con el nombre *Piyo' Lauac*, otra de las formas en que se conoce Fortín Lavalle. Existen diversas versiones relativas a lo que quiere decir este nombre. Algunas personas afirman que es “nido de aguilucho” y otras dicen que *Piyo* era un hombre. Asimismo, hay otras personas que afirman que *Piyo* era el nombre de un hombre y de un ave. Este hombre tenía la capacidad de comunicarse con el ave. Ésta le advertía ante la llegada de invasores. Entonces *Piyo* (hombre) se comunicaba con las otras personas de su comunidad para que se prepararan para enfrentar a aquellos. Decía Raúl (q.):

En aquel entonces, los antepasados, nuestros ancianos, ellos tienen, ellos hablan con los pájaros, como el celular ahora si hay noticia [...]. Cuando viene guerra pájaro anuncia que viene gente armada [...] un hombre entiende, como *Meguesoxochi* [...]. En aquel entonces parece [que] los pájaros hablaban [...] decía a las tribus que venían los militares. [Entonces] se levantaron, cambiaron de lugar, cavaron.

Arenas y Porini (2009, p. 179) hablan de un ave llamada *'pioq* (*Tringa flavipes*) que habita humedales y con su grito anuncia viento sur, tormentas y cambios de tiempo, aunque no dicen nada sobre anuncios vinculados a ataques de enemigos. En cambio, dichos autores hablan de otras aves anunciantes de ataques enemigos, por ejemplo, el *wo'le* (*Buteogallus urubitinga*)

“que con su grito indicaba a la gente antigua la presencia de contrarios y por ende la posibilidad de una contienda” (p. 55)

Así como hay aves que avisan a los humanos hay aves que avisan a los no-humanos. Messineo (2014) habla de aves avisadoras del ñandú (*chododo* o *Guira guira, te'* o *Furnarius rufus, pitoxo'o* o *Pitangus sulphuratus* y *huole* o *Buteogallus urubitinga*), las cuales deben ser conocidas por el cazador. En relación al hornero o *te'*, que de acuerdo a Messineo (2014) es una de las aves avisadoras del ñandú, junto con el *pichaqchic* es considerado un “pajarito trabajador” al que no hay que matar. Explicaba Marisel (q.): “el hornero para nosotros es un pájaro sagrado, que no se puede matar porque aquel que lo mata cuando sea grande no va a saber construir su casa, ni cuidar la casa tampoco, por eso nuestros abuelos prohíben matarlo al hornero”. Arenas y Porini (2009) indican que tiempo atrás el hornero se consumía con frecuencia, lo cual cambió en los últimos años (ya no se le da importancia como producto alimenticio). Estos autores afirman que la habilidad de estas aves para la construcción de su vivienda es admirada. Vivienda puesta a prueba cuando llueve torrencialmente y se escucha el canto del hornero, “canto de alegría y satisfacción, propio de alguien que sabe vivir bien, de ‘un capo’” (p. 203).

No todos los sonidos emitidos por las aves anuncian algo para las recolectoras y cazadores. Messineo (2014) dice en relación al *tonolec* o caburé que el cazador no debe confundir los sonidos de los pájaros asustados por dicha ave con los sonidos de pájaros que avisan algo. Del *tonolec* decía Bernardo (q.): “parece que es su poder, atrae a otros pajaritos, luego los comen”. Griselda (q.) docente del curso de “Plantas Medicinales” que se imparte en el CCLM en Resistencia decía del *tonolec*:

Tonolec dice que llora tristemente y los pájaros vienen porque sienten lástima, es traicionero, observa el más gordo y ahí le atrapa al pájaro más gordo. Para nuestra comunidad el *tonolec* es muy importante, es un pajarito muy importante, el toba ya le cantaba al *tonolec* [canta], esa canción que dice “pobre *tonolec*” se sintió triste, solitario, atrayendo a los animalitos.

En función de la capacidad de atracción de esta ave, Amanda (t. q.) contaba que algunas personas dicen que sus plumas “atraen a la persona que se quiere”. Bromeando decía, en relación a las actividades que se suelen hacer en el salón de la organización de artesanas, “vamos a poner una pluma de *tonolec* para que vayan a las reuniones”. Arenas y Porini (2009), apuntan que el caburé o *tono'lek* (*Glaucidium brasilianum*) avisa que va a soplar el viento norte y avisa las horas (canta al amanecer, en especial en verano), además se considera que tiene

poder en cuestiones de amor y “da suerte” en los negocios (en el caso de los almacenes, atrae a la clientela). Dichos autores afirman que las partes separadas de su cuerpo pueden suplir al animal completo.

Notamos con la descripción anterior que las aves son importantes fuentes de información. Emiten anuncios vinculados a lo siguiente: clima; momentos del día; presencia de personas (estimadas y peligrosas) y presencia de animales o seres no-humanos (como *No'ouet*) buscados o evitados. Esta información genera reacciones por parte de las personas. Se adaptan los modos de circular y las estrategias de recolección y caza en función a la información provista por las aves.

Además, ciertas aves (*pichaqchic* y *te'*) son estimadas por los nidos que construyen. Nidos que son bellos y funcionales y son el resultado de un comportamiento valorado que es el ser “trabajador”. Es decir, el “ser trabajador” se presenta aquí como un atributo que no es exclusivo del humano. El nido del hornero es particularmente interesante por la relación que tiene con la propia vivienda, veíamos que se dice que no hay que matar a un hornero porque después no se sabrá hacer la propia vivienda. Conectando esto con la cualidad de “ser trabajador” compartida por ciertas aves y humanos, ¿la construcción del hornero es un trabajo a imitar por parte de los humanos? ¿podemos pensar en el trabajo del hornero como fuente de conocimiento para la construcción de la propia vivienda?

Astros

“Con *chi'ishi* o lucero se levantaban antes los antiguos” decía Ricardo (q.). Buckwalter (2013) indica que se trata del planeta Venus. Las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom (2009, p. 93) indican que *Chi'ishe* “es el nombre Qom del Lucero de la mañana”. Estas autoras narran un mito al que titulan “Lucero y el hijo de Búho” (*Aso Chi'ishe qataq so huoqo'llalec*) en el que *Chi'ishe* es una mujer⁶⁴.

⁶⁴Palmer (2013, p. 288) transcribe un mito similar narrado por los *wichí* al que titula “La mujer estrella”.



Imagen 18: *chi'ishe* juntando algarroba (Fuente: Madres Cuidadoras de la Cultura Qom, 2009)

Una mujer que se llamaba BUHO vivía sola con su hijo. Éste ya adulto se enamoraba. Perseguía a las chicas del lugar, pero a ninguna podía conquistarla. Solamente se burlaban de él, porque era muy feo. Él sufría mucho. Un día una joven se compadeció. Esta joven venía del cielo, se llamaba CHI'ISHE (Lucero) y nadie podía igualar su hermosura. Una noche vino a visitar al muchacho, pero este ya estaba durmiendo. Ella fue a despertarlo. Él se sorprendió al ver tanta belleza. Luego ella le habló diciendo: “yo vengo a ayudarte para que puedas tener esposa”. El joven se puso muy contento, pero no entendía nada. Terminó de hablar CHI'ISHE y se volvió al cielo nuevamente. Sólo dijo que volvería a verlo en época de frío. Cuando volvió, el muchacho no la dejaba ir más porque quería que fuera su esposa. Ella aceptó. A la mañana siguiente se sorprendieron todos porque él tenía compañera. Las chicas querían descubrir quién era ella. Sobre todo dos, que se llamaban Caraú y Pacaá. Ellas dijeron: “mañana pasaremos por la casa de doña Buho. ¿Quién será su nuera?”. Al otro día fueron y desde lejos observaron la casa, el hijo y la nuera que tenía una belleza incomparable. Comenzó el odio de Caraú y Pacaá, hacia la esposa del joven despreciado. Envidiaban su belleza. Le decían cosas, por ejemplo: “que era muy linda pero que no sabía coser la ropa, cavar raíces comestibles, o recoger los frutos”. Ella no decía nada, pero cuando las dos jóvenes se alejaron de allí, dijo: “yo quiero ir al monte, demasiadas cosas me dijeron”. La suegra, que mucho la apreciaba, no la dejó ir, pero ella insistió y dijo: “preparen un burro y denme unas bolsas”. La suegra tenía intención de acompañarla pero ella no quiso. Luego montó en el burro y se fue hacia el monte. Al llegar bajó sus bolsas, después subió a un algarrobo, arrancó muchas hojas y las amontonó. Luego tapó con sus bolsas y las pisó. Después se fue a un mistol para cavar su tronco porque allí había *arena* (un alimento hecho con el fruto del mismo árbol). Cargó su bolsa, volvió a donde había tapado las hojas del algarrobo, levantó las bolsas con las que había tapado las hojas y se

encontró con hermosas chauchas (*amap*). Cargó nuevamente sus bolsas, las acomodó en el burro y se fue a su casa. De lejos la vieron llegar con enormes bolsas, todos querían saber que traía. Al llegar su suegra la recibió, tomó las riendas del burro y lo detuvo. Hubo sorpresa porque traía chauchas de algarrobo, pues no era tiempo de ese fruto. Al otro día la gente se enteró de que había traído *amap* y *arena'* y se admiraban mucho. Cuando llegaba alguien a la casa, CHI'ISHE le decía a su suegra que lo convidara. También llegaron Caraú y Pacaá que decían cosas malas, ella no tuvo rencor y las convidó. La suegra mezquinaba el alimento, no quería que se le acabara, pero su nuera le dijo que no se preocupara por eso. Entonces empezó a repartir. La gente pudo comer hasta saciarse pero el alimento nunca se acababa. De esta manera ayudó la joven a esas familias. Se acercaba el momento en que CHI'ISHE tenía que volver al cielo. Ella avisó. Su esposo se puso muy triste al enterarse. Ella lo amaba y por eso le decía que el lugar donde ella vivía era muy distinto de acá en la tierra, que existe mucho hielo y que no le convenía al muchacho. Además le dijo que no se afligiera porque venían para él momentos muy buenos. Él no entendió ese mensaje de que tendría mucha suerte y podría tener la esposa que quisiera. No hizo caso. Él insistió con ir con CHI'ISHE. Llegó el momento en que la joven tenía que partir. Él también se preparó para ir con ella. La madre le rogó pero a él no le importó. Entonces se fueron y al llegar se dio cuenta de lo que la joven le había dicho. A la noche él no podía dormir porque la cama era toda de hielo. No podía acostarse. Ya tarde de la noche él sentía demasiado frío. Estaba desesperado. En ese momento vio algo. Era como un fuego. Pero la mujer le dio un consejo: “puedes ir a donde está ese fuego, pero no debes tocarlo”. Pero él se olvidó del consejo y se arrojó tanto que chocó. El fuego habló y dijo: “¡Ay, mi cabeza! ¡Qué cosa! ¡Que persona mala han traído acá!”. Porque ese fuego era la misma LUNA. No le gustó porque el muchacho molestaba. Se enojó y le pegó al joven por la cabeza. Quedó ahí no más muerto. Pasó mucho tiempo y quedaron solamente sus huesos. CHI'ISHE los puso en la yica de él (bolsa de chaguar) y la largó hacia abajo, bien en el patio de su suegra. La madre del joven al ver esto se dio cuenta que era la de su hijo. Entonces exclamó: “¡Hijito mío, ya te hemos avisado cómo era el lugar a donde ibas, yo te dije y no me hiciste caso!”. Y la anciana lloró mucho por su hijo. De tanto dolor y angustia, esta mujer se transformó en pájaro, el Buho. Chi'ishe también se lamentaba mucho por la muerte de su esposo. Es por esta razón que cuando va a helar grande, el Lucero brilla mucho y parece que se mueve de un lugar a otro. Y es que CHI'ISHE llora la muerte de su amado.

Sánchez (2010) explica que las estaciones comienzan con el solsticio de invierno (*n'omaxa*), cuando aparece el lucero o *chi'ishe* y la algarroba no surge hasta después de la aparición de la constelación '*araxanaqui*' o Dos Morteros. Con el mito narrado por las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom (2009) conocemos algunas de las características de la estación *n'omaxa*: hace frío y no es época de la maduración de la fruta del algarrobo. Arenas (2003) y Arenas y Porini

(2009) hablan de una estación fría llamada *noqaBia'Ga* que transcurre entre los meses de mayo y agosto. Esta estación se caracteriza porque hace mucho frío, hiela, hay sequía, las plantas están sin hojas y sin frutas. Arenas y Porini (2009) apuntan que el ave *Hemitriccus margaritaceiventer* (antes lo presentábamos como *pichaqchic*) indica el inicio y el final de la temporada fría. Estos autores y Sánchez (2010) señalan que el frío va variando en relación a las pléyades (*dapichí*), las cuales, ubicadas después de la medianoche en el noreste en posición vertical, anuncian el final del invierno.

Otros astros guardan relación con árboles frutales. Sánchez (2010) apunta que la constelación Palo Borracho o *peraxanaxa* indica el comienzo de la primavera (*nauoxo*) que es cuando aparecen las primeras flores del chañar y el lapacho. Arenas y Porini (2009), aunque no menciona a los astros, apuntan que durante la estación que le sigue a la estación de frío, llamada *Nawo'Go*, inicia la floración de árboles como el chañar y el algarrobo. Estos autores escriben que en este período cantan con intensidad aves como *Synallaxis frontalis*, *Paroaria coronata* y *P. capitata* anunciando la floración de los algarrobos.

En relación a la constelación Dos Morteros o '*araxanaqui*', la abuela de Amanda (q.) le contaba que entre octubre y noviembre aparece un mortero en el cielo (dibujado por las estrellas) al que hay que estar atentos porque: si está rodeado de un color blanco es señal que viene buen tiempo para algarroba y si no está blanco no habrá buena algarroba. Sánchez (2010) señala que el modo en que se manifiesta dicha constelación indica dos cosas: cuando toma color blanco como el humo o el color de las cenizas y luego amarillo como el color de la harina de algarroba se interpreta que vendrán tiempos muy buenos de lluvia hasta la estación veraniega (*vi'i*), serán tiempos fructíferos para los árboles frutales, animales y para la producción de miel; cuando el reflejo es opaco, seguirán tiempos de sequía, tormentas y granizo (Sánchez, 2010). Arenas (2003), aunque no analizando la relación con los astros, apunta que durante las estaciones que siguen a *Nawo'Go*, entre otras cuestiones, empiezan a aparecer los frutos del algarrobo. Arenas y Porini (2009) destacan cuatro aves que con su canto anuncian la maduración de los frutos: *Columba picazuro*, *Tapera naevia*, *Caprimulgus parvulus*, *Turdus rufiventris* y *Turdus amaurochalinus*.

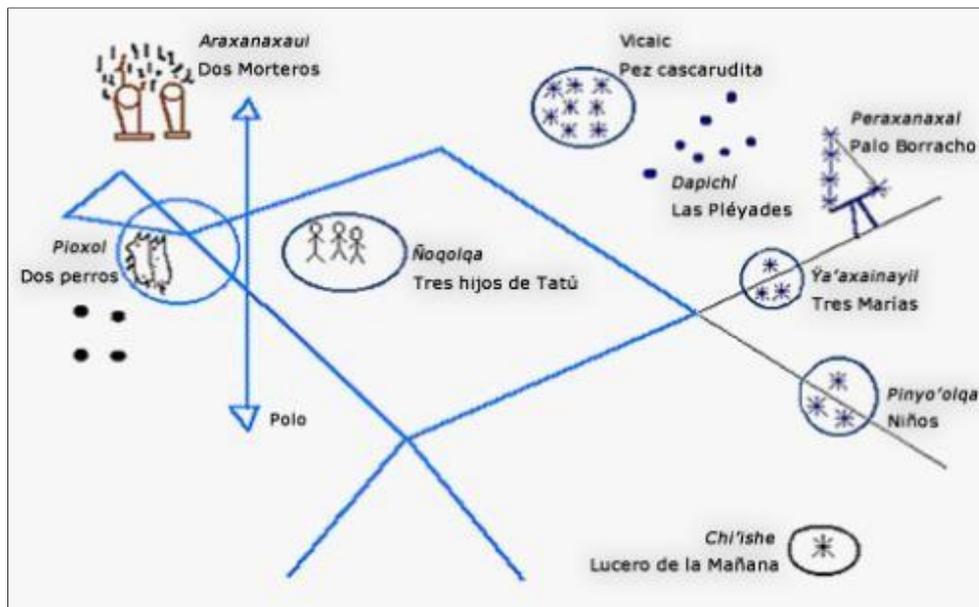


Imagen 19: Mañic Nqa'aic (Camino del Ñandú) o Vía Láctea (Fuente: Sánchez, 2010)

El mito narrado por las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom (2009), aparte de señalar la relación entre astros, clima y árboles, habla de relaciones entre humanos y entre humanos y no-humanos. En cuanto a las relaciones entre humanos:

- se espera que una mujer sepa recolectar frutos (dos mujeres critican a *Chi'ishe* porque no sabe recolectar frutos);
- se espera que una persona comparta el alimento con otras (*Chi'ishe* comparte la algarroba que recolectó con varias familias);
- se espera que una persona escuche los consejos de quienes están estrechamente vinculados a ella (el hombre no escuchó los consejos de la madre y de su esposa y por eso murió);
- la *yica* de una persona lo identifica (la madre conoció que se trataba de los huesos de su hijo porque reconoció su *yica*, bolso que había sido ella quién tejió).

Con respecto a las relaciones entre humanos y no-humanos:

- *Chi'ishe* se presenta ante el hombre movida por la compasión que siente por su sufrimiento y le entrega el poder de tener la esposa que quiera;
- Usando su poder *Chi'ishe* obtiene algarroba en invierno y alimenta a muchas personas sin que el alimento se acabe. El poder no-humano de *Chi'ishe* y Luna es superior a la capacidad humana en la medida que puede producir alimentos que no se acaben y matar con un mínimo esfuerzo. Comportamientos regulados por la compasión en un caso y el enojo en otro;

- El vínculo de alianza no es posible entre el humano y *Chi'ishe* porque pertenecen a mundos diferentes;
- A partir de estos eventos cambian el aspecto y el comportamiento de la madre que se transforma en un búho y de *Chi'ishe* que brilla intensamente y parece que se mueve de un lugar a otro cuando va a helar.

A la luna, que es “el luna” para el pueblo *Qom*, las recolectoras prestan atención porque, entre otras cosas, influye en la calidad de la hoja que se obtendrá. Se puede recolectar en cualquier luna salvo en luna nueva. Las hojas recolectadas en esa luna se quiebran fácilmente. Un relato de las Madres Cuidadoras de la Cultura *Qom* (2009) narra lo siguiente en cuanto a Sol y Luna:

En un tiempo muy lejano, el Sol era una mujer que tenía un hijo llamado Luna. Un día Luna avisó a su madre, Sol: “mamá, yo quiero salir a pasear hacia el Naciente, el Este”. Entonces la madre le dijo: “sí, hijo. Anda, pero debes tener mucho cuidado”. Entonces el hijo se fue. Dicen que para ese lado vivía una mujer que cuando veía pasar a alguien lo hacía entrar en su casa que estaba al borde del camino. De allí no salía más porque lo mataba. Esto también le sucedió a Luna. La madre estaba preocupada porque pasaban varios días y no tenía noticias de su hijo. Entonces Sol pensó y se dijo: “seguramente que algo le habrá sucedido porque tarda tanto. Debe ser mi hermana *No'ote* la que anda molestando a mi hijo. Tendré que alcanzarlo”. Entonces Sol se fue directamente a la casa de su hermana. Al llegar al lugar de lejos la saludó y comenzó a hablar: “vengo por mi hijo que me tiene preocupada. Hace días que no aparece. ¿Lo has visto?”. *No'ote* contestó: “no, no lo he visto”. Entonces Sol le levantó la voz a su hermana y sacando un garrote amenazó con pegarle. *No'ote* se asustó y dio un grito, porque el garrote de Sol era todo de fuego. Enseguida Sol levantó a su hijo que ya estaba agonizando. Sopló sobre él y le devolvió la vida. Luego lo envió hacia el otro lado del cielo diciéndole de esta menar “hijo querido, debes ir siempre hacia el Oeste, porque allí será donde podrás salvarte”. Y es por eso que cuando la Luna es Nueva está siempre en el Oeste.

Las Madres Cuidadoras de la Cultura *Qom* (2009) explican que con esta historia se cuentan los cuatro estadios de Luna:

- Luna llena cuando Luna está con su madre Sol;
- Luna menguante a partir de que Luna se aparta de su camino a partir de la sugerencia de la hermana de Sol;
- Luna que agoniza cuando Luna está agonizando luego de que la hermana de Sol intentara matarlo;
- Luna nueva cuando Sol devuelve la vida a su hijo.

Sánchez (2010) explica que para el pueblo Qom, Luna es masculino y su aparición en el sueño de una joven adolescente anuncia su primer período menstrual. Tola (2008 y 2012) apunta que Luna es un “personaje no-humano de extremo poder” que influye en la menstruación de las jóvenes impúberes.

Palma, *ntegaqaic*, batata

Las palmas crecen en el monte. Como decíamos antes, tiempo atrás las palmas eran procuradas principalmente por el *lagaxadai lcom* o palmita, es decir, por el alimento que proveían. Entre los años 1970 y 1980 esto comienza a cambiar con las personas procurando, antes que el palmito las hojas de esta palma. Decía Enrique (q.) que en ese tiempo “Dios le ilumino la mente a alguna anciana y empezaron a hacer los canastos”. Este cambio se destaca en las palabras de Emilia (q.):

Nuestra cultura hombre y mujer ya saben que no pueden tocar lo que no es alimento. Palmito sí. Ahora a veces sacamos hojas no más. En ese entonces nuestra abuela saca el *lcom* [...]. Ahora tenemos que cuidar las plantas porque estamos trabajando la cestería. A veces sacamos 1 [solo] para alimentar en el monte. Antes nuestros abuelos traían un montón, una bolsa [de palmita] [...]. Tenemos que cuidar [...] por una equivocación queman [las palmas], por ejemplo, haces agua caliente, dejas un tizón y ahí se queman [...]. Cuando se queman las plantas también se cocina el palmito, ahí agarran las mujeres y comen [...]. Tía [Emilce] cuida bien la planta, que no se saque *lcom* para que no se funda [...]. Hasta ahora las palma en el monte vivían. Cuando hay encuentro de mujeres vemos cd de hermanos *wichi* que siembran. Pero nosotros no [sembramos] porque en el monte crecen.

Emilia (q.) explica que, si bien antes se aprovechaba el palmito como alimento, por lo cual se sacaban grandes cantidades (aplicando métodos que a veces incluían la quema de la planta), en la actualidad, y en la medida en que se usan las hojas para hacer canastos u otro tipo de trabajos para vender, se “cuida” que no se consuma la palmita para que la planta continúe proveyendo hojas.

Como apuntábamos antes, la sola recolección de hojas no compromete la existencia de la palma. Es más, la fabricación de las artesanías, con cuya venta se adquieren bienes necesarios para vivir, lleva a algunas familias a restringir el consumo de la palmita o *lagaxadai lcom* dado que esto sí comprometería la continuidad de la existencia de la palma. En este sentido, Amanda (t. q.) decía “la gente ahora ya tiene que comer, por eso no saca más palmito”. Entonces, se produce un reemplazo del tipo: alimento o palmita por alimentos comprados con dinero obtenido del intercambio de artesanía por dinero. Ese reemplazo de alimentos no

necesariamente compromete la relación con los dueños del monte de quienes hablábamos antes. Recordemos que estos seres no actúan en perjuicio de cazadores, recolectores y recolectoras si ellas/os obtiene elementos del monte (como por ejemplo alimentos) cuando verdaderamente necesitan. Por lo tanto, que algunas mujeres dejen de sacar la palmita para asegurarse la provisión de hojas de palma, no implica que hayan dejado de necesitar alimento. En cambio, continúan satisfaciendo la necesidad de alimentación, aunque de otra manera, a través de la compra de alimentos en almacenes (u otras organizaciones de este tipo) con el dinero adquirido con la venta de las artesanías fabricadas con hojas de palma. Cabe entonces la pregunta: ¿cómo son los alimentos adquiridos en almacenes en comparación a los alimentos obtenidos del monte?

Además de la palma, otras especies vegetales crecen en el monte. Algunas de las frutas recolectadas, nombradas con frecuencia, son: algarroba o *amap*, fruta del chañar o *tacai*, poroto del monte o *ntegac*, pasacana, *tac ala* (fruta de un cactus llamado *cotaque* o *qatogole*), sachasandía y doca⁶⁵. Las mujeres con quienes trabajamos consumen estas frutas ocasionalmente o nunca. Carmen (q.) decía que ahora no hay casi estas frutas porque la gente “ya tiene que comer”, es decir, tiene otras cosas que comer. No encontramos quien plante estas especies en su casa. Sin embargo, a veces alguna de ellas crece en el ámbito de la vivienda (analizaremos esto a continuación). Recordaba Amanda (t. q.) que, durante su infancia, junto con sus hermanas, acompañaban a la mamá a buscar frutas del monte. Mientras la mamá recolectaba las frutas (las iba guardando en una bolsa grande), el papá buscaba alguna presa que cazar o algún panal para obtener miel. Volvían luego a la casa. Las mujeres barrían el suelo alrededor de la vivienda y depositaban allí los frutos recolectados para que se sequen al sol, cuidando que no se acerquen gallinas o perros. Después los molían con el mortero. La alimentación de la familia resultaba una combinación de lo recolectado por su madre, lo cazado por su padre y las batatas y mandiocas que sembraban en las inmediaciones del hogar.

Decíamos que algunas de las especies que crecen en el monte también se pueden encontrar en el ámbito de la vivienda. Este es el caso, por ejemplo, del poroto del monte que proviene de la planta llamada *ntegacaic*. Esmeralda (q.) tiene una de estas plantas en su casa y contaba que estaba allí desde que ella empezó a vivir en esa vivienda. Le permitió vivir allí. Amalia (q.) también tiene una de estas plantas en su casa, que no plantó, aunque la deja vivir allí. En la casa de esta señora también crece una palma que comparte la condición del poroto del monte,

⁶⁵ Teniendo en cuenta a Arenas (2003), posiblemente se trate de *Prosopis alba*, *Geoffroea decorticans*, *Capparis retusa*, *Harrisia bonplandi*, *Bromelia serra*, *Capparis salicifolia* y *Morrenia adorata*, respectivamente.

es decir que Amalia (q.) no la plantó, no sabe cómo llegó ahí y le permite que viva allí. Esto contrasta con el intento fallido de plantar una palma que había hecho el padre de Amanda (t. q.) (al poco tiempo la planta murió).

En una condición similar a la de dichas plantas (que crecen normalmente en el monte y que, de surgir en el ámbito de la vivienda, se cuidan) se encuentran las plantas ornamentales que no crecen en el monte. Una de las fuentes de aprovisionamiento de estas últimas es una señora que viene “el día de cobro” de otro lugar y se instala en la cancha del pueblo a vender plantines. Esmeralda (q.) es una de las personas que le compran a esta señora. Otra forma de hacerse de estas plantas es a partir del intercambio de gajos con otras mujeres. Las plantas que se crían de este modo son atendidas, frecuentemente regadas.

Otras plantas son sembradas, por ejemplo: batata, pomelo, naranja, limón, cebolla, maíz, sandía, coreano, mandioca, zapallo, tomate, anco, perejil, lechuga y acelga. Para sembrar se tienen en cuenta los ciclos lunares. Esto también es destacado por Arenas (2003). Algunas familias siembran estas plantas en el ámbito del hogar, otras en “el lote” de la familia y otras no siembran en la actualidad, aunque lo hacían tiempo atrás. Carmen (q.) contaba:

[...] llego el momento que yo me crie más y bueno a la par de mi papa salía a sembrar. Alquílábamos los bueyes de mi tío y empezamos a arar la chacra. Mientras que mi papá cuando iba arando yo metía la semilla de maíz y sembraba con mi papá. Hasta carpía así, yo carpía. A la 6 de la mañana tenía que levantarte y así cuando más en verano me iba temprano entonces a las 10 ya venía. [Nos] guiamos con la sombra no más, porque no había ni reloj [...]. Crecían nuestro sembrado. Sandía, coreano todo sembraba mi papa yo le decía y yo vivía colaborando [...]. Después un tiempo empezábamos a sembrar porque yo veía que algún técnico agropecuario de la escuela no[s] enseñó, entonces le dije a mi papá: “pa ¿por qué no preparamos algún almacigo?”. Entre toque y toque me oía él. Entonces le doy porque ese tiempo también empecé a trabajar como empleada doméstica [...] y de ahí veía las plantas lechuga, perejil, zanahoria aaahhhi le decía Dios me de fuerza para que [...] tengan una plantación así y como alcance de sembrar y después venía cebolla [...]

Carmen (q.) y su padre trabajaban juntos en la chacra. Ella traía información de la escuela y de la casa de un no-indígena (allí trabajaba como empleada doméstica) donde veía distintos tipos de plantas sembradas. Destinaban lo que sembraban una parte al consumo de la familia, otra parte a la venta, lo cual les permitía adquirir otras cosas que necesitaba la familia. Otra parte lo regalaban a quienes se acercaban al lote a solicitar estos alimentos. Esto era frecuente. Carmen (q.) destaca que se trataba de un regalo casi obligatorio ya que de no hacerlo corrían el riesgo

de que “los maldigan”. Esto también era señalado por Isabel (q.), cuya abuela sembraba, entre otras cosas pomelo, naranja y limón. Ella se veía obligada a regalar, aunque sea un poquito de la producción, a quienes llegaban de visita. De todos modos, Isabel (q.) sospechaba que le habían tirado una maldición a la casa de su abuela porque pasó de tener animales y plantas de fruta (cítricos) a no tener nada. Ella no se explica por qué le habrían hecho eso al campo dado que su abuela era “muy generosa” y “le daba fruta a toda la gente que iba y le pedía”. Cuentan que muchas personas que se iban a la cosecha de algodón (alrededor del año 1989), a la vuelta solían ir de visita a los lotes de las familias que tenían algo sembrado. A veces cambiaban algo de lo que obtuvieron como pago por la cosecha por alimentos sembrados. Otras veces las familias con alimentos sembrados les entregaban alimento a quienes habían ido a cosechar a cambio de nada. Amanda (t. q.) decía en relación a su familia y a otra (que también sembraba sementera baja) que “mantenían a muchas familias”. Quienes sembraban “mantenían a muchas familias” en la medida en que muchos llegaban a sus lotes y llevaban “bolsas y bolsas” de los alimentos sembrados por ellos. Arenas (2003) también menciona este tipo de regalos que se entregaban cuando alguien llegaba de visita a la casa, aunque no hace alusión a la cualidad casi obligatoria de estos actos. En cambio, Gordillo (2006) sí lo hace. A partir de su trabajo con los *toba* del oeste de Formosa, Gordillo (2006, p. 132) indica que la práctica de “llegarse” o de ir a la casa de un potencial dador, parte de la regla implícita de que “todo *toba*, sobre todo si es de la misma comunidad, tiene derecho a recibir comida”. Dicho autor apunta que este tipo de visitas son realizadas con frecuencia por parte de quienes se encuentran en peor situación socioeconómica hacia los que están mejor, entre ellos, quienes producen alimentos a partir de la agricultura y los que cuentan con algún empleo calificado (concejales, agentes sanitarios, docentes, empleados administrativos entre otros). Gordillo (2006) señala que se trata de verdaderas presiones para la distribución de alimentos las cuales conllevan acusaciones de mezquindad y casos de brujería. Tola (2012, p.120) afirma que, entre los *qom* es una costumbre el pedir lo poco que se posee y no querer compartir provoca resentimiento, lo cual puede derivar en una “acción brujeril” y crítica social. Escribe Gordillo (2006, p. 143) en relación con las presiones distributivas hacia empleados calificados:

Muchos de ellos viven la distribución ya no como una relación desinteresada marcada por “la costumbre”, como postula la ideología *toba* de la reciprocidad, sino como fruto de una coerción colectiva. El temor de las sanciones sociales que resultan de las acusaciones de mezquindad, a que se hable mal de ellos y sobre todo a ser embrujados está muy presente en sus referencias sobre la distribución.

El principal rasgo de la reciprocidad generalizada, afirma Gordillo (2006, p.142), constituye su carácter de “reguladora de la apropiación colectiva e igualitaria del producto social”. En un contexto de incipiente diferenciación social (responde al acceso al empleo calificado), nos dice Gordillo (2006), el carácter coercitivo de la reciprocidad generalizada se ha acentuado. Amanda (t. q.) agrega que además de estar obligado a convidar, hay que hacerlo con mucho cuidado, por ejemplo, en el caso de convidar cierto tipo de miel hay que advertir a las mujeres embarazadas que no lo consuman ya que de hacerlo el hijo podría tener dolor de cabeza muy intenso. Estas advertencias son necesarias incluso si no se tienen vínculos de parentesco con la persona con quien se comparte.

Cuando una mujer está menstruando no debe acercarse a las plantas. Esmeralda (q.) decía en relación a las plantas ornamentales y cítricos que tenía en su casa: “cuando estás con [el] período no tiene que tocar, regar porque se seca de arriba para abajo, no tiene que tocar, cuando toca la enferma [mujer menstruante] le puede matar [a la planta]”. Decía que ella no creía esto, entonces un día probó con una rosa, le sacó unas hojitas secas. Este accionar perjudicó a la rosa, la secó en ciertas partes como si le hubiesen echado agua caliente. Continuaba diciendo Esmeralda (q.): “si pisan se pueden pudrir [las plantas], incluso mirando es prohibido [...] no tiene que tocar nada [...]. Ahora todos se van, no respetan porque dice que nuevos son [...]. Hasta ahora sucede”. De esta manera, aunque los más jóvenes no respeten esas restricciones, se siguen produciendo los efectos. Amanda (t. q.) apuntaba que, en el caso de batata, mandioca y cítricos, si una se acerca en este estado a las plantas luego le subirán las hormigas.

Recolectar chaguar y palma

Relacionalidad y conocimientos

Ingold (2002) plantea que la distinción naturaleza/cultura está influenciada por un modo de conocer en el que el observador no forma parte del mundo que observa. ¿Si el modo de conocer cambia se mantiene dicha distinción? Ingold (2002) indaga en esta cuestión siguiendo de cerca a Bateson, quién, buscando demoler la dicotomía clásica entre mente y naturaleza, señala lo siguiente:

- la mente es un procesador de información que trabaja, no mediante el refinamiento de datos recibidos de afuera, sino como un despliegue de todo el sistema de relaciones constituido por el involucramiento multisensorial del que percibe en su ambiente;
- la información existe gracias al movimiento del perceptor en su ambiente;
- el mundo se abre a la mente a partir de un proceso de revelación en vez de decodificación.

En este planteo el observador forma parte del mundo, de hecho, se trata, afirma Ingold (2002, p. 19) de una “totalidad indivisible” de organismo y ambiente cuya dinámica atiende una “ecología de la vida”. Esta ecología de la vida, apunta dicho autor, comprende un tipo de conocimiento para el cual resultan fundamentales la atención, los sentidos y el movimiento.

Las recolectoras prestan atención a: mamíferos, reptiles e insectos más o menos peligrosos (víbora, araña, garrapata, jaguar, oso hormiguero, etc.); humanos peligrosos (amenaza de violencia sexual); dueños no-humanos; vegetales (alimentos para humanos, alimentos para animales, textiles, tintóreas, remedios, marcas de recolección, condición de las hojas en cuanto a calidad, edad y forma, etc.); aves (anuncian peligros, condiciones climáticas, presencia de personas queridas o evitadas, envían mensajes a otros seres, tienen comportamientos admirados, anuncian floración y/o fructificación, emiten sonidos que no son relevantes para la recolección, etc.); condiciones climáticas (lluvia, helada, sequía, cielo cubierto o despejado); momentos del día (recolección se hace preferiblemente a la mañana); astros (luna, sol, constelaciones, lucero); ciclo vital (menstruación, postparto, fallecimiento de familiar); previsión de ventas (encargos); colores de la vestimenta (se evita el color rojo) y medios de movilidad.

Los sentidos se ponen en juego en la recolección. Salvo para percibir a los dueños no-humanos, la vista permite captar todos los elementos que mencionábamos antes. A través de la audición se perciben animales, humanos, aves y piedritas (resuenan contra el filo del machete) útiles al tejido. Con el tacto se captan vegetales, clima y momentos del día. Tocando las hojas se

comprueba su resistencia y se experimentan y consideran las espinas. Arde la piel, sangran las pinchaduras, quema el sol. El gusto entiende de alimentos y el olfato cuenta momentos del ciclo vital.

Los dueños no-humanos se perciben indirectamente a partir del aspecto de sus ámbitos de vida y de los efectos que producen: ciertas aves emiten sonidos que los anuncian; en los cuerpos, por ejemplo, causando enfermedades; en el paisaje, por ejemplo, provocando el hundimiento de la tierra o a partir de las respuestas positivas a las recolectoras al brindarles lo que necesitan. Notamos que estos seres también sienten, se destacan los sentidos del olfato (son sensibles, por ejemplo, a los olores emitidos durante los ciclos vitales humanos) y la vista (son sensibles al color rojo).

En cuanto al movimiento, la recolección involucra una caminata alerta. Caminata que dibuja un recorrido sobre la tierra, entre la maraña de vegetales. Alerta, con los sentidos a flor de piel. Sentidos que permiten captar lo que está sucediendo y ajustar el movimiento de acuerdo con lo que se avecina. Más que de estar en control de la situación se trata de moverse hábilmente, es decir, considerando la información disponible y actuando en consecuencia. Ingold (2012) analiza la relación entre movimiento y conocimiento. Este autor afirma que en la medida que “el conocimiento no es algo que construyamos de a bloques, de fragmentos y pedazos” sino que “es algo que crece y en lo que crecemos mientras nos movemos”, la conciencia del cuerpo de su movimiento o cinestesia es fundamental (p. 75). En movimiento, dice Ingold (2012), en la coordinación entre percepción y acción radica la habilidad.

Atención, sentidos y movimientos permiten sentir-aprender-conocer el ámbito de recolección. Similarmente, Cebolla Badie (2000, p.165), en su estudio sobre el conocimiento *mbya-guaraní* de las aves, indica que la formación de la persona entre los *mbya* “está íntimamente ligada a la selva” para lo cual “es necesario vivir en contacto con la naturaleza y, al mismo tiempo, recibir un entrenamiento continuo para saber interpretar sus infinitas señales” entre las que se encuentran los mensajes que transmiten las aves. Para pensar en esto resulta de utilidad la distinción que hace Ingold (2002) entre enculturación y *enskillment*. Dicho autor apunta que, mientras en la enculturación se internalizan representaciones colectivas y el aprender se encuentra separado del hacer; en el *enskillment* aprender y hacer van juntos y ambos se encuentran incrustados en un “contexto de compromiso práctico con el mundo” [la traducción es nuestra] (p. 416). En el proceso de *enskillment* no se transmiten representaciones, sino que, a través de la sintonización entre percepción y acción, resultando fundamental para esto la

observación y la imitación, se educa la atención (p. 37). En otro trabajo, el autor apunta, en relación a la transmisión de habilidades y los conocimientos que conllevan, que las mismas “son pasadas a través de un proceso de redescubrimiento guiado en el cual cada generación descubre las habilidades por ellos mismos bajo la guía de practicantes más experimentados, quienes pueden establecer las condiciones en las cuales es posible para el novicio crecer en ellas” (Ingold, 2012, p. 84). Siguiendo a este autor, con la educación de la atención para y en la recolección, a la que también podríamos llamar entrenamiento perceptual, la recolectora siente/aprende la trama de seres que componen los ambientes donde se encuentran la palma y el *chaguar*.

La relación con ciertas aves muestra que el aprendizaje en la recolección excede la procuración de alimento o material textil. El caso del hornero (*Furnarius rufus*) es llamativo en la medida en que se destaca como “trabajador” y como fabricante de una vivienda admirada. Esta ave no transmite mensajes útiles a la recolectora, en el sentido que lo hacen otras aves que advierten sobre peligros o condiciones climáticas (de hecho, advierte a animales sobre la presencia de humanos). Sin embargo, esta ave es admirada por sus habilidades en la construcción. Así, el hornero es ilustrativo para notar que algunos seres no-humanos (por ejemplo, aves, dueños y astros) son valorados no por la información que proveen sino por su comportamiento y sus habilidades, los/as que inspiran y buscan ser emulados/as.

Los conocimientos de la atención, los sentimientos y los movimientos, dice Ingold (2002), se resisten a la transmisión en una forma textual autorizada e independiente de los contextos de su instanciación en el mundo. Podemos pensar en este modo de conocer a partir de las palabras de Weil (1951, p. 311-312):

En una habitación, para pensar en la necesidad de la muerte moral para un nuevo y verdadero nacimiento necesitamos leer o repetirnos a nosotros mismos las palabras acerca de la semilla a la que sólo la muerte hace fecunda. Pero el hombre que siembra puede, si lo quiere, poner su atención en esa verdad sin la ayuda de ninguna palabra, a través de su propio movimiento y del espectáculo del grano que se pierde dentro de la tierra. Si no razona sobre la verdad, si solamente la contempla, la atención que él pone en el desempeño de su tarea no se verá trabada, sino llevada al grado más alto de intensidad. No en vano llamamos atención religiosa a la plenitud de la atención. La plenitud de la atención no es otra cosa que la oración.

La autora habla de una misma verdad (la muerte para la vida) que se entiende, por un lado, a través de la lectura (en este caso, de la Biblia) y por otro lado a partir de la observación atenta. Lectura, razonamiento y distanciamiento del contexto al que hace alusión el texto, por un lado.

Atención, movimiento y enraizamiento en un contexto por otro. La raíz en el territorio de estos conocimientos y prácticas guarda estrecha relación con el “sentipensamiento” del que habla Escobar (2014). “Sentipensar con el territorio”, explica dicho autor, “implica pensar desde el corazón y desde la mente, o co-razonar”, se trata de “la forma en que las comunidades territorializadas han aprendido el arte de vivir” (p. 16). Nos dice aquel autor que el conocimiento producido desde un territorio contrasta con los “conocimientos descontextualizados que subyacen a las nociones de “desarrollo”, “crecimiento” y, economía” (p. 16). De hecho, afirma Escobar (2014, p. 38), “la relacionalidad”, que conlleva el conocimiento desde el territorio, constituye una de las tendencias en los estudios críticos del desarrollo. Dicha relacionalidad es “constitutiva de todo lo real y de los mundos que lo constituyen”, por lo cual nada pre-existe a las relaciones (p. 38). Como no hay entidades que pre-existan a las relaciones, “los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre estos” (p. 58). De este modo, el énfasis en la relacionalidad no se fundamenta en grandes dualismos como el de naturaleza (“Un Mundo que todos compartimos”) por un lado y culturas (que construyen ese único mundo de modo particular) por otro (Escobar, 2014, p. 59).

El enfoque en la relacionalidad está en sintonía con la idea de la relación como motor de la existencia desarrollada por Ingold (2002), quién parte de considerar organismo y ambiente como una totalidad indivisible. El mencionado autor explica que el organismo desde un principio se encuentra situado en un entramado de relaciones que a medida que se desenvuelven traen, activa e incesantemente, a los seres a la existencia. En otras palabras, si no hay organismo separado del ambiente, cada organismo forma el ambiente que lo forma. Esta situación es destacada a partir del contraste que Ingold (2012) hace entre objetos y cosas. Mientras los objetos no tienen vida, son cerrados y se encuentran contenidos en sí mismos, las cosas son “agregados de hilos vitales” (Ingold, 2012, p. 31). Estas últimas están vivas y circulan, se encuentran compuestas por el fluir de materiales que le dan origen y forma (Ingold, 2012). Así es que, ocupar un mundo con objetos, implica relacionarse con contenidos cerrados en sí mismos, definidos a priori; en cambio, habitar el mundo consiste en sumarse al proceso de su formación, al proceso de formación de un “ambiente sin objetos”, un mundo de materiales, de materia en flujo (Ingold, 2012, p. 31 y 35). En términos de Escobar (2014), en los mundos relacionales nunca hay objetos sino siempre agregados de hilos vitales.

Resumiendo, estos autores rompen la separación entre naturaleza y cultura al enfatizar la relacionalidad y totalidad indivisible organismo-ambiente. Aquí, los modos de conocer,

ámbitos de conocimiento y conocimientos se basan en la atención, los sentidos y el movimiento. A partir de estos planteos, podríamos pensar lo siguiente: no sólo los humanos sienten/aprenden; no sólo de humanos se siente/aprende y los modos de conocer no se reemplazan sin reemplazar los mismos conocimientos y la misma experiencia de mundo(s).

Encuentros y desencuentros

De la Cadena (2015) analiza desencuentros relacionados con la reforma agraria en Perú a partir de la noción de “equivocaciones” de Viveiros de Castro (2004). Una equivocación, dice dicho autor, consiste en no entender que los entendimientos no son necesariamente los mismos, y que no están relacionados con formas imaginarias de ver el mundo sino con los mundos reales que se ven. Es decir que, a pesar de creer que se habla de lo mismo, no se está hablando de lo mismo (aunque se usen las mismas palabras) y quienes están hablando no se dan cuenta de esto. Con esto en mente, De la Cadena (2015) afirma que, en el marco de la reforma agraria peruana, el uso de la palabra “tierra” constituye un ejemplo de “equivocación”, en el sentido de que mientras para algunos remitía a propiedad para otros es también *tirakuna* o un ser no-humano que participa en la vida de los *runakuna* (personas que hablan, en general, únicamente el *quechua*). Pensando a partir de estos aportes, en el caso que nos compete notamos que las equivocaciones se encuentran no sólo entre personas que hablan distintos idiomas, sino que también se dan entre quienes hablan un mismo idioma cuando usan los mismos términos para referirse a cosas muy distintas, en la medida que involucran distinto tipo de relaciones. Hallamos las siguientes equivocaciones:

- El chaguar y la palma como “materia prima”: si bien se incorporan, mediante un proceso productivo, a la fabricación de una mercancía, también son, entre otras cosas, alimento y ámbito de vida para otros seres.
- El chaguar y la palma como “plantas”: la palabra “planta” remite a cuestiones diferentes en términos de existencia. Para los agentes de fomento artesanal no-indígenas, la continuidad de la existencia de estos vegetales tiene que ver con controlar su reproducción. Para las recolectoras-artesanas, la continuidad de la existencia de estos vegetales no tiene que ver con el control sino con el respeto a los entramados vitales de los cuales forman parte.
- Los “dueños” a los que hay que pedir permiso para entrar a sus ámbitos de acción: este término dice distintas cosas en la medida que se refiera a seres humanos no-indígenas o seres no-humanos. Por un lado, es dueño humano no-indígena quién tiene título de propiedad de una porción de tierra sobre la que puede ejercer una restricción al paso de otras personas por tiempo indefinido e independiente del propio modo de manejarse con

todo aquello que se encuentra dentro del ámbito de su propiedad. Por otro lado, es dueño no-humano quien cuida/gobierna o administra seres en un determinado ámbito espacial y restringe transitoriamente el acceso temporal/espacial a determinados lugares con el objeto de posibilitar la regeneración de los seres a quienes cuida.

- La acusación de “mezquino/a”: se desprende del punto anterior que, si bien se suele usar el mismo término para criticar la restricción a acceso a determinados espacios, tanto para dueños humanos como para dueños no-humanos, no se trata del mismo tipo de acusación. La acusación de mezquindad al dueño no-humano que restringe transitoriamente el acceso espacial y temporal a un lugar, tiene una connotación positiva en el sentido que se relaciona estrechamente con la continuidad de la existencia de los seres administrados por aquel dueño no-humano. Además, es posible negociar con este ser en la medida que, en casos de necesidad, brinda alternativas: o permite el acceso al lugar restringido u ofrece otra forma de satisfacer la necesidad de sustento. En cambio, la acusación de mezquindad realizada al dueño humano tiene una connotación negativa en la medida que no le compete proceder de esta manera ya que la regulación de los modos de proceder con los seres que habitan un lugar es trabajo de los dueños no-humanos no del dueño humano.
- El “respeto” en relación al acceso a ámbitos de caza y recolección: por un lado, los dueños humanos no-indígenas esperan que las personas respeten los alambrados y carteles de “prohibido cazar” y no pasen a estos ámbitos sin antes pedir permiso, de pasar sin permiso se los puede acusar de ladrones. Por otro lado, veíamos que para cazadores y recolectores el respeto tiene que ver con modos adecuados de relacionarse con no-humanos (por ejemplo, dueños y animales) durante la búsqueda de sustento, por ejemplo, restringiendo la caza/ recolección a necesidades fundamentales de alimentación y en ciertos casos de vestimenta y asegurándose de no producir desperdicios innecesarios.
- El “Arco Iris” y su relación con los humanos: mientras para los humanos no-indígenas se trata de un fenómeno meteorológico cuyos colores son admirados y no guarda relación directa con el accionar de determinadas personas, para personas pertenecientes a pueblos *Qom* y *Wichí* se trata de seres no-humanos temidos y respetados, cuya manifestación guarda directa relación con el accionar de determinadas personas.
- Las mayores distancias que deben recorrer las artesanas para obtener los materiales para el tejido: para los técnicos estas distancias tienen que ver con mayor demanda de materiales por parte de las artesanas, expansión del pueblo, deforestación, quemas para ampliar zonas de cultivo de pasturas para ganado e inundaciones. Para las artesanas, además de dichas cuestiones, los materiales quedan cada vez mas lejos porque los dueños no-humanos que

los cuidan se alejaron a otros lugares a causa de que sus ámbitos de vida se encuentran comprometidos.

- Figura de mujer realizada con hojas de palma: para las personas que compraron esta figura se trataba de Campanita, un personaje de Disney. Para la artesana que elaboró y vendió la figura se trata de *'Araxanaq late'e*, madre de las víboras.
- Materiales recolectados se consideran “gratis”: por un lado, la adquisición de estos materiales no requiere necesariamente la erogación de dinero, por otro lado, recolectarlos requiere, al menos, de tiempo, esfuerzo y conocimientos.

En esta investigación encontramos otros desencuentros que no tienen que ver exclusivamente con equivocaciones. Este es el caso de los conflictos generados a partir de las crecientes dificultades para acceder a las hojas de palma y las fibras de *chaguar*. En el caso de las hojas de palma, las dificultades se deben a la restricción al acceso a ámbitos de recolección por parte de dueños humanos no-indígenas. En el caso del *chaguar* las dificultades responden a las distancias cada vez más prolongadas a recorrer para conseguir los materiales. Antes revisábamos la dimensión como equivocación de este conflicto, ahora analizaremos el modo en que se conecta con el proceso de mercantilización de los materiales del monte.

En la actualidad, estos materiales comenzaron a mercantilizarse de la siguiente manera: venta de bolsa de hojas de palma; cobro de permisos para permitir el paso a ámbitos de recolección y venta de fibra e hilos de *chaguar*. Pensemos esto con el aporte de Kopytoff (1991, p. 99), quien propone considerar a la mercantilización, en vez de un estado de cosas total o inexistente, como un “proceso en gestación” que se expande de dos maneras: con respecto a cada cosa (se vuelve intercambiable por más cosas) y con respecto al sistema en su conjunto (cada vez más cosas se vuelvan intercambiables). Siguiendo esta propuesta de considerar a la mercantilización como un proceso, para el caso de la palma y el *chaguar*, la dificultad para acceder a los lugares de recolección impulsa la mercantilización de los materiales del monte. Estas dificultades hacen que la recolección sea imposible (cuando no está permitido el paso a ámbitos de recolección), requiera un desembolso monetario (cuando se cobra para permitir el paso a ámbitos de recolección) o demande un mayor esfuerzo (cuando se deben recorrer distancias cada vez más prolongadas para recolectar). Estas cuestiones llevan a que la mercantilización de estos materiales se convierta en una alternativa para las recolectoras en la medida que cuenten con dinero. La necesidad de dinero nos lleva a pensar en otro de los factores que impulsan la mercantilización de estos materiales: la disponibilidad de efectivo por parte de las recolectoras-artesanas. Disponibilidad relacionada, entre otras cosas, con la posibilidad de

ingreso monetario que resulta de la venta de la artesanía. Meillassoux (1999) estudia la relación entre la monetarización creciente de la economía y la necesidad de artículos indispensables para la vida en la comunidad doméstica agrícola. La necesidad de dinero, apunta dicho autor, lleva a las personas de dichas comunidades a emigrar en búsqueda de trabajo. Si bien en el caso analizado no notamos una relación directa entre monetarización y emigración (porque tampoco constituye el foco de esta investigación), sí observamos el modo en que el acrecentamiento de la necesidad y disponibilidad de dinero transforma en mercancías cosas que antes eran otorgadas gratuitamente.

Viveiros de Castro (2004, p. 12) indica que las equivocaciones no son errores, sino que constituyen la forma de la “positividad relacional de la diferencia” con lo cual su opuesto no es “la verdad” sino “lo unívoco” como significado único y trascendente. Con la ayuda de la antropología perspectivista Amerindia, este autor habla de potenciar la traducción como un proceso de “equivocaciones controladas” (p. 5). Siguiendo a dicho autor, Estornioló (2011, p. 187) apunta que el potencializar la equivocación abre y alarga “el espacio que era pensado como inexistente entre dos lenguas conceptuales en contacto”. Es decir que el habitar la equivocación en la traducción no reduce las posibilidades, sino que las multiplica. En nuestro caso vemos que los conflictos pueden tener que ver con equivocaciones para lo cual el método de equivocaciones controladas propuesto por Viveiros de Castro (2004) resulta sumamente interesante. Sin embargo, para otros conflictos o partes de conflictos, como por ejemplo los que surgen de las mayores dificultades para acceder a ámbitos de recolección por parte de las recolectoras, es fundamental considerar las asimetrías de poder, los intereses divergentes, la falta de voluntad por ver las circunstancias de los otros y los esfuerzos por negar otras posibilidades.

Compasión y recolección

Vander Velden y Cebolla Badie (2011, p. 16) indican que la oposición naturaleza/cultura es un constructo cultural occidental que puede ser sujeto de reflexión, aunque no un objeto en sí mismo. Dichos autores señalan que para proceder de dicho modo hay que superar la noción de una naturaleza fija e inmóvil sobre la que se construyen visiones del mundo culturalmente diferentes. Una forma de superar aquello, destacada en gran número de investigaciones (a partir del artículo del año 1979 de Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro), es poniendo foco en las nociones de persona y cuerpo en la producción de la estructura social en poblaciones indígenas

de tierras bajas sudamericanas⁶⁶ (Tola, 2012). Basado en aquellas nociones, Descola, explica que, en las mencionadas poblaciones, lo real se constituye a partir de una continuidad metonímica entre las interioridades de humanos y no-humanos y una discontinuidad de fisicalidades (Tola, 2012). Para llegar a esa propuesta, a la que llama “animismo”, Descola (2012) pone el foco en el modo en que los existentes se relacionan y forman la trama social. Las diferentes relaciones entre los existentes son explicadas a partir de diversas configuraciones de un “núcleo de esquemas elementales de la práctica” entre los que se encuentran los esquemas integradores de la práctica (Descola 2012, p. 151)⁶⁷. Dichos esquemas integradores de la práctica estructuran la experiencia individual y colectiva de acuerdo a dos modalidades fundamentales: identificación y relación (Descola, 2012). Por un lado, explica Descola (2012, p. 182), “la identificación es la capacidad de aprehender y repartir ciertas continuidades y discontinuidades que la observación y la práctica de nuestro entorno ofrecen a nuestro influjo”. Se trata de un “mecanismo mental de discriminación ontológica” que produce efectos concretos al especificar objetos indeterminados a partir de otorgarles o negarles una “interioridad” y una “fisicalidad”⁶⁸ análogas a la interioridad y fisicalidad adjudicadas a uno mismo (p. 182). Por otro lado, explica el mencionado autor, la relación consiste en la forma general de los lazos que mantienen los existentes. Siguiendo la propuesta de Descola, Tola (2012, p. 114) indica que la ontología *qom* “tendría múltiples elementos del sistema anímico en el cual el don se constituye como la relación dominante”.

La predominancia del don en las relaciones entre humanos y no-humanos en la ontología *qom* es destacada por Tola (2012) al analizar las relaciones entre humanos y dueños de especies animales y vegetales. La autora explica que dichas relaciones “se caracterizan por la deferencia, el cuidado y el respeto que se expresan a través de una actitud de sumisión” (p. 114). En actitud

⁶⁶ “Las tierras bajas sudamericanas comprenden [...] la Amazonia (la cuenca del Amazonas, las Guyanas, el Orinoco, los llanos colombianos y venezolanos, el Mato Grosso, las tierras bajas húmedas de la costa del Pacífico) [...] la planicie central brasileña, el piedemonte andino y el Gran Chaco” (Tola, 2012, p. 38).

⁶⁷ Los esquemas elementales de la práctica, explica Descola (2012), constituyen una interfaz entre la acción y la estructura; interfaz a la vez concreta porque está incorporada a los individuos y se ejecuta en prácticas. Entre los diversos esquemas descritos por el autor, se encuentran los integradores de la práctica. Dichos esquemas integradores de la práctica son “dispositivos [cuya] función mediadora contribuye en gran medida a que cada uno de nosotros sienta que tiene en común con otros individuos una misma cultura y una misma cosmología” (Descola, 2012, p. 167).

⁶⁸ “Cuando hablamos de interioridad [...] hay que entenderla como una gama de propiedades reconocidas por todos los seres humanos y que coinciden en parte con lo que solemos llamar “espíritu”, “alma” o “conciencia”: intencionalidad, subjetividad, reflexividad, afectos, aptitud para significar o soñar [...] En contraste, la fisicalidad concierne a la forma exterior, la sustancia, los procesos fisiológicos, perceptivos y sensoriomotores, incluso el temperamento o la manera de actuar en el mundo, en cuanto manifiestan- se presume- la influencia ejercida sobre las conductas o los hábitos por humores corporales, regímenes alimenticios, rasgos anatómicos o un modo de reproducción particulares” (Descola, 2012, p. 183)

de sumisión, cazador y recolector/a emiten plegarias tratando de despertar la compasión del dueño no-humano para obtener lo que necesitan (Tola, 2012, p. 114). El encadenamiento sumisión-compasión-don funciona siempre que los humanos se comporten con responsabilidad, respetando una serie de reglas cinegéticas y controlándose a sí mismos (Tola, 2012, p. 116). Al contrario, cuando los humanos no actúan con respeto y autocontrol, es decir sin mesura y con derroche, los dueños pueden atacarlos mediante el castigo, la venganza y el envío de enfermedades (Tola y Suárez, 2013).

En la recolección y caza llevados a cabo por personas de los pueblos *Qom* y *Wichi* (aunque no exclusivamente⁶⁹) notamos que la existencia de los seres a recolectar/cazar guarda estrecha relación con diferentes dueños no-humanos. A ellos se les pide permiso, mediante oraciones dichas en voz alta o en secreto, para transitar en el monte. De ellos se espera compasión por la necesidad de cazadores/recolectoras/es. Compasión que los lleve a permitir el acceso al sustento. Descola (2012, p. 447) distingue dos tipos de relaciones: relaciones potencialmente reversibles entre términos que se asemejan (don, depredación e intercambio) y relaciones unívocas fundadas en la conexidad entre términos no equivalentes (producción, protección y transmisión). Si bien don e intercambio constituyen relaciones potencialmente reversibles, presentan diferencias. El don constituye una relación asimétrica positiva en la medida en que “una entidad B ofrece un valor a una entidad A [...] sin esperar compensación” (p. 448). El intercambio constituye una relación simétrica en la medida en que “toda transferencia consentida de una entidad a otra exige a cambio una contrapartida” (p. 448). En base a esto, y de acuerdo con Tola (2012) que, como escribíamos antes, para el caso de la ontología *qom* destaca la predominancia del don en las relaciones entre humanos y dueños no-humanos; en la recolección de materiales del monte los dueños no-humanos se relacionan con las recolectoras mediante el don. Sin embargo, el don no procede si las recolectoras no se comportan con responsabilidad, cumpliendo con una serie de reglas que favorecen las vinculaciones. Si incumplen, los dueños no-humanos atacan mediante el envío de enfermedades o catástrofes comunitarias. Es decir que las consecuencias del comportamiento inapropiado están a la vista (ampliaremos esto más adelante). Aunque la parte que le corresponde hacer a las recolectoras podría considerarse una contrapartida al accionar de los dueños no-humanos, la relación no sería de intercambio en la medida en que entre los humanos y dueños no-humanos persiste la asimetría. Se trataría mejor de una especie de donación condicionada.

⁶⁹ Algunas personas no-indígenas que toda su vida vivieron en El Sauzalito también hablan, temen y respetan a ciertos dueños no-humanos.

Pensando a partir de Cebolla Badie (2000, p.120), quien indica que “los mitos enseñan las normas de conducta a los miembros de la sociedad”; el mito de “Lucero y el hijo de Búho” narrado por las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom (2009) es pertinente para dar cuenta de la asimetría en la relación entre humanos y astros-no humanos⁷⁰. Aunque no se trata de un dueño no-humano de animales o vegetales, Lucero o *Chi ishe* (planeta Venus) se comporta de manera similar a aquellos. Movida por la compasión que siente por un hombre, hace su aparición en la Tierra y le entrega un poder. En la historia, tanto *Chi ishe* como Luna demuestran su poder descomunal el cual es regulado por sentimientos de compasión y enojo. Ambos sentimientos llevan a estos astros no-humanos a actuar de diferente modo: a partir de la compasión *Chi ishe* regala un poder al hombre necesitado y a partir del enojo Luna castiga con la muerte la falta de respeto del hombre.

El énfasis en la necesidad que lleva a recolectar/cazar promueve la compasión por parte de los dueños no-humanos. Para el caso de la palma surge una cuestión interesante en cuanto al cambio de actitud de los dueños no-humanos a partir de los cambios en las necesidades. Si bien tiempo atrás, para procurar la palmita se quemaba la palma, en la actualidad se señala que proceder de este modo puede generar represalias negativas por parte de los dueños no-humanos. Ampliando lo dicho en la oración previa, tiempo atrás, cuando la necesidad de alimentación requería quemar la palma para obtener la palmita, los dueños no-humanos no tomaban represalias negativas en relación a quienes procedían de este modo. En cambio, hoy, que es posible hacerse de alimento sin quemar a la palma (de hecho, al quemarla se complica el acceso al sustento ya que las recolectoras/artesanas perderán el flujo de hojas para fabricar trabajos para vender), los dueños no-humanos pueden actuar en perjuicio de quien lo hace.

En cuanto a la relación entre los dueños no-humanos y los no-humanos (animales, vegetales) que habitan su ámbito de acción, se basa en el cuidado o protección por parte de los dueños no-humanos. La relación de protección, apunta Descola (2012), “implica [...] una dominación no reversible de quien la ejerce sobre quién se beneficia con ella”. Este autor apunta que incluso cuando existe un interés recíproco “la relación continúa siendo desigual” en la medida en que se funda en el ofrecimiento de asistencia y seguridad por parte de quien se encuentra en condiciones de brindarlas (p. 468). De este modo, la continuidad de la existencia de los seres que “tienen dueño”, no depende del control de los humanos sobre los no-humanos sino del respeto a una especie de contrato entre seres donde la donación condicionada (relación entre

⁷⁰ Palmer (2013) transcribe un mito similar, narrada por los Wichí, y menciona que otras versiones son transcritas por autores como Metraux, Mashnshnek y Dasso.

humanos y dueños no-humanos) se articula con la protección (relación entre dueños no-humanos y animales y vegetales que habitan su ámbito de acción). Protección que influye en el modo de circular por el territorio por parte de recolectoras y cazadores, al proteger la rotación requerida para la regeneración de los animales y vegetales que determinados dueños no-humanos cuidan/protogen/administran.

Evidencias

Decíamos antes que las consecuencias del accionar de los dueños no-humanos tienen manifestaciones tangibles. Tola y Suárez (2013, p. 62) indican, en relación a la presencia de los dueños no-humanos o existentes a los ojos de personas del pueblo *Qom*, lo siguiente:

Precisamente es a través de las acciones de estos existentes que los seres humanos constatan su existencia. Ellos “imparten poder a los chamanes”, tienen compasión de los seres humanos, entregan a los hombres los animales a los que ellos cuidan, atacan, agreden, devoran y trasladan cuerpos. Estas son tan solo algunas de las acciones a través de las cuales los humanos perciben la existencia de estos existentes. Es por las acciones ejercidas en el cuerpo, en el medio, en la persona y en la historia que las personas no humanas cobran cuerpo; existencia.

La tangibilidad de las manifestaciones de los dueños no-humanos, las que se encuentran en el cuerpo, el medio, la persona, la historia; constituyen evidencias que demuestran su existencia. Para el caso del proceso de recolección de *chaguar* y palma, distintas fueron las evidencias aludidas que dan cuenta de la existencia de dichos seres: la misma obtención de las hojas de palma y *chaguar*, detalles del paisaje (resquebrajamientos o hundimientos de la tierra), enfermedades, sueños, sonidos y tornados. Es importante tener en cuenta que las acciones de los dueños no-humanos pueden no ser inmediatas además de que podrían ser reversibles en la medida en que no desaparecen, sino que se alejan a otros lugares.

Con los Arco Iris podemos ver que lo que es evidencia para algunos puede no serlo para otros. Así, la misma manifestación, por ejemplo, un tornado, es atribuido por unos (indígenas) al accionar del Arco Iris y por otros (no-indígenas) a cuestiones meteorológicas. En la medida en que lo que existe es posible si existen evidencias que acrediten su existencia, si no hay evidencias (o sucesos considerados evidencia) no hay existencia. ¿Qué puede ser considerado evidencia? De la Cadena (2015) destaca el modo en que la evidencia legitima el poder de la historia moderna para discriminar lo real de lo irreal. Al analizar el proceso de “caminar la queja” en la lucha por la tierra por parte de un grupo de personas *runakuna* de Perú, la autora indica que mientras el archivo con los documentos escritos que conformaban “la queja” (conflicto legal entre los miembros de la comunidad en cuestión y los terratenientes) constituía

un “objeto histórico” (y por lo tanto evidencia de los sucesos a los que hacía alusión), los innumerables sucesos que posibilitaron el desarrollo de este documento (incluidas las contribuciones a la lucha por parte de los *tirakuna* o *earth beings*) no son reconocidos como eventos históricos en la medida que no proveen evidencias aceptables. Pensando a partir de esto, las situaciones donde recolectoras y docentes se internan en el monte o van a la escuela a pesar de estar menstruando, tienen que ver con que los riesgos conectados al accionar de los Arco Iris no son considerados relevantes por parte de quienes realizan los encargos de las artesanías y quienes controlan la labor de los docentes en la escuela (respectivamente). Esos riesgos son considerados irrelevantes o irreales porque no hay evidencia que acredite su vinculación con los Arco Iris. Pero sí hay evidencia dicen Otros (indígenas). Entonces, no es que no haya evidencia, sino que no constituyen evidencias aceptables por el Otro (no-indígena). Mejor dicho, no se contemplan como evidencias los sucesos que son evidencia para personas de los pueblos *Qom* y *Wichi*, los cuales permanecen en la dimensión de “creencias”: no son reales, no ocurren de verdad. Como describíamos antes, la dimensión de creencia es también atribuida a las evidencias de los *doqshi/süwële* (no-indígenas), por parte de personas de los pueblos *Qom* y *Wichi* (*los blancos creen que son tornados, nosotros sabemos que es el Arco Iris*). Sin embargo, en principio, los efectos de ambas posturas son diferentes: mientras una docente *wichí* tiene que ir a la escuela aunque esté menstruando, una mujer menstruante no-indígena puede acercarse al agua y permanecer ignorante o indiferente respecto de las repercusiones de los Arco Iris.

La relación entre percepción y evidencia es destacada por Povinelli (2016), quien agrega a la problemática de restringir la existencia a lo que es percibido, el que lo que se percibe se hace en los términos de quién percibe, por lo cual no es enteramente aquello que buscaba ser percibido. A partir de su trabajo con personas pertenecientes a pueblos indígenas de Australia, la autora afirma que existentes como la serpiente *tjelbak* (que se manifiesta como una densa niebla tubular) confían en el olfato como principal sistema sensorial. Es por esto que hay que prestar atención a los olores que emanan de uno, para no provocar una acción indeseable por parte de aquel ser. La relación y conocimiento de/con estos seres requiere, nos dice la autora, que una persona mire, huelga y escuche atentamente el modo en que es mirado, olido y escuchado. Se trata, indica Povinelli (2016, p.123), de una “analítica de entidades” [la traducción es nuestra] lo cual implica involucrarse en un examen detallado de dichos existentes con miras a determinar su naturaleza, estructura y atributos esenciales. En el caso que analizamos, el olfato es un sentido destacado en la relación con dueños no-humanos. Tanto

Palmer (2013) como Tola (2012) indican los peligros asociados a ciertos olores que influyen en seres como los Arco Iris, llevándolos a querer atacar a quienes los portan y se acercan a ámbitos habitados por aquellos. Entre los olores que motivan el accionar de dichos seres se encuentran los provenientes de: la menstruación, el período postparto, el fallecimiento de algún familiar. Personas de cualquier edad, adscripción étnica y sin importar si creen o no en la existencia de los Arco Iris, pueden desencadenar y/o sufrir su accionar. La manifestación de estos seres, que deja marcas en el territorio, afecta tanto a quienes transgredieron las restricciones como a quienes se encuentran geográficamente cerca. Entonces, la responsabilidad que se espera de quienes se encuentran en condiciones de molestar a los Arco Iris está basada en el respeto hacia los seres que habitan un determinado territorio.

Personas de los pueblos *Qom* y *Wichí* difieren en lo siguiente: mientras para unos (*Qom*) los olores de la menstruación y el postparto no sólo son portados por la mujer menstruante, sino que se distribuyen en aquellas personas con quienes se comparten vínculos de intimidad más estrechos (por ejemplo, marido, hijos), para otros (*Wichí*) dichos olores sólo los portan las mujeres menstruantes y las que transitan el postparto. En cuanto a los olores que se portan a raíz del fallecimiento de algún familiar, sólo mencionado por personas del pueblo *Wichí*, se distribuye entre los deudos del fallecido.

De no poder respetar la restricción de mantenerse alejadas/os de los ámbitos de acción de seres como los Arco Iris, se recurre a otros olores (gasoil, Fluido Manchester, perfumes) para cubrir aquellos considerados peligrosos. Además de dichos olores, a los que podemos llamar protectores aromáticos, ruidos de vehículos, deforestación, expansión del pueblo y el Dios cristiano mantienen alejados a dichos seres. De manera similar a los cambios en los Arco Iris (en cuanto a su ubicación), Povinelli (2016) señala que *tjelbak* fue cambiando de colores y aromas hacia ir convirtiéndose en smog (resultado de quemas de carbón, emisiones de monóxido de carbono por parte de vehículos, óxido nítrico, dióxido sulfúrico e hidrocarburos). Cambios perceptibles, nos dice la autora, en la medida que se tenga mirada atenta y olfato sensible y que pasan desapercibidos a la luz de eventos catastróficos, constituyéndose en vez en quasi-eventos. Podríamos considerar el alejamiento de los Arco Iris o protectores del agua, como quasi-eventos que se van acumulando hacia la falta de agua necesaria para la vida de humanos y no-humanos (por ejemplo, animales y vegetales). La consciencia de los vínculos entre humanos, no-humanos y agua es clara para personas pertenecientes a los pueblos *Qom* y *Wichí* lo cual nos lleva a pensar que existen presiones para que sean puestos en riesgo por parte de quienes no respetan los cuidados aconsejados.

Relaciones humano-vegetal

Veíamos que hay distintos tipos de vegetales con los cuales se establecen distintos tipos de relaciones: los que crecen en el monte (por ejemplo, la palma y el chaguar), los que crecen en el ámbito del hogar (por ejemplo, tintóreas, frutales, ornamentales) y los que se siembran (por ejemplo, batata y anco). Los humanos se relacionan con estos vegetales de la siguiente manera: se respeta el compuesto ambiente-organismo (vegetales que crecen en el monte); se los cuida como si fueran mascotas (vegetales que crecen en el ámbito del hogar) y se plantan, cuidan, cosechan y guardan las semillas (los que se siembran).

El estudio de Descola (2012) sobre relaciones entre humanos y animales en sociedades amerindias de las regiones, tropicales nos resulta de utilidad para pensar los cambios en las relaciones entre humanos y vegetales en nuestro caso (principalmente en relación con la palma). Dicho autor apunta que si bien personas de las sociedades antes mencionadas conocen el mecanismo para el amansamiento y tienen gran experiencia en la crianza de animales en semi-cautiverio, nunca se les da muerte y no se intenta su reproducción en cautiverio. El autor explica que esto es así por diversos motivos, entre ellos, que dichos animales tienen amos o espíritus que los cuidan/crían/protegen. Además, al ser amansados, los animales se vuelven demasiado próximos a las personas, se les asemejan, se da una “naturalización por adopción” que impide la domesticación (p.548). De esta manera, el autor señala que “el rechazo a la técnica de domesticación no es, entonces, tanto el producto de una decisión consciente que millares de pueblos han tomado en forma independiente, sino consecuencia de la imposibilidad de estos en cuanto a transformar su esquema de relación con el animal, generalizando respecto de ciertas especies una actitud privativa de los no-humanos y que el amansamiento restringe a algunos individuos” (Descola, 2012, p. 549). En base a dichas relaciones, vemos que Descola (2012) distingue tres tipos de animales: animales que se crían en la selva o silvestres, animales que se amansan en el hogar o que se crían en semi-cautiverio y animales en cautiverio. Esta diferenciación es similar a la que hacíamos en relación con los vegetales: los que crecen en el monte o son silvestres, los que crecen en el ámbito del hogar como mascotas y los que se siembran.

En el caso de la palma, veíamos que, en los últimos años, y en relación con la posibilidad de vender trabajos realizados con las hojas de este vegetal, se produjo el reemplazo siguiente: de buscar la palma principalmente por la palmita se pasó a buscarla principalmente por las hojas. Las palmas no se siembran, aunque pasaron a cuidarse, priorizando la recolección de hojas a la recolección de la palmita. Se encontrarían así a medio camino entre su crecimiento en el

monte y en el ámbito del hogar o “mascotización”, ya que, si bien se cuidan, en el sentido que se protege que no se saque el palmito (lo que podría arriesgar la existencia de la palma), siguen habitando espacios alejados de la vivienda familiar y no se riegan. Veíamos además que este cambio fue dándose de la mano de cambios en la relación con los dueños no-humanos que pasaron de no castigar la quema de la planta para obtener la palmita a hacerlo. Es decir que no habría reemplazo de dueños no-humanos por humanos.

En el caso del *chaguar*, también se produjo un reemplazo similar al de la palma, las personas pasaron de buscar dichas bromelias por su alimento a buscarlas principalmente por la fibra de sus hojas. Ahora, a partir de la posibilidad de mercantilizar los trabajos y de las propuestas de técnicos de desarrollo del Estado y ONG, las recolectoras-artesanas comenzaron a “plantar” *chaguar* en el ámbito de su hogar. Aunque los técnicos consideran que se trata de siembra, las mujeres que se interesaron por este emprendimiento se relacionan con estos vegetales como si se tratara de mascotas (se ocupan de que no se sequen y de que crezcan, no se ocupan de su reproducción) no como si se tratara de vegetales que se siembran (entre otras cosas, ocupándose de su reproducción). En relación a los dueños no-humanos, como decíamos antes, es posible que se hayan retirado a otros lugares, lo cual explica las distancias cada vez más prologadas a recorrer para encontrar *chaguar*. Que se hayan alejado no implica que dejen de existir por lo que no se trataría del reemplazo de dueños no-humanos por dueños humanos.

Schiavoni (2018) analiza el modo en que la yerba mate pasó de recolectarse a domesticarse: en su condición silvestre, en vez de estar reunidas en grandes agrupaciones, las plantas de yerba se encontraban en pequeñas manchas diseminadas por el monte, lo cual era considerado como un problema por parte de los comisionados de agricultura del gobierno nacional; a fines del siglo XIX la multiplicación de la yerba mate se basaba en trasplantes de mudas silvestres del monte; la promoción de este cultivo por parte del Estado fue llevando a organizarlo en un orden rectilíneo y a realizar la multiplicación con semillas, lo cual se generaliza en las primeras décadas del siglo XX. Este proceso hacia la domesticación fue dándose a partir de la influencia del Estado, influencias basadas, nos dice Schiavoni (2018), en una lógica que separa la tierra de la naturaleza por y para la medición y el control. En cuanto a la medición, la multiplicación de la yerba a partir de semillas las independiza de sus parientes silvestres, “convirtiendo la extensión en hectáreas, en el modo estándar de estimación” (p. 9). Pensando a partir de los aportes de esta autora, el estímulo a la plantación de *chaguar* sigue una trayectoria similar a la de la yerba mate en la medida en que se busca independizar el cultivo de estas plantas del monte. Esto tiene que ver con la medición en el sentido de que se ve facilitada con el cultivo al

disminuir la variabilidad asociada a la recolección. Variabilidad que da cuenta de un tipo de práctica que, como veíamos antes, trabaja con los aportes de humanos y no-humanos (por ejemplo, dueños y vegetales). Sin embargo, la variabilidad encuentra la forma de meterse en el plan con lo cual este queda a medio camino entre el monte y el cultivo: las recolectoras-artistas no sólo no se ocupan de la reproducción de estas plantas, sino que están muy lejos de ordenar la plantación en hileras (el orden que eligen se debe más a cuestiones del uso del espacio por la familia que a la practicidad para la cosecha). En el caso de la palma, los agentes de fomento artesanal no se involucraron con propuestas de plantación de este vegetal, en cambio, las mujeres le dan el espacio físico y temporal para que se reproduzcan, se regenere el entramado vital. Mientras que las propuestas de los técnicos para el resguardo del chaguar vienen por el lado del control de su reproducción y ubicación espacial, el resguardo de la palma por parte de las recolectoras-artistas viene por el lado del respeto, del dar *tiempo/lugar* para la regeneración. En otras palabras, si en el caso de la domesticación prima el *hacer* en el caso de la recolección prima el *dejar ser/hacer*.

Los vegetales sembrados traen consigo las presiones que sufren quienes los siembran por parte de quienes no lo hacen y necesitan los alimentos. Las buenas costumbres en cuanto a la distribución de alimentos son descritas por el mito “Lucero y el hijo de Búho” (Madres Cuidadoras de la Cultura Qom, 2009). Las autoras de este libro indican que *Chi ishe* o Lucero demuestra ser “un ser superior, tierno, compasivo y respetuoso de la libertad de los demás” que usa sus poderes para conseguir alimentos fuera de estación y distribuirlos sin que se acaben, incluso con “quienes hablan mal de ella” (p. 93). Es así como, en la siembra, se espera de quienes obtienen alimentos que los compartan con quienes no los tienen y los necesitan. La falta de respeto a dicha premisa acarrea conflictos. Como mencionábamos, Gordillo (2006) destaca la intensificación, en los últimos años, de las presiones distributivas de quienes menos tienen hacia quienes tienen más. Decíamos también que tanto dicho autor como Tola (2012) señalaban que dichas presiones pueden derivar en conflictos que se manifiestan en ataques brujeriles. Tola (2012) describe el modo en que se producen estos ataques e indica que quienes lo hacen (las brujas), pueden adquirir este poder de la madre de las brujas que habita en el monte. Adquirido el poder, la bruja “debe cumplir siempre con las demandas de quien se lo otorgó” (p. 194).

De la persona que siembra se espera que, movida por la compasión ante la necesidad, comparta el alimento con quien no tiene y lo solicita. Si quien siembra no se compadece y dona alimento a quien necesita, es posible de sufrir ataques brujeriles que, como veíamos, requieren la

intervención de dueños no-humanos (la madre de las brujas o *conaxanaxae* que entrega este poder). Pareciera que quienes siembran son como los dueños no-humanos (movidos a compartir a partir de sentir la necesidad del otro). Sin embargo, recordemos que son los dueños no-humanos quienes donan o castigan a los humanos. Los humanos no toman represalias contra los dueños no-humanos. Entonces, la siembra se solapa con la existencia de los dueños no-humanos quienes continúan regulando la relación necesidad-compasión-don. De esta manera, quienes siembran parecen más arrendatarios que dueños, lo cual nos lleva a revisar las relaciones en los intercambios de dones.

A diferencia del intercambio de mercancías, donde, dice Gregory (2015) siguiendo a Marx, se intercambian cosas alienables entre actores que se encuentran en estado de independencia recíproca (siendo la alienación la transferencia de propiedad privada), en el intercambio de dones se cambian cosas inalienables entre personas que se encuentran en dependencia recíproca. Las cosas en el contexto del don no son alienadas, dice Mauss en Gregory (2015), porque no son ni vendidas ni cedidas sino prestadas. Es decir que porque son prestadas y devueltas las cosas son inalienables y ¿qué hace que sean devueltas? El *hau* dice Mauss, la dependencia recíproca dice Gregory. Por su parte, Godelier (1998 p. 75) plantea que en la circulación de don y contra don no hay devolución sino “re-donar o donar nuevamente”. Para que haya devolución la cosa donada debería separarse del donante y este no es el caso. Es decir que, explica dicho autor, no hay alienación “porque la «cosa» donada no se ha separado, no se ha escindido completamente del que la dona. La cosa ha sido donada, sin ser verdaderamente «alienada» de quien la dona. Así, la cosa donada arrastra consigo algo que forma parte del ser, de la identidad de quien la dona” (p. 67). Este arrastre de partes de las personas lleva a Godelier a señalar que en el intercambio de dones una persona ocupa el lugar de otra, y esta sustitución es productiva en términos de alianzas establecidas. La transacción no resulta en que cada propietario se vuelva dueño de la cosa cambiada, como ocurre en los intercambios mercantiles. En cambio, en una “economía y moral del don” como la cosa donada no se encuentra alienada “quien la dona continúa conservando derechos sobre lo que ha donado, consiguiendo con ello una serie de «ventajas»” (Godelier, 1998 p. 68).

Mientras Mauss (1990) interpreta que la cosa es devuelta porque el *hau*, al que traduce como espíritu, anima la cosa y hace que esta quiera volver a su lugar de origen; Godelier (1998) interpreta que esta fuerza, que hace que la cosa sea devuelta, consiste en la relación que sigue vinculando la cosa donada con la persona que la dona. De esta manera, la cosa no se desliga de la persona (física y/o moral) que la dona, y su presencia es esa fuerza, la fuerza de los derechos

“que sigue ejerciendo sobre la cosa y, a través de ella, sobre aquél a quien la dona y que la acepta” (Godelier, 1998 p. 70). En otras palabras, los derechos sobre la cosa que tiene el donante obligan al donatario a hacer la devolución/contra don. Al recibir la cosa devuelta, el donatario (antes donante) queda ahora comprometido a devolver y así sucesivamente. Esto se expande abarcando a más personas, a colectividades de manera tal que todos empiezan/terminan atados por las deudas, dependiendo unos de otros para vivir. En el caso que estamos analizando las dependencias recíprocas se dan entre humanos (quién siembra y quien necesita los alimentos) y entre humanos y dueños no-humanos. Las vinculaciones se basan en el encadenamiento necesidad-compasión-don siendo los dueños no-humanos los invocados para regularlo. Podríamos pensar que la devolución al don se produce con el respeto para la regeneración. Sin embargo, mientras la devolución, basada en una noción de stock, lleva a reemplazar una cosa por otra, el respeto para la regeneración conduce a la creación de cosas, creación que excede la intención y accionar humanos. Entonces, el respeto para la regeneración no es la devolución al don sino la condición para que se produzca.

El respeto para la regeneración implica dar tiempo y espacio para que otros puedan ser y hacer. De modo similar, Mauss (1990) señala que la distancia temporal entre el dar y el devolver es necesaria para que florezca la relación. No se trata de cualquier tipo de distancia temporal porque tanto si es muy corto o largo el plazo de devolución el intercambio corre el riesgo de ser despreciado y luego la relación no progresa (Mauss, 1990). Aunque no precisamente teniendo en cuenta la dimensión temporal de las transacciones, Mauss apunta que clanes, generaciones y sexos en las sociedades reguladas por las obligaciones de dar, recibir y devolver, están en constante estado de “fermentación económica” (Mauss, 1990 p. 72). ¿Por qué habla de fermentación?, ¿cómo es la relación entre fermentación y tiempo? Pensando en la fermentación de uvas para fabricar vino, si el proceso se interrumpe antes de tiempo o si se prolonga demasiado no se obtendrá el líquido deseado. En el caso del intercambio de dones pasa algo similar. Si la distancia entre el momento del dar y el de la devolución no es la adecuada, la relación no logra fermentar. El respeto para la regeneración brinda esa distancia temporal (y espacial) lo cual no sólo permite el cultivo de relaciones entre humanos sino también entre humanos y no-humanos (dueños, animales, vegetales), amplificando la capacidad de creación.

Las restricciones a la movilidad relacionadas con la menstruación rigen tanto para los vegetales que crecen en el monte como para los que lo hacen en el ámbito del hogar o los sembrados y tanto para los indígenas como para los no-indígenas. Esta continuidad puede estar señalando lo siguiente: las formas de pensamiento continúan a pesar de los cambios en los modos de vida;

mestizaje; persistencia de las ideas transmitidas de indígenas a no-indígenas; la importancia de la capacidad creativa de humanos y no-humanos (animales, vegetales, dueños) y los ámbitos de vida hacen la diferencia en cuanto a la conciencia de los vínculos o dependencias mutuas.

6. Tejer

Tejer con hojas de *chitsaj/oletsaj*



Imagen 20: pintura de artista Litanía Prado, perteneciente al pueblo Wichi (Fuente: Facebook)

La pintura de Litanía Prado (Imagen 20) muestra las distintas actividades involucradas en el procesamiento de los materiales para el tejido. En la parte de abajo, hacia la izquierda, se puede ver a una mujer (pañuelo azul le cubre el cabello) obteniendo la fibra del *chaguar*, otra mujer revuelve una olla, posiblemente fabricando algún color, una tercera mujer (porta un pañuelo amarillo en la cabeza) está tejiendo. Una mujer de remera mangas largas y de color naranja con pollera bordó y lunares blancos al parecer se encuentra haciendo hilo. Esta pintura también nos cuenta sobre un ambiente de trabajo poblado de personas, vegetales y animales.

Se fabrican los hilos con la fibra del *chaguar*⁷¹. El proceso para obtener la fibra consiste en: pelado, humectación, machacado, raspado y secado. Describíamos la operación de pelado en el capítulo anterior. A continuación, se humectan las fibras peladas, luego se machacan las fibras húmedas golpeándolas con alguna herramienta a modo de garrote (en el capítulo anterior señalábamos que el tratamiento del *oletsaj* es diferente al del *chitsaj* en este punto). Luego se ubican las fibras de modo tal de facilitar la operación de raspado (sobre una madera con una pendiente hacia abajo), lo cual se puede hacer, por ejemplo, con una cuchara. Se raspa fuerte para que salga la parte verde y aparezca la fibra. Finalmente, la fibra pasa a la etapa de secado.

⁷¹ Algunas personas compran los hilos y/o las fibras de *chaguar*. Revisaremos esto en el capítulo “Vender”.

El secado se hace al sol por lo cual la operación varía de acuerdo a las condiciones climáticas (toma alrededor de una semana). De este modo, antes que, en término de horas, el tiempo del secado se contempla en términos de condiciones climáticas y colores. Cuando la fibra adquiere un color cercano al blanco o *pelaj* está lista para usarse. Es decir que, cuanto más cerca del blanco mejor. De igual modo Montani (2007, p. 59) apunta, en relación al color que se espera tomen las fibras y el hilo de *chaguar*, que “la blancura está asociada con la belleza”.

Para fabricar el hilo se toma un pequeño montoncito de fibras, del tamaño de una hoja, y se las posiciona de modo tal de formar un montoncito de ancho uniforme. A continuación, se espolvorea sobre el muslo descubierto un poquito de la piedra quemada de la que hablábamos en el capítulo anterior. Con la mano se tuercen las fibras en un movimiento hacia afuera desde el cuerpo hasta que se entrelazan y forman el hilo. Con un movimiento similar se van uniendo varios de estos segmentos del largo de una hoja, a los que Fundación Gran Chaco (sin fecha) llama “hilacha”, hasta formar un hilo de mayor longitud al que el mismo autor llama “piola”. El grosor del hilo dependerá de la cantidad de fibras que contenga. Cuanto más fino el hilo menos fibras contiene. A su vez, los trabajos hechos con hilo más fino llevan más tiempo porque requieren de la fabricación de mas hilo.

El grosor del hilo suele ser un tema de tensión entre artesanas y agentes de fomento artesanal. Los agentes de fomento artesanal demandan tejidos hechos con hilo más fino porque de esta manera se pueden vender mejor los trabajos. Este criterio parece ser compartido por los miembros del jurado de la Feria Provincial de Artesanía que se hace todos los años en la localidad de Quitilipi, quienes, como señala Laura (w.), siempre premian a las artesanas que hacen tejidos con hilos finitos y usando tinturas fabricadas con materiales del monte. Sin embargo, algunas artesanas prefieren trabajar con hilo de mayor grosor. Esto se debe, por un lado, a que los trabajos hechos con hilo más grueso requieren menos tiempo de trabajo, lo que a su vez se relaciona con los precios a los que pueden venderlos. Por otro lado, las cosas fabricadas con hilo grueso son más resistentes y eran preferidas tiempo atrás cuando se destinaban principalmente al uso para pescar (redes de pesca) o para trasladar frutas del monte (bolsos).

Hacer hilo es una tarea cansadora que pude dañar la piel. Decía Eva (w. p.) que el movimiento de torsión de las fibras “quema la mano” o “lastima la mano”. En este sentido, la primera vez que me enseñaron a fabricarlo (haciendo-mostrando-experimentando), me cansé y la piel del muslo derecho se enrojeció por la fricción en sólo 40 minutos de haber comenzado la tarea.

“Eso no es de su cultura”

Los colores que se usan para teñir en su mayoría se fabrican con elementos del monte, aunque en ciertos casos se usan anilinas u otros materiales, como por ejemplo lana industrial. Distintas son las recetas para producir colores con elementos del monte. Arenas y Suárez (2012) dicen que en algunos casos se emplea barro o ceniza como mordientes. Apuntan dichos autores que mientras el barro es seleccionado cuidadosamente, no hay especificaciones para la ceniza a utilizar, la cual suele proceder del fogón del hogar. Por su parte, Fundación Gran Chaco (sin fecha) describe 21 recetas de colores y salvo por seis, la mayoría lleva barro o ceniza como mordiente. Dentro de esos seis colores que no llevan mordiente se encuentra la barba de monte o *sayntaj* del cual se obtiene, de acuerdo a Fundación Gran Chaco (sin fecha), el color naranja. En cambio, Montani (2007) apunta que, de este mismo liquen, usando ceniza como mordiente, se obtiene color verde. En el caso del ancocho o *samanekw*, si bien Montani (2007) y Fundación Gran Chaco (sin fecha) coinciden en que se obtiene color verde, la receta que describe el último autor no lleva mordiente mientras la receta que describe Montani (2007) lleva ceniza.

No sólo artesanas del pueblo *Wichí* producen colores con materiales del monte. Mirta (n-i) que aprendió de su abuela a tejer con lana de ovejas, contaba que elaboraban tinturas con palo santo y guayacán.

Fundación Gran Chaco (sin fecha, p. 45) plantea, a partir de un proceso de reflexión “sobre su propia cultura” llevado a cabo con artesanas de Formosa, tres cuestiones en relación a los colores tenidos como “tradicionales” (blanco, negro y marrón): 1) se trata de una “invención externa” que se debía a que los compradores preferían esos colores porque se habían acostumbrado a ver artesanías teñidas de ese modo; 2) las artesanas fueron simplificando el proceso del teñido a raíz de la dificultad de comercializar sus tejidos a buen precio y al “desprestigio de su producción” y 3) los compradores “desconociendo las propiedades tintóreas de las plantas del Chaco” rechazaban las artesanías que no fueran de aquellos colores considerados “tradicionales”. Este proceso de reflexión, nos dice Fundación Gran Chaco (sin fecha, p. 45), fue dando paso a “una explosión de los colores en la artesanía” que da cuenta del gusto y la creatividad de las mujeres. Este proceso fue yendo de la mano con un tipo de mercantilización que vinculaba a las artesanas con nuevos consumidores, dispuestos a adquirir los tejidos coloreados con elementos del monte. Es decir que, tanto los colores “tradicionales” como los nuevos están fuertemente influenciados por los consumidores y el accionar de los agentes de fomento artesanal (ampliaremos esto en el capítulo “Vender”).

“Los antiguos no hacen bien las *yicas*, no usan colores, a veces no más usan. Hacen solamente blanco [...]. Mi abuela hace solamente blanco. No usaban mucha tinta los antepasados” decía Mirna (w.). Mientras los tejidos se destinaban al uso, el color no era apreciado, en cambio, a partir de su eficacia en la circulación mercantil comienzan a usarse. Aquí se daría una situación inversa a lo propuesta por Fundación Gran Chaco (sin fecha). En vez de partir de una situación donde la variedad de colores era lo común, se parte de una situación donde el *chaguar* blanco era lo común. Cuando la variedad de colores era lo común, decía Fundación Gran Chaco (sin fecha), la restricción de colores era una “invención externa”, entonces, en un contexto donde no se usaban colores, ¿el impulso al uso de una variedad de colores constituye una “invención externa”? Fundación Gran Chaco (sin fecha) compara colores usados antes y actualmente en los tejidos destinados al intercambio. En cambio, Mirna (w.) compara colores usados antes y actualmente en tejidos destinados, por un lado, al uso y por otro al intercambio. Cuando el destino es el intercambio los colores varían de acuerdo a las influencias de la demanda, cuando el destino es el uso ¿por qué se eligen los colores (o no colores) que se eligen? En este caso, se elige el *chaguar* blanco porque se espera que el tejido sea resistente para aguantar el trabajo que debería soportar (atrapar peces, sostener frutas). Si se busca resistencia y los colores no la proveerán ¿por qué pintar el tejido? La selección en un caso (destino el intercambio) y en otro (destino el uso) tienen en común que no se hace por separado de las relaciones que se crean y recrean con esos tejidos. En cuanto a la condición de “invención externa”, tomando la situación en que, para potenciar la intercambiabilidad de las artesanías, las artesanas comienzan a usar colores, la selección de los consumidores no opera sobre la nada, sino que recurre a lo que existe o, mejor dicho, a lo que conoce que existe. En otras palabras, el marrón que elige un consumidor lo selecciona, crea y ofrece, como mínimo, una artesana y un árbol, ¿donde están el interior y el exterior de este color? Las relaciones y selecciones crean y recrean los colores.

Los colores del monte, como decíamos en el capítulo “Recolectar”, traen consigo variaciones visuales y temporales. Ahora, esta variabilidad puede ser un problema para vender, en especial cuando se tienen pedidos o encargos que cumplir. Justamente esto era lo que planteaba Flavia (FGCH) en otra oportunidad cuando decía que a veces tenían pedidos de carteras de *chaguar* de color azul y “no era época de la fruta”. Entonces, junto con el Instituto Nacional de Tecnología Industrial [INTI] desarrollaron un aparato que les permitió a un grupo de mujeres artesanas *wichi* de Formosa concentrar los tintes y colocarlos en frascos para poder usar en momentos distintos a cuando están disponibles en el monte.

El uso de anilinas también permite colorear las fibras del *chaguar*. Sin embargo, suele aducirse con frecuencia, principalmente por parte de algunos agentes de fomento artesanal, que el uso de estos tintes “no es de su cultura”, es decir, “no pertenece a la cultura de los *wichí*”. Decía Amalia del Mercado Tradicional de las Artes [MATRA]:

Nosotros damos prioridad a la artesanía tradicional sin anilina porque no es de su cultura [la anilina]. No lo digo yo lo dice la antropóloga [Fulanita]. Cuando usan anilina dejan de ir al monte [...]. Nosotros priorizamos la artesanía tradicional [...]. La anilina es una imposición [...]. Pueden vender si quieren, pero nosotros priorizamos la artesanía tradicional.

Las palabras anteriores dan cuenta de una noción de “cultura” como algo cerrado, que permanece sin cambios a lo largo del tiempo, además de dar cuenta del modo en que la selección de “artesanía tradicional” se apoya en los aportes de personas provenientes de disciplinas como la Antropología. Al dar prioridad a la artesanía “tradicional” se influye en el tipo de tejidos que se producirán, ¿por qué esta priorización no se considera una imposición como sí se considera el uso de la anilina para fabricar objetos para vender? Partiendo de las relaciones, mientras el MATRA contribuye a formar una artesanía “tradicional”, FGCH contribuye a formar una artesanía coloreada con anilinas.

Otra postura es presentada por uno de los miembros del jurado de la Feria Provincial de Artesanía de Quitilipi, reconocido artesano perteneciente al pueblo *Moqoit*, quien distingue entre “arte popular” y “arte tradicional”. Decía lo siguiente:

[...] el arte popular yo veo en los pesebres, por ejemplo, las figuras religiosas, las figuras que entró ahora, pintada también, decorada [...] no puedo cerrarme, yo le dejo que mis hermanos puedan también liberar su mente, que sean creadores de su propia identidad [...]. Arte tradicional, tradicional es todo lo que es nuestro, o sea, los mismos diseños que llevamos nosotros, de antiguos, la transformación que podría llegar a ser ahora, la transformación es necesaria, si vos vez el mismo [Juan Perez] hace 40 años las piezas de él eran muy rusticas, 20 años cada vez más pulida, y hoy son cada vez más brillante. Pero tiene que ver mucho en el espacio donde él está viviendo hoy, el transcurso de lo antiguo cuando estaba viviendo en el monte, lo más pulcro cuando la ciudad de Quitilipi comenzó a florecer y hoy ya es una ciudad entonces ya tiene que estar en consonancia por eso hoy ya a veces más pulido su trabajo pero es porque es parte de su realidad [...] El trabajo se modifica a través de lo que uno, de los cambios o sea yo veo la cerámica todas pintadas y pones en el monte y queda en evidencia pero si vos pones acá [en la ciudad] todo esto donde vas vez quioscos, cosas de venta, de todos los colores, te llama la atención para que vos puedas ser identificado [...]. Yo cuando veo una cosa pintada digo ‘esto están en zona urbana o son de la ciudad’, ¿Por qué? porque ellos no van a ir

al monte a buscar una materia prima si no tienen ahí a mano, los tienen ahí [...] en la librería, tiene ahí a mano, en cambio el otro no, el otro produce sus tinturas naturales con lo que ve ahí al lado de su casa, estira la mano y saca los frutos de ahí, o sea, la comodidad de los productos, ellos no van a caminar 15 km para ir a buscar un color [quienes viven en la ciudad] [...]. Eso de que dicen que han perdido su cultura porque han pintado sus cosas no, no [no es así], si han modificado lo que se acostumbra porque el paisaje que lo rodea es diferente [...].

Aunque el artesano/jurado realiza y promueve la distinción antes señalada, permite que los artesanos y artesanas pertenecientes a pueblos indígenas “sean creadores de su propia identidad”⁷². Creación que no va por separado del “espacio”, “la realidad” o “el paisaje” en el que se vive. Espacio, realidad o paisaje que, por un lado, provee los materiales con los que se trabajará y, por otro lado, da sentido visual a los trabajos. En relación a esto último, mientras la rusticidad y los colores fabricados con elementos del monte están “en consonancia” con espacios, realidades o paisajes rurales; la pulcritud y los colores de tinturas sintéticas son más eficaces llamando la atención en espacios, realidades o paisajes urbanos.

Todos estos colores se crean en relación, al menos, con la demanda y con los agentes de fomento artesanal, por lo cual, no podríamos restringirlos a una determinada “cultura”. Sin embargo, también traen consigo otro tipo de relaciones. El trabajo con los materiales del monte trae, como veíamos en el capítulo “Recolectar”, relaciones con vegetales que crecen solos en el monte. Es decir, relaciones que se basan en la necesidad, la compasión y el respeto para la regeneración de los entramados vitales. En cambio, el trabajo con anilinas trae relaciones de compra-venta con los proveedores de este material sintético, producido industrialmente.

La elección de los colorantes tiene que ver con los precios a los que se logran comercializar las artesanías. Si bien por un lado se demandan colores del monte, por otro, el precio que se paga no reconoce el entramado de seres que participan en su creación. En otras palabras, se demandan colores del monte que se pagan como si fueran sintéticos.

Algo similar pasa con los materiales. Las artesanas trabajan tanto con *chaguar* como con lana industrial. En el caso de cosas hechas con lana industrial, una vez estaba charlando con Carla (n-i) y Nélica (t. n-i) del Centro de Integración Familiar [CIF] y Carla decía que un día una artesana del pueblo *Wichí* le había mostrado la funda de *chaguar* que había tejido para su biblia. Carla (n-i) quedó encantada con este invento y le comentaba a Nélica (t. n-i) que podría

⁷² Sin embargo, veíamos antes que los tejidos que suelen premiarse en esta feria son aquellos que están teñidos con colores fabricados con elementos del monte.

ofrecerles fundas similares a unas cuantas monjas amigas y así de paso ayudaba a la artesana. Sin embargo, la artesana no tenía *chaguar*. Pregunté si no podría hacer las fundas con lana, a lo que Nélica (t. n-i) contestó enfáticamente que no porque: “eso no es de su cultura, después todos van a querer hacer eso y nadie va a hacer con *chaguar*”. Siguiendo el planteo de Nélica (t. n-i), la lana industrial “no es de su cultura”, sin embargo, nunca vi a alguna mujer perteneciente al pueblo *Wichí* con quienes trabajé usar una *yica* hecha con *chaguar*. En cambio, estaban hechas con lana industrial con colores y dibujos de los más variados. Algo similar observa Montani (2008a, 2017) en Los Baldes, Formosa. Este autor apunta que mientras los bolsos cuadrangulares o *yicas* enlazados en hilo industrial y los bolsos con forma de hamaca o *sichetis* quedan dentro de la comunidad, los bolsos tejidos con *chitsaj* se destinan en general al mercado de artesanías. Montani (2008b, p. 134) cuenta que las mujeres *wichí* con quienes trabajé le explicaron que prefieren hilos de origen industrial al *chaguar* porque son más resistentes, duran más, se pueden lavar y tienen intensos colores que les permiten ahorrarse el trabajo del “teñido artesanal”. Volviendo a la afirmación de Nélica (t. n-i), ¿lo que las artesanas tejen y usan “no es de su cultura” o “no es de su cultura” cuando quieren destinar lo que tejen con lana industrial al intercambio mercantil? En definitiva, los bolsos hechos con lana industrial tienden a no destinarse al intercambio, pero este destino no se debe a alguna particularidad del material en sí mismo sino a que no son demandados. ¿Por qué no se demandan los tejidos hechos con lana industrial? Decía Emilce (w.), en relación con los materiales con los que teje:

[El] otro día yo estaba por vender mi artesanía en lana y no le pagó [no le compraron]. Dice que la lana se puede hacer ellos, así dijo la Fermina [técnica no-indígena que administra los fondos para acopio de artesanía]. Dijo que puede hacer ellos, no como *chitsaj* que ellos no hacen [...] Decía: “no se puede hacer con lana, hasta yo lo puedo hacer”. Casi que yo le dije “¿y por qué no hacen artesanía ustedes?” [...] Yo veo que la gente que viene de afuera compra lana también, porque la lana se puede lavar.

Vemos cómo la elección del *chaguar* en vez de la lana industrial para fabricar los tejidos tiene que ver con la posibilidad de comercializarlos. De este modo, así como se elige el *chaguar* para fabricar tejidos para vender se elige la lana industrial para fabricar bolsos para usar. La elección por uno u otro por parte de las artesanas tiene que ver con su potencialidad para el uso o la comercialización, no a si pertenecen o no a una determinada cultura. Montani (2008b, p. 19)

se pregunta algo similar a lo que nos preguntábamos antes⁷³ y respondía que los bolsos tejidos con hilos industriales no son comprados por “blancos” y “criollos” porque “no satisfacen el requisito de exotismo que deben tener para ingresar en el mercado de las artesanías de las ciudades y del circuito turístico macro-regional, particularmente, en el noroeste argentino”. Exotismo que agentes de fomento artesanal contribuyen a formar. A partir de la insistencia de las artesanas (como mínimo), con el tiempo, los agentes de fomento artesanal pasaron de rechazar los tejidos en lana industrial a acopiarlos, aunque priorizando los tejidos con *chaguar*. Decía Fermina (t. n-i) “pueden hacer de lana, pero si es de *chaguar* es mejor”.

Algunos bolsos o carteras se tejen con cierre, lo cual para algunos “no es de su cultura”. Federico, artesano *Moqoit* y jurado de la Feria Provincial de Quitilipi decía lo siguiente en relación al uso del cierre en los tejidos:

[...] es parte de otra identidad el cierre, viste que nosotros antiguamente no había necesidad de llevar tantas cosas seguras porque no había los riesgos de hoy, hoy sí ya corre los riesgos, la gente que lleva un bolso, muchas veces lleva documento y algún tipo de valores entonces por ahí este elige las cosas, que sean más seguros.

Se destaca aquí que el uso del cierre en los bolsos tiene que ver con cambios en la seguridad, de modo tal que mientras antes no se necesitaba cierre porque no había riesgo de robo, en la actualidad el uso del cierre se vuelve necesario por la mayor probabilidad de encontrarse en situaciones de este tipo.

Como con los colores, la selección y uso de materiales se realiza desde las relaciones entre artesanas, agentes de fomento artesanal y agentes de vinculación mercantil.

Koschitzky (1992, p. 36) dice que para tejer las bolsas *hilú* (bolsa rectangular) y *athlú* (bolsa grande de las mujeres) los *wichí* recurren a “la técnica de enlazar” empleando los siguientes tipos: enlazado simple, enlazado en ocho, enlazado en cordón y telar. Montani (2008) apunta que la bolsa cuadrangular que en *wichí* se denomina *hilu* es popularmente conocida como *yica*. Este autor habla de una bolsa llamado *sichet*, en la actualidad poco fabricada en Los Baldes, Formosa, aunque antiguamente utilizada para acarrear los frutos recolectados y los enseres domésticos en tiempo de mudanzas. Esta bolsa, dice Montani (2008), tiene forma de hamaca. Posiblemente se trate de la “bolsa grande de las mujeres” o *athlú* de la que habla Von Kochitzcky (1992). Montani (2008b) dice que las artesanas con quienes trabajó conocían seis

⁷³ Montani (2008, p. 135) se pregunta: “¿Por qué los “blancos” y los “criollos” no buscan comprar bolsos con fibra de origen industrial?”.

puntos de enlazado (simple, simple con una torsión, en ocho, en doble ocho, largo, en cordón), telar y crochet. Las artesanas con quienes trabajé también tejen con crochet además de con técnica cosido.

A diferencia de los colores, los materiales y las técnicas⁷⁴ seleccionados/as, que suelen ser cuestionadas/os por parte de los no-artesanos en relación con una supuesta “autenticidad cultural”, con las formas no ocurre lo mismo. Estas tienden a adecuarse fluidamente a “los gustos del consumidor”. Entre las formas que elaboran las artesanas se encuentra las que presentamos en la Tabla 3 (colocamos los nombres que usan agentes de fomento artesanal y artesanas para nombrar a los trabajos):

Nombre del trabajo	Técnica
Animalito	Cosido
Billetera	Telar
Camino	Telar
Camino punto yica	Enlazado
Canastito	Cosido
Cartera en punto telar	Telar
Cartera con flecos	Crochet
Cartera con semilla o cerámica	Varios
Cartera cuadrada	Cosido
Cartera punto yica	Enlazado
Cartera redonda	Cosido
Cartuchera	Telar
Cinto	Telar y hebilla de palo santo
Colgante	Tiras de chaguar con marco de madera forrado con chaguar y accesorios de madera, semillas o barro
Colgante redondo	Tiras de chaguar con marco circular de madera forrado con chaguar y accesorios de madera, semillas o barro
Collar	Tiras de chaguar con accesorios de madera, semillas o barro
Cortina	Tiras de chaguar con accesorios de madera, semillas o barro
Monedero	Telar
Muñeca	Cosido
Pollera	Enlazado
Portalámpara	Tiras de chaguar con aro de madera forrado con chaguar y accesorios de madera, semillas o barro
Tapiz	Enlazado

Tabla 3: paleta de formas

⁷⁴ Hay algunas artesanas que eligen la técnica crochet para el tejido. A causa de esto, no falta quien diga que esa técnica “no es de su cultura”. Montani (2008b) dice que entre los puntos que eligen las mujeres *wichí* de los Baldes, Formosa para tejer se encuentra el crochet, técnica aprendida hace poco tiempo.

De las veintidós formas mencionadas en la tabla, solo dos (cartera punto *yica* y punto telar) corresponden a los bolsos analizados por Koschitzky (1992) y Montani (2008a y 2008b). Los cuestionamientos vinculados a una supuesta “autenticidad cultural” son mucho menos frecuentes respecto de la forma de los tejidos (algunas personas cuestionan la forma de algunos animalitos por no pertenecer a la fauna local, otros cuestionan la forma de los colgantes por “no ser de la cultura *wichí*”. Ampliaremos esto último en la próxima sección). ¿Por qué no hay tantos cuestionamientos vinculados a una supuesta “autenticidad cultural” para el caso de las formas como sí lo hay para el caso de materiales, colores y técnicas? Por ejemplo, el chaleco que era destinado para la guerra no se encuentra más porque no se usa y porque no se comercializa, ¿por qué no se comercializa? ¿por qué quienes defienden la “autenticidad cultural” no cuestionan esto? Fundación Gran Chaco (s.f., p. 46) indican lo siguiente en relación al punto *kanhatek* (que Koschitzky-1992- conoce como enlazado en cordón):

Se utilizaba en los tiempos antiguos para tejer las vestimentas y los chalecos de guerra porque su especial textura protegía del frío e impedía la penetración de las flechas de las tribus enemigas. Al incorporar las vestimentas occidentales el tejido de *kanhatek* se fue perdiendo. Actualmente las artesanas están llevando adelante un trabajo de recuperación muy importante para rescatar la peculiaridad cultural de esta técnica.

Nótese que hablan de un “trabajo de recuperación” de la técnica no de la *forma* que se tejía con esa técnica (chalecos de guerra). Como no se parte de una limitación preestablecida, la diversidad en formas va en aumento al ritmo de la circulación mercantil. Paradójicamente, la diversidad que se expande cuando no hay constreñimientos vinculados a aquella pretensión de “autenticidad cultural”, se convierte en un problema cuando dificulta la identificación de los objetos transados. Esto último lleva a una especie de regulación de la diversidad al limitar la producción de artesanías-mercancías a una determinada cantidad de “categorías de producto” (ampliaremos esto en el capítulo “Vender”).

Dibujos

Algunos de los dibujos que tejen en los bolsos las mujeres con quienes trabajé son: patas de carancho o *ahetsaj-jwes*; ojos de cocol o *woqo-te-lhuy*; cuello de suri o *wanlhoj-hu*; caparazón de tortuga o *chitahni-t’oj* y semilla de chañar o *letseni-lhu-y*.

Con respecto al dibujo “patas de carancho” o *ahetsaj-jwes* (Imagen 21), se trata de un ave que vive en el monte y que no se come. Koschitzky (1992) apunta que, mientras el carancho tiene tres dedos, en el dibujo se reconocen sólo dos. Montani (2007) afirma que este dibujo muestra las huellas que deja las garras del caracho (*Polybourus plancus*). Macarena (w.) me explicaba

que el cuadrado grande es la palma de la pata del carancho, las líneas de puntos sus garras de adelante y la cuarta línea de puntos el dedo que está por atrás. Este dibujo cobra mayor sentido cuando la bolsa está cargada con cosas. Koschitzky (1992) dice que, para las personas con quienes trabajó, este dibujo es el más simple y es el primero que aprenden a elaborar casi todas las jóvenes. La misma autora indica que las bolsas con este dibujo eran preferidas para guardar “trofeos de guerra como *scalps* y cabezas de los adversarios” (p. 73). Por su parte, Palmer (2013, p.182) indica que este dibujo y el conocido por “ojos de lechuza” representan especialmente la “estructura reticulada de la sociedad *wichí*”⁷⁵.

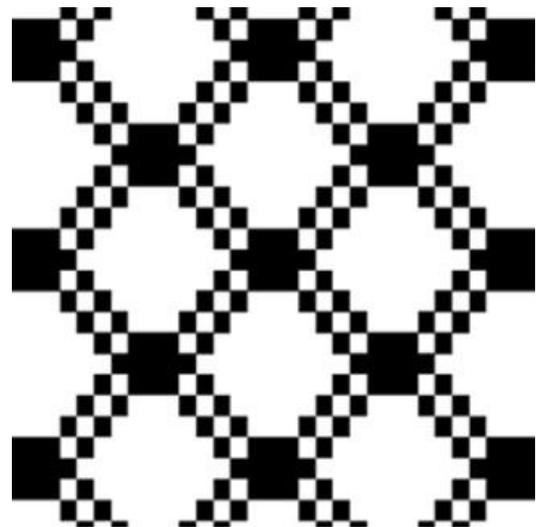


Imagen 21: dibujo patas de carancho o *ahetsaj-jwes* (Fuente: Montani, 2007 (imagen a la derecha))

En relación al dibujo ojos de cocol o *woqo-te-lhuy*⁷⁶ (Imagen 22), esta ave no se come, vive en el monte y se instala en los huecos que abandona el quirquincho. Se alimenta de pequeñas aves y sale a la noche. Montani (2007) dice que este diseño presenta unas cuantas variaciones.

En cuanto al dibujo “cuello de suri” o *wanlhoj-hu* (Imagen 23), también es un ave que vive en el monte, se la puede comer. Montani (2007) indica que se trata de un dibujo difícil de ejecutar y de poca frecuencia. Koschitzky (1992) apunta que este dibujo captaba la rapidez del ñandú y la transmitía al guerrero que portara la prenda dibujada de este modo.

“Caparazón de tortuga” o *chitahni-t’oj* (Imagen 24) es el nombre de otro de los dibujos realizados por las mujeres en cuestión. Montani (2007) dice que este es uno de los diseños más

⁷⁵ “[...] la estructura reticulada de la sociedad *wichí*- compuesta de grupos locales independientes y entrelazados que, como celdas, se unen, se separan y se recombinan de diferentes maneras- evita el desarrollo de un centro hegemónico de poder que se arrogue el derecho a ser dueño de la buena voluntad” (Palmer, 2013, p. 182).

⁷⁶ *Strix rufipes* (Montani, 2007).

fáciles de tejer y reconocer, conformada su forma prototípica por cuadrados o rectángulos colocados en damero.

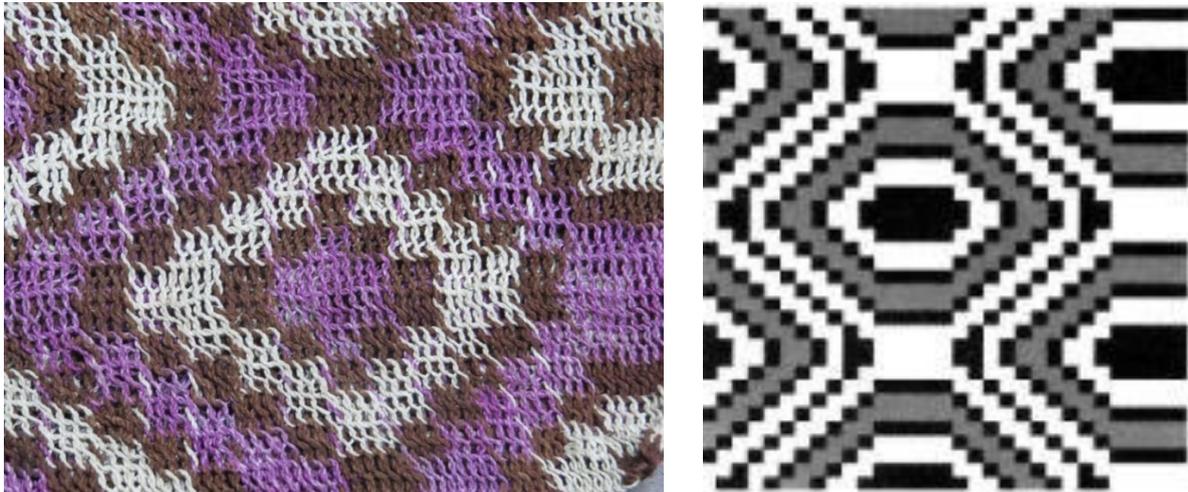


Imagen 22: dibujo ojos de cocol o woqo-te-lhuy (Fuente: Montani, 2007 (imagen a la derecha))



Imagen 23: dibujo “cuello de suri” o wanhjoj-hu (Fuente: Montani, 2007 (imagen a la derecha))

Otro de los dibujos frecuentemente tejido se llama “ojos de calancata” o *sat'as-tey* (Imagen 25). A diferencia de los dibujos formados por el color, en este caso el dibujo está delimitado por el punto, al que también se conoce como “punto red”. Los orificios creados por este punto son los ojos de la calancata. Montani (2007) llama de la misma forma a un dibujo diferente.

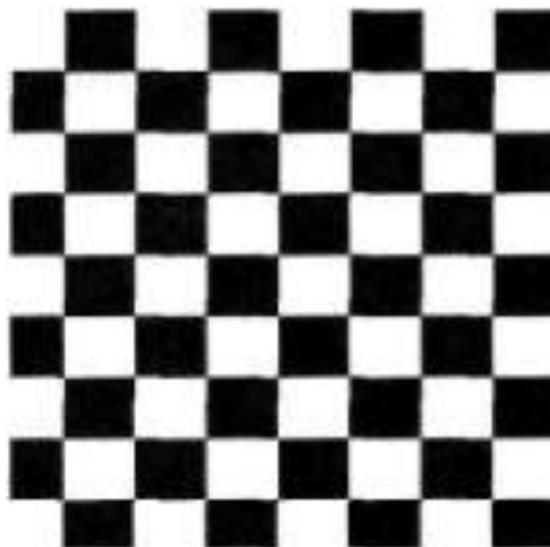


Imagen 24: “Caparazón de tortuga” o chitahni-t’oj (Fuente: Montani, 2007 (imagen a la derecha))

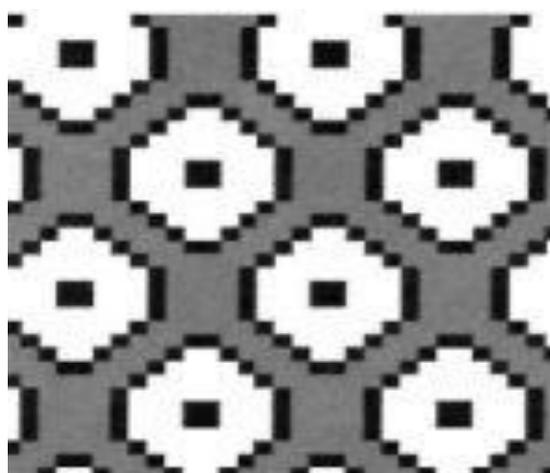


Imagen 25: dibujo “ojos de calancata” o sat’as-tey (Fuente: Montani, 2007 (imagen a la derecha))

Montani (2007, p. 56) afirma, para el caso de los dibujos de animales, que muchos están prohibidos como alimentos y/o tienen o tuvieron en el mito “características volitivas o intelectuales de tipo humano” (por ejemplo, *ahutsaj*, *wanlhoj* y *woqo*). Dicho autor interpreta, en base a la vinculación de los dibujos de animales con los relatos míticos y los varones⁷⁷, que “las mujeres tejen en sus bolsas los animales que sus hombres efectivamente fueron” y al hacerlo “actualizan la distancia mitológica que los separó y el vínculo sociológico y real que los une” (p. 57). En otra oportunidad, el mismo autor indica que madres y esposas, al imponerles “bolsos-nombres-animales” a los hombres, ponen de manifiesto “el papel

⁷⁷ Montani (2007) vincula los dibujos de animales con los siguientes hechos: los bolsos cuadrangulares tejidos con esos dibujos antes usaban casi exclusivamente los varones; las mujeres son quienes tejen y donan estos bolsos; algunas partes de las bolsas se denominan como partes del cuerpo de animales y humanos; el nombre del dibujo puede tratarse como una metonimia del nombre del animal completo; la bolsa puede ser vista como metáfora del animal; en los relatos míticos los hombres eran proto-hombres-animales; una de las denominaciones para el bolso cuadrangular es homónima de la palabra “nombre personal”.

indispensable que ellas desempeñan en la reproducción social” y les recuerdan quienes son ellos “realmente” (Montani, 2017, p. 453). Es decir que con los dibujos de animales ellas cuentan una y otra vez aquel mito que habla de un tiempo en que los hombres también eran animales seguido de otro tiempo en que hombres y animales se manifestaron por separado. Pensando a partir de la ontología animista propuesta por Descola, Montani (2017, p. 453) dice que los “morrales-animales wichís” son como “un mecanismo para crear un vaivén entre los *p’alhais* [hombres-animales] y sus manifestaciones postmetamórficas: los hombres y los animales”. Vaivén entre humanidad compartida y humanidad restringida. ¿Quizás por compartir humanidad los comportamientos de ciertos animales son atentamente observados? Macarena (w.) decía respecto de aves como el *woqo*:

Saben proteger en sí mismo y conocen la comida, ellos mismos se cuidan [...]. Pájaros son como nosotros, entienden las cosas [...]. Son pájaros, tienen espíritu como nosotros. Como nosotros que tenemos crías, le alimentamos y después ya conocen la comida y lo que hay que hacer [...]. Pájaro que viven en el monte, no tiene troja y viven porque saben de que vivir.

Aves que entienden las cosas, que tienen espíritu y que se cuidan a sí mismas y a sus crías como lo hacen los humanos. Aves que viven. Aves dibujadas. Dibujos que cuentan de animales que viven en el monte, que tienen en común con los vegetales que viven en el monte (de los que hablábamos en el capítulo “Recolectar”) que no son criados (al menos directamente) por los humanos. Animales que se sienten, se piensan, se dibujan y en algunos casos se cazan para comer. Animales que inspiran, de quienes se aprende, como se puede leer en el fragmento del escrito titulado “El canto de los pájaros” del pensador del pueblo *Wichí*, Zamora (2018)⁷⁸:

Con la mirada [el pescador] calculó por donde pasaría su presa
caminó casi nadando hasta el lugar elegido,
lentamente, sin producir ningún ruido, casi se convirtió en un pez más
miró hacia las profundidades en su imaginación.
Llegó al lugar elegido y puso sus pies sobre el lecho pedregoso,
tanteó para afincarse con fuerza,
se convirtió en una garza para sus adentros,
firme y atento a todo movimiento.
Es el mismo surubí. Acá te espero para llevarte y ofrendarte
a mis familias, como siempre nos enseñan.
Tu sacrificio es el alimento de nuestro mundo,
todo lo tuyo será incorporado a nosotros.

⁷⁸ Este escrito está ubicado en la segunda parte del libro de Zamora, parte titulada “Nuestros modos de educar”.

Montani (2008a) agrupa la mayor cantidad de dibujos en la categoría “animal” y una pequeña proporción en la categoría “vegetal”. Dentro de los vegetales, encontramos el dibujo semilla de chañar o *letseni-lhu-y* (Imagen 26) que también tejen las mujeres de El Sauzalito.

Qatultas o “codos” (Imagen 27) es otro de los dibujos tejidos por las mujeres de El Sauzalito. Montani (2007, 2008a) lo llama “codos grandes” y Koschitzky (1992) “codos”. Montani (2007, 2008a) lo clasifica como “dibujo abstracto”.

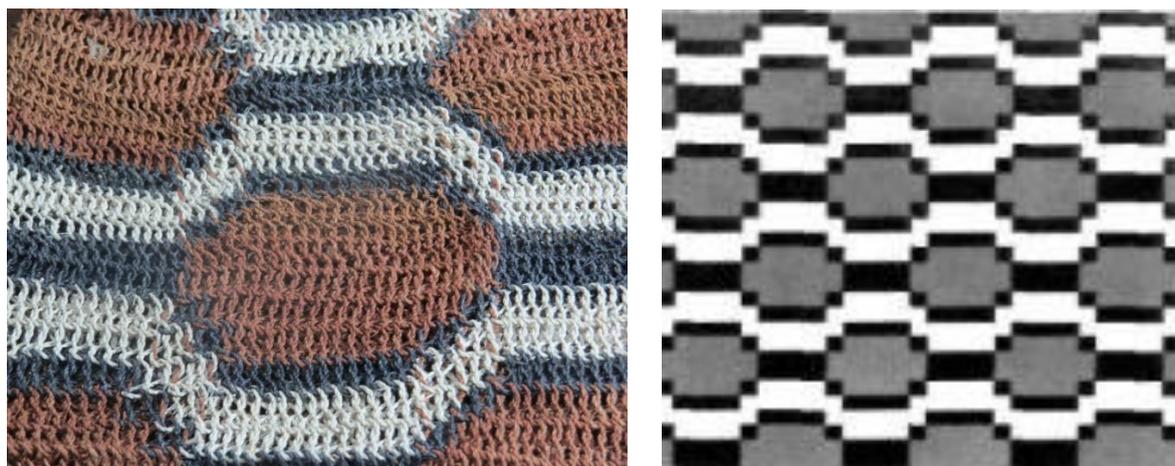


Imagen 26: dibujo semilla de chañar o *letseni-lhu-y* (Fuente: Montani, 2007 (imagen a la derecha))



Imagen 27: *qatultas* o “codos” (Fuente: Montani, 2007 (imagen a la derecha))

Como veíamos antes, mucho más que bolsos, las artesanas de El Sauzalito tejen otras formas. Diversidad de formas con diversidad de colores, técnicas y dibujos. En la tabla que sigue presentamos algunas de las variaciones en colgantes fabricados en El Sauzalito (ver Tabla 4):

Imagen	Colores	Descripción
	<i>Nehutekw</i> <i>jwa'ayekw-lhits'i</i> <i>pelaj</i> negro marrón	Marco circular forrado con <i>chaguar</i> . Punto red, ojos grandes de <i>chaguar</i> . Círculo central con <i>chaguar</i> cosido. Tiras de hilos de <i>chaguar</i> entrelazados. Accesorios: pelotitas de barro.
	<i>Pelaj</i> Tinta azul de lapicera negro	Marco con forma de gota de agua forrado con <i>chaguar</i> . Punto red. Tiras de hilos de <i>chaguar</i> entrelazados. Accesorios: pelotitas de barro, campanitas de barro, madera y flores de <i>chaguar</i> cosido.
	<i>nehutekw</i> <i>jwa'ayekw-lhits'i</i> <i>pelaj</i> negro	Marco circular forrado con <i>chaguar</i> . Círculos concéntricos de hilos de <i>chaguar</i> entrelazados con hilos que van desde el centro hacia el marco circular (al modo de los rayos de la rueda de la bicicleta). Tiras de hilos de <i>chaguar</i> entrelazados. Accesorios: pelotitas de barro, apliques de <i>chaguar</i> cosido.
	<i>nehutekw</i> <i>jwa'ayekw-lhits'i</i> <i>pelaj</i> negro	Marco circular forrado con <i>chaguar</i> . Círculos concéntricos de hilos de <i>chaguar</i> entrelazados con hilos que van desde el centro hacia el marco circular (al modo de los rayos de la rueda de la bicicleta) dejando un espacio circular sin tejido en el centro. Tiras de hilos de <i>chaguar</i> entrelazados. Accesorios: pelotitas de barro.
	<i>nehutekw</i> <i>pelaj</i> negro	Aro con forma de gota forrado con <i>chaguar</i> . Flor de cuatro pétalos forrada con <i>chaguar</i> . Hilos de <i>chaguar</i> unen la flor con el marco en forma de gota. Tiras de hilos de <i>chaguar</i> entrelazados. Accesorios: pelotitas de barro y madera.
	<i>nehutekw</i> <i>pelaj</i> marrón negro	Aro con forma de medio círculo forrado con <i>chaguar</i> . Tiras de <i>chaguar</i> . Accesorios: pelotitas de barro, estrellas y pajaritos.

	<i>nehutekw</i> <i>pelaj</i> ancocha negro	Aro con forma de gota de agua invertido forrado con <i>chaguar</i> . Punto red. Tiras de hilos de <i>chaguar</i> entrelazados. Accesorios: pelotitas de barro.
	<i>nehutekw</i> negro	Varilla de palo santo. Tiras de hilos de <i>chaguar</i> entrelazados. Accesorios: pelotitas de barro y pajaritos de barro.
	<i>nehutekw</i> <i>pelaj</i> negro	Varilla de palo santo. Punto red. Tiras de hilos de <i>chaguar</i> entrelazados. Accesorios: pelotitas de barro.
	<i>jwa'ayekw-lhits'i</i> <i>pelaj</i> negro	Varilla de palo santo. <i>Chaguar</i> enlazado. Tiras de hilos de <i>chaguar</i> entrelazados. Accesorios: pelotitas de barro.

Tabla 4: colgantes

Si bien, como decíamos antes, sobre la forma no se suelen escuchar, con la misma frecuencia que para el caso de los materiales, colores y técnicas, cuestionamientos vinculados a una supuesta “autenticidad cultural”, en una ocasión, Paulina (M.), que se encontraba seleccionando tejidos para comprar y luego vender decía, respecto a un colgante elaborado por una artesana perteneciente al pueblo *Wichí* de El Sauzalito: “eso no es de su cultura, eso hacen los *Sioux*”. En la actualidad la empresa no comercializa este tipo de objetos los que, en cambio, son comercializados frecuentemente en Resistencia, Chaco.

Las carteras también presentan amplia diversidad de formas, algunas de las cuales son (Tabla 5):

Imagen	Colores	Descripción
	<i>nehutekw</i> <i>jwa'ayekw-</i> <i>lhits'i</i> <i>pelaj</i>	Hilos gruesos de <i>chaguar</i> cosidos. Correa de hilos gruesos entrelazados y cosidos.
	<i>nehutekw</i> <i>pelaj</i>	Hilos gruesos de <i>chaguar</i> cosidos. Correa de hilos gruesos entrelazados y cosidos.
	<i>nehutekw</i> <i>pelaj</i>	Punto red. Correa de hilos gruesos entrelazados y cosidos.
	<i>nehutekw</i> <i>jwa'ayekw-</i> <i>lhits'i</i> <i>pelaj</i> <i>ancocha</i> <i>tulukaujua</i>	Telar.
	<i>nehutekw</i> <i>jwa'ayekw-</i> <i>lhits'i</i> <i>pelaj</i> <i>tulukaujua</i>	Crochet.
	<i>nehutekw</i> <i>jwa'ayekw-</i> <i>lhits'i</i> <i>pelaj</i>	Hilos de <i>chaguar</i> gruesos cosidos. Correa hecha en telar. Sistema de cierre con semilla.
	<i>nehutekw</i> <i>jwa'ayekw-</i> <i>lhits'i</i> <i>pelaj</i>	Hilos de <i>chaguar</i> gruesos cosidos. Correa hecha en telar.

Tabla 5: carteras

En general, notamos que, en las formas distintas a los bolsos enlazados descritos y analizados por los autores mencionados antes, los dibujos no suelen adecuarse a los enumerados por ellos,

salvo que estas formas incorporen partes con técnica de enlazado o telar, como es el caso de algunos tapices y colgantes (Tabla 6).

Imagen	Colores	Descripción
	<p><i>pelaj</i> ancocha negro marrón</p>	<p>Tapiz. Varillas de madera. Enlazado, dibujo <i>chitahni-t'oj</i>. Tiras de hilos de <i>chaguar</i> entrelazados. Accesorios: pelotitas de barro.</p>
	<p><i>jwa'ayekw-lhits'i</i> <i>pelaj</i> negro</p>	<p>Colgante. Varilla de palo santo. Enlazado, dibujo codos o <i>qatultas</i>. Tiras de hilos de <i>chaguar</i> entrelazados. Accesorios: pelotitas de barro.</p>

Tabla 6: tejidos con técnica de enlazado

Algunos dibujos sólo pueden hacerse con ciertas técnicas de tejido. Montani (2007, 2008a) indica que existe una relación unívoca entre el dibujo “orejas de mulita” o *huaqtsaj-ch'utey* y el punto de enlazado simple. Fundación Gran Chaco (s.f.) llama a este enlazado “punto antiguo” o *fwok'atsaj ch'otey* que quiere decir “orejas de armadillo” y dice que ese dibujo se puede hacer sólo con esa técnica. Fundación Gran Chaco (s.f.) habla de otro dibujo al que llama “vieja del agua” que sólo se puede hacer con técnica telar. Ciertos dibujos, como por ejemplo flores o pájaros, pueden hacerse con la técnica cosido o crochet. Decía Emilce (w.): “ahora las mujeres nuevas usan crochet y hacen *yica* de lana y se puede hacer cualquier cosa y dibujar conejo, cardenal”. Ella destaca las posibilidades en cuanto a dibujos que brindan técnicas como el crochet y materiales como la lana industrial. De esta manera, algunos dibujos pueden hacerse con cierto tipo de materiales en vez de otros. Emilce (w.) decía que con la lana industrial “cualquier ave se puede hacer, o gatito”. Este tipo de dibujos también pueden hacerse con *chaguar*, para lo cual el hilo tiene que ser muy finito. Recordemos que cuanto más finito el hilo de *chaguar* mayor cantidad de hilo llevará un determinado tejido y por ende mayor cantidad de trabajo.

Aprender a tejer

Las mujeres normalmente tejen en compañía de otras personas. Mujeres, hombres, niños, vegetales y animales suelen estar presentes en estos espacios de trabajo. Tejido-trabajo que se acompaña de mates y conversaciones.

Abuelas, madres e hijas transmiten conocimientos vinculados al tejido. Transmisión de conocimientos y aprendizaje para lo cual resulta fundamental mirar el trabajo de algunas personas. Explicaba Macarena (w.):

No es que uno te enseña, así viene el aprendizaje. Miro a una mujer haciendo, no es una mujer que enseña, para enseñar no hay nadie. Solo mirando a abuela y mama uno piensa como puede aprender. Voy a buscar la forma para ver cómo puedo aprender. Viene de la mente, uno piensa y después se imagina, como uno ve una película para buscar la sabiduría, qué puedo hacer, cómo puedo para aprender algo. Los aborígenes no les enseñan a los hijos si no le interesa. Si uno visita a su amiga y la visitante vio que ella trabaja, piensa en mirar las cosas que ella hace y después ella también le gusta. Después viene otra vez. No hay uno que viene a decir yo quiero ayudar para que hagas esto. Ella hace sola no más, después aprende sola. No es como ahora que vienen la gente que quiere ayudar. Antes no había mujeres que piensa para ayudar a otro, no es como ahora que vienen a decir para reunir. Si aprendo sigo mi pensamiento. Si hice bien las cosas viene otro pensamiento y así viene la sabiduría. Por ejemplo, el tejido de red aprendí, ahora voy a intentar otra cosa, quiero hacer una *yica* para llevar las cosas del monte para poner ahí. *Yica* era una herramienta [...].

Para aprender es importante mirar el trabajo de ciertas personas a quienes se conoce (abuela, madre, amiga). Se trata de un mirar acompañado de interés, de modo tal que una persona a quien no le interesa aprender una determinada cuestión no podrá hacerlo, por más que mire a otros realizándola. Al mirar con interés una piensa y se imagina cómo podría hacer el trabajo, lo cual la lleva a “buscar la forma”, es decir, el qué y el cómo de ese trabajo. Mirar con interés, pensar, imaginar, buscar la forma y hacer. Y después hacer otra cosa. Esto permite el aprendizaje que lleva a la sabiduría. A diferencia del aprendizaje donde alguien viene a “ayudar” y enseña a otros, más allá de su interés, en el aprendizaje para el tejido la búsqueda por aprender es fundamental.

Mirar, pensar, imaginar y tejer también se pusieron en juego durante las “Mesas Colaborativas entre Artesanas *wichi* de Nueva Pompeya [...] y Diseñadoras” realizadas en noviembre de 2016 y organizadas por el PRODERI y el DIC. El encuentro tuvo una duración de dos días a lo largo de los cuales mujeres, con experiencia de trabajo con materiales como madera, tela, metal y fibras vegetales, conversaron y tejieron con fibras de *chaguar*. Las discusiones y tejidos se fueron aglomerando en torno a collares y animales. Con respeto a los animales, Blanca (w. p.) enseñó a Carmen (d. n-i) a hacer un pajarito con *chaguar*. La conversación/tejido se dio más o menos así:

Sentada al lado de Blanca, Carmen miraba con atención las fibras de *chaguar* de color marrón rojizo que la artesana manipulaba. De vez en cuando Carmen tocaba la fibra y hacía preguntas, Blanca contestaba. Carmen tomaba notas en su cuaderno. En un momento Blanca entregó a Carmen un poco de fibra que había colocado de una determinada manera y le dijo que era para hacer un pajarito. Carmen dejó el cuaderno, tomó las fibras y entendió lo que pretendían ser porque notó, a partir de la orientación de Blanca, lo que sería la cabecita del ave. A continuación, Blanca entregó a Carmen una aguja de metal enhebrada con fibra de color marrón-rojizo y le indicó cómo tenía que proceder para ir armando el cuerpo del animal. Carmen comenzó a coser. Las dos mujeres se miraban cada tanto como preguntando-respondiendo sobre el estado del tejido. Sonreían frecuentemente. A veces Blanca tomaba entre sus manos el trabajo y le daba algunas puntadas con la aguja, orientando de este modo a Carmen que miraba atentamente. Blanca le dio el acabado final al ave y se la entregó a Carmen que sonrió mirando a la avecilla. Quienes las mirábamos tejer también sonreíamos. Por momentos Carmen pensaba y hacía deducciones en voz alta. Terminada el ave se acercó Cecilia (PRODERI) y tomando entre sus manos un ave más grande nos decía a las que estábamos reunidas en torno a Blanca y Carmen: “de los animalitos lo que habíamos charlado es que antes venían así, sin estas puntadas y se empezaban a desarmar en el camino, entonces lo que charlamos es que le incorporen estas puntadas para que no se desarmen”.

“Cocreación. Transferencia y mucho amor” dice en la página de Facebook una de las organizadoras de la actividad. Si bien el idioma hablado marca las posibilidades del vínculo, el tejido abre el espacio hacia un tipo de comunicación que requiere mirada atenta y experiencia con el material.

La búsqueda por aprender varía de acuerdo a la edad. Explicaba Graciela (w. p.) que, mientras es posible y deseable apoyar el aprendizaje de mujeres más jóvenes, a las ancianas conviene “dejarlas tranquilas”, “cuidarlas”, porque “tiene[n] mal vista, no ve nada”.

El interés por aprender puede venir por el lado de lo que se quiere lograr con un determinado trabajo. Eva (w. p.) decía:

Eva- no es que enseña, sino que mira no más y ahí uno tiene entusiasmo. A los 10 años yo hice *yica*. Cuando fue a cosechar vendieron, cambiaron por ropa, me entusiasmó.

Myriam- ¿por qué se entusiasmó?

Eva-porque compraron un trabajo

El entusiasmo que genera el poder vender los trabajos también impulsa el aprendizaje. Graciela (w. p.) contaba que sus hijas trabajan con ella y miran como hacer los tejidos. A ellas les gusta

tejer “cuando hay salida, por ahí vende, con eso ya está”. Amalia (w.) también hablaba de la relación entre entusiasmo y aprendizaje, decía:

Joven hoy en día no se entusiasman con la artesanía [...]. Ya como que no conoce lo que era la cultura nuestra, como que está perdiendo [...]. Jóvenes escucha su música, tiene su estilo, ni sabe cómo buscar o valor del monte [...]. Algunas chicas que ya no saben cómo hacer la *yica* [...]. Salvo que hay algunas chicas que la madre le gusta tejer y aprende de la madre [...]. Hay madres que no teje y la hija ya no tiene que mirar, como que no tiene que mirar y no aprende.

A muchos jóvenes les entusiasman otras cosas en vez de la artesanía, lo cual tiene que ver con “no tener a quién mirar” tejer. Nélida (t. n-i) predice que dentro de 10 años la artesanía dejará de existir porque los jóvenes del pueblo *Wichí* no se dedican a este trabajo. Intrigada por esta predicción consulté si quizás a algunos pobladores no-indígenas de El Sauzalito les interesaría aprender a hacer artesanía. A Nélida no le parecía posible esto porque dichas personas “tienen su cultura también” y además porque supone que las artesanas “no le van a enseñar porque mezquinan lo que saben”. Nélida parte de una visión de “cultura” como compartimento estanco que además parece ocupar todo el tiempo de una persona, limitándola y restringiéndola a “su cultura”. Respecto a su supuesto de que las mujeres “mezquinan lo que saben”, los aportes de las artesanas para esta tesis demuestran lo contrario. Además, a mi pregunta sobre si se podía enseñar a los *süvële* a tejer siempre me contestaron que sí. Aunque agregaban la condición: “si le interesa”. ¿Por qué los no-indígenas/ *süvële* no tejen con *chaguar*? Una vez Fermina (t. n-i) me decía “porque me muero de hambre”, es decir, porque los ingresos por venta que conseguiría al comercializar los trabajos serían demasiado bajos.

Algunos de los motivos por los cuales una mujer no teje son: consiguió algún otro trabajo (por ejemplo, como docente, enfermera, empleada doméstica o barrendera) y/o se encuentra estudiando en algún instituto de formación educativa. Una vez me decía Emilce (w.) que es importante que la joven aprenda a tejer “porque antes cuando no teníamos pensión, marido no tenía trabajo, hacíamos la artesanía y cambiábamos ropa. Yo les dije a mis chicos: si ustedes no saben hacer *yica* sus hijos no van a tener ropa, cuando ella estudia no necesita hacer *yica* porque se puede comprar”. Por su parte, Samanta (w.) me contaba que sus hijas sabían hacer hilo y tejer *yicas* pero que no tejen porque estaban estudiando en el Centro de Investigación y Formación para la Modalidad Aborigen.

El aprendizaje del tejido está relacionado con las posibilidades laborales. Esto es similar a lo que señalaba Margarita (n-i) respecto de los conocimientos vinculados a la circulación por el monte para la caza, la recolección, el meleo y la siembra:

Para los jóvenes eso no hay, no existe [alimentos y remedios del monte]. Un joven de 30 años no sabe [...]. Usted le pregunta y no sabe [...]. Cambiaron los trabajos y los padres no le enseñan [...]. Mis hijos son 8, la hora de comer le enseñamos yo, mi marido, no sabemos leer, pero sabemos hacer todo eso [actividades vinculadas a caza, recolección, meleo, siembra].

Como cambiaron los trabajos hay conocimientos que dejan de ser transmitidos. Margarita (n-i) y Ángel (n-i) me invitaron a ir a su casa en tiempo de la algarroba para probar el “bolanchao” que hacen. Se trata de un preparado que consiste en mezclar algarroba molida con vainas de mistol molidas y miel. Ángel (n-i) lamentaba que, a medida que la “gente grande va terminando [muriendo]”, “se pierde[n]” esos conocimientos porque la juventud está “cambiada” al punto que “antes no había docente, enfermeros” y ahora sí. Cambian los trabajos, cambian los intereses, cambian los conocimientos y cambian los ámbitos de aprendizaje.

La materialidad del pensamiento

Con frecuencia, las artesanas explican que los dibujos que tejen “vienen del pensamiento”.

¿Cómo es la relación entre pensamiento y dibujo? Tienta pensar que se trata de ideas o imágenes que se presentan en la mente de la artesana y luego son materializadas en el tejido. Sin embargo, el proceso de aprendizaje/tejido nos lleva a pensar de otro modo.

En el proceso de aprendizaje/tejido podemos diferenciar entre una niña aprendiendo a tejer por primera vez y una mujer con experiencia como tejedora. En ambos casos aprender tiene mucho de mirar a alguien conocido tejer y tejer también. No es posible aprender a tejer sin tejer. Cuando una niña está aprendiendo a crear un tejido con un dibujo, por ejemplo, ojos de cocol o *woqo-te-lhuy*, ella aprender el dibujo al tejerlo.

En el caso de una mujer que tiene experiencia con el tejido, podemos diferenciar entre la creación de un tejido con un dibujo aprendido, es decir, un dibujo antes tejido, y la creación de un dibujo nuevo. Para ambos casos, nunca se vio que una artesana, antes de tejer, hiciera un dibujo sobre un papel de lo que crearía al tejer. Decía Macarena (w.):

Trabajos de mujeres son distintos [unos de otros]. Cada uno hace otras cosas. Otros aprenden otra y otros aprenden otra. Si queremos podemos copiar, pero no con hoja, con el pensamiento [...]. Es fácil cuando uno piensa, uno aprende ligero. Cuando a alguien le dicen que su trabajo es *catsia* es feo, pero con su enojo no vivía. Si querés aprender tenés que ser una mujer

pacienzosa y así puede aprender las cosas porque si uno se siente mal no va a aprender. [...] Es despacito, tenés pensamientos buenos y así viene la sabiduría.

Copiar con el pensamiento y hacer una y otra vez con paciencia, dando tiempo para aprender al tejer. Pensar-tejer-pensar-tejer-...-sabiduría. El “copiar con el pensamiento” parece ser una cuestión de ver y tocar el tejido de interés. Si el dibujo es familiar, el ver-tocar se combinará con las capacidades mentales/corporales y el tejido ira siendo creado en la interacción con el material. Si el dibujo no es familiar, ocurre como en el caso de la niña que aprende a tejer por primera vez: el dibujo se aprenderá al tejer. ¿Las ideas se encuentran por separado del tejido? ¿podemos pensar en el proceso de aprendizaje como algo exclusivamente mental cuando involucra el tejer y la experiencia con el material?

El pensamiento de/para tejer “viene de adentro”, “viene del cielo”, “viene de Dios”. Eusevia (w. p.) explicaba que los tejidos son diferentes porque la mujer hace “lo que le gusta hacer, lo que sale del pensamiento. [Pensamiento que] viene del cielo. Una persona se sienta y piensa que hacer, vas a hacer unos animalitos, voy a cocinar, lavar”. No es una cuestión inmediata destacaba Emilce (w.) cuando decía: “cuando hacemos la artesanía el pensamiento viene de adentro, no es que hacemos y hacemos no más, primero tiene que pensar y después hacer”. También Macarena (w.) destacaba el componente temporal del pensamiento del tejido del conocimiento: “pensamiento viene de Dios a través de mi madre y los que son antiguo. Dios hizo todo y la gente sabe después, no es que va a saber todas las cosas ya no más”

El pensamiento es influido negativamente por colores, alimentos, cigarrillo, alcohol y drogas. Graciela (w. p.) contaba que los niños de hasta 8 años no tiene que usar ropa de color rojo porque lo puede llevar a tener “mal pensamiento” a partir del cual se enojan, lloran y rasguñan. Ella indicaba en relación a la comida: “nosotros que somos *wichi* comemos algo carne del monte, guazuncho, miel. No comemos comida de gente blanca. Ahora comemos comida de gente blanca y hay mal pensamiento”. En relación al consumo de cigarrillos y alcohol decía: “tengo una hija que fuma mucho, se pone mala, llora sola. Pregunte al médico y dijo que por cigarrillo y uno no sabe más como piensa. [...] En el hombre el mal pensamiento vino de bebida. Toman alcohol eso, hace mal la cabeza [...] Cuando uno toma tiene mal pensamiento, después le sube la presión”. Pensamientos que se observan en comportamientos agresivos, nervios y presión.

En relación al consumo de drogas y su efecto en pensamientos y comportamientos, casi todas las personas con quienes se conversó en El Sauzalito manifestaban gran preocupación por el

incremento en el consumo de drogas por parte de niños y jóvenes. Una vez me contaron que hubo un enfrentamiento entre “banditas” que resultó en la muerte de un niño de 11 años perteneciente al pueblo *Wichí* a manos de un niño criollo. Varios sospechaban que este obrar era producto de las drogas. Macarena (w.) también sospechaba esto y decía “la droga es remedio traicionero, hay droga que destruye todo”. Explicaba que, si bien todas las plantas habían sido hechas por Dios, no todas las plantas le hacen bien al humano. Siguiendo sus palabras, si bien todo viene de Dios, nada es en sí mismo bueno o malo. Entonces la droga, como producto de plantas puede ser remedio o veneno, dependiendo el uso que se le dé.

El trabajo de la mujer

Cuando una mujer menstrúa, se recomienda que: permanezca en la casa; se cuide de consumir ciertos alimentos; se cuide de mirar y tocar algunas cosas y teja. En el capítulo “Recolectar” presentamos y analizamos la recomendación de permanecer en el hogar. Entre los alimentos que no deberían ser consumidos se encuentran: carne de chanco; carne de animales del monte; hígado de vaca; carne de chivo; fiambre; pescado; picadillo; chorizo y mortadela. El consumo de este tipo de alimentos en este estado puede llevar al padecimiento de enfermedades como cáncer o tuberculosis. Decía Emilce (w.) “yo creo que por eso que las mujeres que dijo el médico que tenía un cáncer, porque una mujer que comía el chanco y salió el grano en el vientre y ese grano no se cura, no tiene cura [...] porque las mujeres ahora no respetan menstruación”. Palmer (2013, p. 79) indica que, durante el período de reclusión que conlleva la menarca, la joven debe comer maíz hervido y tomar poca agua “para que se acostumbre al hambre y la sed”, buscando con esto mayor resistencia y longevidad. Mirta (n-i), que antes vivía en el campo y hoy vive en el pueblo y se desempeña como docente, planteaba cuidados similares con la alimentación cuando la mujer está con la menstruación, decía “chorizo, mortadela son alimentos que contienen sangre, no podés comer eso, te produce hemorragia, me cuidó hasta ahora”. En relación a los alimentos del monte decía que si una mujer menstruante come los animales cazados por el marido después él tendrá “yeta en la caza”, es decir, tendrá mala suerte para la caza.

En relación a los cuidados vinculados al mirar y tocar, decía Mirna (w.) que las mujeres que están menstruando tienen que cuidarse de “mirar a alguien” ya que esto podría ocasionar dolores de cabeza. Palmer (2013) indica que la joven con menarquía recluida queda “invisible” porque “no se quiere que observe el mundo”. Por su parte, Emilce (w.) decía que los antiguos enseñaban que “una mujer que tiene menstruación no tiene que tocar al marido o a chicos. [Si los toca] ellos tienen dolores de cuerpo”. Tocar al hombre en este estado hace que él se debilite.

Tampoco se deben regar las plantas. Mirta (n-i) señalaba cuidados parecidos cuando se está con la menstruación: no cortar el pelo porque luego se cae o “queda horrible”; no curar las heridas de otra persona ya que no cicatrizarán; no compartir la silla con un hombre ya que se podrá enfermar de los huesos; no lavarse la cabeza durante primero y segundo día del período o una puede quedar loca o puede doler la cabeza y a la larga tener un derrame cerebral; no hay que planchar o andar descalza porque con el calor de la plancha la sangre del vientre se cocina antes de salir lo cual afecta la cabeza.

Con respecto al tejido, decía Mirna (w.): “mi abuela lo que me habló que no tenemos que salir a ninguna parte y ella daba un trabajito, a veces hilo de *chaguar* para que hagamos, para que no salgamos de la casa”. Palmer (2013), Barúa, Dasso y Franceschi (2008), Montani (2008a, 2017) y Avendaño (2016) destacan el papel que juega la abuela en la enseñanza del tejido (analizaremos esto más adelante). Montani (2008a, p. 163) indica que torcer hilo y enlazar bolsos es “un arte femenino”, siendo los varones que lo hacen una excepción a la regla. En concordancia con esto, Macarena (w.) decía que una vez, en una feria, un hombre blanco se había acercado a preguntarle si le podía enseñar a hacer una *yica*, ella le dijo “la *yica* no es para que los varones aprendan” y le invitó “para que mire tejido de red. Le di un poco de *chaguar*”. Emilce (w.) explicaba que, si bien los hombres no hacen hilo, pueden ayudar a buscar *chaguar*, a machacarlo. Palmer (2013, p. 86) apunta que la elaboración del hilo de *chaguar* “es la actividad femenina por excelencia”, colaborando a veces los hombres en la recolección de las materias primas (*chaguar* y tinturas). El poema titulado “Artistas Wichi” de Zamora (2018), escrito en ocasión de su participación como jurado en la 31° Feria de las Artesanías en Quitilipi, Chaco; destaca el hacer de las mujeres en el tejido. El poema dice lo siguiente:

Tus manos modelan las enseñanzas de nuestros ancestros.

Tu espíritu se fortalece alimentado por el aliento
que despiertan tus creaciones.

Ustedes son hacedoras.

Mujeres artesanas, creadoras superiores,
tejedoras de las vidas nuestras.

Tus cariñosas manos dan amor,
son las verdaderas creadoras.

La magia de tus dedos traza los colores del arco iris
en tus creaciones que dignifican nuestra cultura.

Tus escritos están en tus tejidos
tus enseñanzas garantizan nuestra presencia.

Son miles de año el idioma en tus manos,
tus conocimientos son heredados de las mujeres estrellas.
Desde tu cielo nos trajiste esa magia de tejer
junto con el *chutsaj* de tus sembrados celestiales.
Tus creaciones viajan en el tiempo y en el espacio.
Vuelve a crear como antes, no dejes marchitar nuestras vidas.
El pasado y el futuro están en tus manos,
el presente está ausente.
Trae del mundo de la belleza las luces que iluminan nuestras almas
haz visibles las bellezas de nuestros ancestros idos
que perviven en ti, mujer del cielo.
A este mundo le faltan colores.
Moldea con tu paz y paciencia el barro de nuestro futuro
e insufla en él la vida de nuestra dignidad.
Teje hebra por hebra las vidas y la existencia de lo nuestro,
tiñe con los colores de nuestros hermanos árboles.
Somos tus hijos, como tus creaciones. Mientras me amantas
tejes, piensas, creas, das confianza, cocinas, ordenas y das vida.
Cuando mezclas la savia de las raíces y las cortezas, extraes los colores
De nuestro suelo y los impregnas en tus *yikas*,
te transformas en la más hermosa de las creadoras
el aliento de nuestro mundo.
Eres la defensora de lo nuestro,
No hay palabras para describirte mujer del cielo.
Ni el Transgresor Celestial Tokwaj
Pudo engañarte y poseerte
Porque eres nuestra
nuestro espíritu.

Enseñanzas, amor, creación, vida, idioma, escritura, tiempo, espacio, esperanza, belleza, espíritus, colores, dignidad y árboles en el tejido. Con este poema, el autor hace referencia al mito “El advenimiento de las mujeres” que transcribe Palmer (2013)⁷⁹. Sin embargo, a

⁷⁹ “Al principio las mujeres vivían en el cielo, entre las estrellas. No vivían en la tierra. Los únicos habitantes de la tierra eran los Prototipos [...] quienes eran hombres en forma de animales o pájaros. A la par de ellos había uno con aspecto humano, que era Tío Travieso (Tokwaj). Se llamaba “tio” porque era un hombre anciano que trataba de sobrinos a los Prototipos. Ocurrió que en un momento dado las mujeres comenzaron a aparecer sobre la tierra. Iban y venían por una larga sogá que bajaban del cielo mientras los hombres salían a cazar. Al llegar de vuelta, los hombres veían que faltaba la reserva de carne de oculto que tenían guardada. Pero los ladrones no dejaban ningún rastro. Los hombres decidieron vigilar la carne, pero los tres primeros guardianes -Loro, Camaleón y

diferencia de la interpretación de Palmer (2013), que plantea que el accionar de Tio Travieso posibilitó la domesticación de las mujeres, Zamora (2018) plantea que con su accionar, el Transgresor Celestial *Tokwaj* (o Tio Travieso) no logró engañar y poseer a las mujeres estrellas. Siguiendo el mismo mito, Palmer (2013) indica que las mujeres estrellas descendieron del cielo mediante una soga de *chaguar*. Por su parte, Zamora (2018) apunta que las mujeres estrellas trajeron del cielo “la magia de tejer” y el *chaguar*. Tejido y material provienen del cielo, hogar de las mujeres-estrellas. Mashnshnek en Koschitzky (1992) indica que la fibra de *chaguar* y las bolsas tienen su origen en el cielo, desde donde las trajeron las mujeres.

Considerando aquel mito, Barúa et. al (2008) señalan que el paso necesario para el cambio de mujeres estrellas a mujeres terrestres se concentra en la menarca. Las autoras apuntan que cuando la joven tiene la primera menstruación debe permanecer en la casa donde se dedica “a la técnica del hilado y trenzado de la fibra de *chaguar*”, generalmente a cargo de una abuela (p. 123). Avendaño (2016, p. 80) escribe el consejo recordado por Segundo Geréz de El Sauzalito vinculado a la importancia de la abuela en la enseñanza del tejido:

Las chicas debían cuidarse, respetando todos los consejos de sus padres. Cuando llega el día de la menstruación, debían avisar a su mamá y a su abuela. Entonces la abuela se encargaba de cuidarla, la llevaba adentro y le entregaba algo para tejer *chaguar*, para hacer piolines o tejer una yica. La cultura de los indígenas wichí decía que la chica tejía cuando estaba en menstruación, se acostumbraba a trabajar y no debía salir a ninguna parte, era prohibido salir.

La abuela, dicen Barúa, Dasso y Franceschi (2008, p. 143), transmite a la joven, en esta ocasión, los conocimientos necesarios para el tejido y sus historias de vida, enseñándole de este modo el “camino” para formar parte de la sociedad. Para las mujeres ancianas, apunta Montani (2008a, p. 164), enseñar a las jóvenes los conocimientos de vida, incluido el tejido, “cierra el ciclo de vida femenino”, con lo cual, el enlazado de los bolsos “entreteje a las generaciones”.

Liebre- no lograron descubrir a los culpables. Finalmente, Halcón se ofreció para quedarse de guardia. Pudo cortarles la soga a las mujeres, y así frustró su retirada antes de que escaparan al cielo. En seguida, Halcón dio la señal de alarma. Los demás lo escucharon y volvieron corriendo. ‘¡Tenemos esposas!’, exclamaban. Suri fue el primero en llegar porque es el más veloz. Halcón ya estaba en el lugar y, entre los dos, agarraron cada uno a cuatro hermosas esposas jóvenes. Aun así, había suficientes mujeres para que todos consiguieran al menos una esposa. Halcón había observado a las mujeres mientras hacía guardia y tenía una advertencia para sus coafines. ‘Tienen dos bocas’, les avisó, ‘la de arriba y otra abajo. Mastican huesos con la boca de arriba y comen carne con la de abajo’. Tío Travieso no le prestó atención porque no quiso esperar. Copuló con una mujer y, en el acto, se le cortaron los genitales. Se fabricó un miembro y testículos de piedra y penetró a todas las mujeres. Así les destrozó los dientes genitales, para que sus sobrinos pudieran tener acceso a sus esposas. Sólo le queda a las mujeres un diente inofensivo, que se llama ‘la espina’ [...]” (Palmer, 2013, p. 88-89).

Montani (2008a) afirma que mientras las mujeres son dadoras de bolsos los hombres son receptores de los bolsos. Decía Emilce (w.): “antes si la mujer no sabe hacer *yica* el marido no va a tener para marisca, por eso es que la mujer tiene que saber hacer *yica*. Si no tiene *yica* de su mujer y pide prestado, entonces le dicen ‘es una vergüenza que la mujer no sabe hacer la *yica*’”. Koschitzky (1992) indica que salvo para el caso de las redes destinadas a la pesca, que pueden ser elaboradas tanto por hombres como por mujeres, las bolsas enlazadas son elaboradas sólo por mujeres. Bolsos elaborados para hijos, hermanos, novios, cazadores, guerreros, jugadores de hockey, adultos, muertos y compradores (Koschitzky, 1992). Montani (2007) afirma que mientras los hombres reciben siempre sus bolsos de las mujeres, ellas los reciben sólo de sí mismas.

En resumen, durante la menstruación el cuerpo de la mujer parece ser más permeable a las influencias de humanos y no-humanos, estando el tejido entre los elementos que lo moldean.

Conexiones

Los trabajos que hacen las mujeres son todos diferentes, aunque, por ejemplo, para comercializar, se agrupan en categorías. Categorías que se construyen al tomar determinados rasgos del tejido, como por ejemplo la forma o el tamaño, como parámetros (ampliaremos esto en el capítulo “Vender”). Los elementos del tejido que distinguen los trabajos hechos por una persona de los de otra son: el grosor del hilo, los colores, los ojos o puntos y el dibujo.

A partir de esos elementos o detalles, es posible reconocer a la tejedora a través de su tejido, siempre que una esté familiarizada con el modo de trabajar de dicha tejedora. Es decir, siempre que se conozcan otros tejidos hechos por la misma persona. Al observar/tocar con atención los tejidos de una misma persona se empiezan a notar los detalles que lo diferencian de otro. De este modo, tejidos que parecían ser iguales de pronto comienzan a ser diferentes a los ojos de quien observa con atención. La identificación tejido-tejedora no es reconocida sólo entre artesanas, sino que personas como los agentes de fomento artesanal, que van conociendo de a poco el modo de trabajar de la tejedora, también comienzan a reconocer a las tejedoras a través de su tejido.

No es conveniente decir a una tejedora que su trabajo “es feo” o *catsia*⁸⁰. Decía Eva (w. p.): “no podés decir que es *catsia*. Hay trabajos que son *catsia*, uno le dice que lo arregle, que trate de mejorar. En el momento no se enoja, pero cuando se va sí. Ya no quieren venir más”. Nélica

⁸⁰ *Catsia* es lo contrario de *is* o *isilataj*. *Isilataj*, dice Montani (2007, p. 62) significa: “ser hermoso, ser bello, ser muy bonito; así se dice para elogiar las cualidades de un bolso o de un diseño”. *Is* se usa para decir que algo es bueno o está bien. Por el contrario, *catsia* se usa para decir que algo es feo o que “no sirve”.

(t. n-i) decía una vez que no entendía por qué las artesanas no estaban ofreciéndole sus artesanías para que las compre. En otra ocasión consulté por esto a Emilce (w.) que me explicaba: “una se siente mal cuando le dicen que su trabajo es feo. Fermina (t. n-i) siempre dice así, que algunas hacen feo y a algunas mujeres le duele cuando escuchan y después no quieren hacer”. Los sentimientos involucrados en el tejido también son mencionados por Koschitzky (1992), quien indica que la elaboración de las telas de malla con *chaguar* permitía a las mujeres conseguir, por intermedio de sus trabajos, estimación y prestigio. La autora apunta que las bolsas con dibujos lindos y bien elaboradas son admirados por otras mujeres y quien logra vender sus trabajos puede aumentar su capacidad de comprar y repartir bienes lo cual deviene en mayor prestigio personal para la tejedora-vendedora. Los sentimientos experimentados cuando se aprecia o desprecia el tejido constituyen evidencias de la identificación tejido-tejedora. Ofendida, dolida y enojada, la tejedora actúa evitando, en lo posible, ofrecer su creación a aquellos que la menospreciaron.

El tejido capta los movimientos entre tejedora y material. Montani (2007, 2008a, 2008b) destaca la particularidad de los movimientos involucrados en el tejido. Este autor indica que se usa el verbo *i-potsin* para referirse a “actividades típicamente femeninas” como ser la torsión y retorsión del hilo, el enlazado de bolsos, la elaboración de tinajas con técnica rodete y el tejido de paredes de la casa (Montani, 2008a, p. 164). Todas estas actividades tienen en común, nos dice dicho autor, el movimiento circular para construir una cosa. Movimiento circular femenino de generación de forma. Cuando los agentes de fomento artesanal acopian artesanía, seleccionan los tejidos teniendo en cuenta su potencialidad mercantil. El grosor del hilo es uno de los criterios que se tiene en cuenta para mercantilizar. Como hacer hilo involucra movimientos corporales, cambiar el modo de hacer el hilo implica cambios en los movimientos corporales. De esta manera, la sintonización del tejido hacia la circulación mercantil trabaja los movimientos, los cuerpos de las tejedoras.

Transformaciones

Los materiales que componen los tejidos se descomponen en ambientes con humedad. El almacenamiento de los tejidos con objeto de incrementar las chances de responder a la demanda, acrecienta las probabilidades de descomposición. Explicaba Mirna (w.): “si alguien no compra hace mucho está adentro la artesanía y paran compras. Cuando queda mucho tiempo adentro le agarra humedad, no sirve más, cortan los hilos. Eso hay que juntar lo que sirve y hacemos arreglar”. La descomposición se presenta primeramente en forma de polvillo blanco sobre la fibra. En un estado más avanzado desintegra la fibra, corta los hilos. De ser posible,

los tejidos dañados se entregan a quienes los crearon para que los arreglen (ampliaremos esto en el capítulo “Vender”).

Cecilia (PRODERI) también señala el modo en que los tejidos se “enmohecen” y “apelmazan” con la humedad. Paradójicamente, en estas condiciones no pueden ser vendidos y a esta situación llegan cuando no son vendidos. En otras palabras, se trata de cosas almacenadas para vender que se desintegran por pasar demasiado tiempo almacenadas. La solución que se propone desde el PRODERI y del DIC a través de las “mesas de diseño colaborativo” [MDC] viene por el lado de mejorar la circulación de los tejidos de modo tal que no queden a medio camino entre la artesana y el comprador.

Para mejorar la circulación de los tejidos, Carola (DIC) recomendaba que las cosas a hacer tienen que tener en mente “la funcionalidad”, “la ocasión de uso”. Es decir, el tejer debería ir de la mano del destino que le darán quienes adquieran los tejidos. De esta manera, tejer para vender tiene mucho de pensar/imaginar el uso posible de los tejidos y por lo tanto el modo de vida de los compradores. Carola (DIC) tomó un cesto que habían traído las artesanas de Nueva Población y decía:

Por ahí pensar [...] una línea de vajilla [...], ponele las *pyrex* no puede ir así no más a la mesa, la *pyrex* todo el mundo tiene en su casa o las otras vajillas esas blancas que van a la mesa entonces vos decís ¿viste la panera?, bueno en vez de la panera un posa fuente de ese tamaño entonces cuando la presentamos, la presentamos con eso.

Mismo material, aunque el tamaño del tejido variará de acuerdo al tamaño de lo que vaya a contener. En otras ocasiones las propuestas, también inspiradas en buscar la ocasión de uso, hablan de materiales que podrían combinarse y otros que no. Por ejemplo, en relación a unos aritos que habían enviado artesanas de El Sauzalito, Carola (DIC) decía que eran hermosos, aunque “el ganchito baja el valor percibido”. En vez de usar ese ganchito Carola (DIC) proponía que se use acero o alpaca. Acero o alpaca iban mejor con los textiles usados para armar los aritos en términos de “valor percibido”. A raíz de esto Carola (DIC) propuso invitar a un artesano que trabaja con alpaca para que les muestre a las artesanas de El Sauzalito como podrían fabricar los ganchitos de los aros con este material. Por su parte, Carmen (d. n-i) que trabaja con madera de descarte y hace figuras de frutas y animales para que jueguen los niños, al ver una cartera que combinaba hilos gruesos de *chaguar* y punto red, se le ocurrió que podría simular una parrillita. Sobre la parrilla podría colocarse una pava que luego se podría complementar con un mate y una bombilla, todo fabricado en *chaguar* (técnica cosido) y en

tamaño miniatura para que los niños jueguen. Formas y tamaños levemente cambiados y combinados en un juego de mate para que los niños jueguen. Carmen (d. n-i) le comentaba su propuesta a Blanca (w. p.) (que antes le había enseñado a hacer un pajarito con fibra de *chaguar*), y la acompañaba con un dibujo que hizo en su cuaderno. Dibujó las formas propuestas. Luego entregó la hoja a Blanca y explicaba “yo le hago el dibujo como para que se acuerde”.

Tejer también tiene que ver con contar historias, lo cual es notable para el caso de las muñecas, las que se hacen tanto para niños (como juguetes) como para adultos (como artículos decorativos). Esperanza (d. n-i), que elabora muñecas de tela, sugería que las muñecas tejidas con *chaguar* podrían incorporar accesorios como tinajas o bolsas de *chaguar* y de esta manera contar las historias de la recolección del *chaguar* y la búsqueda de agua. Las muñecas van así tejiéndose e incorporando elementos de acuerdo con las historias a contar.

Adentro de algunos conejos o pájaros hay caracoles. La artesana aprovecha la forma del caracol, la recubre con *chaguar* y le agrega detalles suficientes para que uno piense “esto es un conejo” o “esto es un pájaro”. Cecilia (PRODERI) contaba que una vez un niño se había acercado al stand que tenían en una feria y se había puesto a jugar con un conejo de *chaguar*. Cecilia le dijo “¿sabés lo que tiene adentro?, tiene un caracol, mirá tocalo”. El niño “quedó horrorizado [...] capaz pensó que tenía un caracol vivo”. El ingenio de usar el caracol para armar un conejo, también se ve, por ejemplo, en el uso de las espinas del palo borracho como pico de lechuzas y en el uso de semillas de *Guayaibí* o pelotitas de barro para los ojos de otras aves. Al interior de los animales, la mayoría, en vez de caracoles, tienen *chaguar*. Cecilia y algunas diseñadoras recomendaban a las artesanas que en vez de usar *chaguar* usen otro material para rellenar los animales. Algunas proponían que se use tela de descarte. El reemplazo viene por el lado de que el *chaguar* es muy costoso de obtener y no conviene ocultarlo como relleno. Más bien aprovecharlo en el exterior de los tejidos.

¿Qué tamaño deberían tener los animales? Cecilia plantea que deberían ser de un tamaño adecuado para que los niños los puedan abrazar. Carola dice que los animales los adquieren menos para niños y más para adultos, como artículos decorativos por lo que preferiblemente deberían tener tamaño pequeño. Sin embargo, decía que a veces es conveniente tener un “producto” de tamaño gigante como “llamador” o *vedette*, decía:

En un evento regional los artesanos de Formosa hicieron unos bichos a escala mega de todos los colores [...] Hicieron unas gallinas gigantes, son muy llamativas, todos iban, es el llamador

[...] El que te llama la atención, el que atrae al nene [Pero] que no se lleve esa cantidad de material porque el nene no sé si va a jugar con eso, si te va a aguantar el juego [el animal]. No sé si te conviene venderlo al precio que una mamá va a pagar por ese juguete [...] Entonces a veces está bueno tener como llamadores o *vedettes* que son esto, los atractivos y después tener todos los demás.

El enorme tamaño de los objetos atrae a personas, las que difícilmente estarían dispuestas a adquirirlos a un precio que justifique la cantidad de material usado para hacerlos. Se trata de objetos que no son mercancía en sí mismos, aunque su razón de ser se encuentra estrechamente vinculada con mercancías. De hecho, contribuyen a la cualidad mercantil de otros objetos.

Los tejidos también se distribuyen con imágenes. Imágenes en forma de fotos para lo cual, desde el PRODERI e DIC, seleccionaron objetos (muchos de los cuales fueron creados en el marco de las “mesas de diseño colaborativo”), una modelo y prepararon un ambiente a fotografiar. En relación con la fuente para *pyrex* de la que hablábamos antes, Cecilia (PRODERI) decía “a nosotras se nos ocurren cantidad de cosas, pero a la gente evidentemente no porque no salen [no se venden]”. Cantidad de cosas se pueden hacer, en cantidad de cosas se pueden transformar las cosas que se hacen y cantidad de usos pueden tener las cosas que se hacen. Sin embargo, a “la gente”, a los potenciales compradores no se les ocurren estas opciones. A esto contestaba Carola (DIC):

Bueno, pero si eso van a seguir fabricando, si las chicas van a seguir mandando, bueno mandáله con ese pero cortáله, no le hagas esa tirita de ahora en más. Entonces es tal vez más fácil que salga como frutera, como panera [o] eso que te digo para ponerle las ollas adentro, lo que yo digo porque todo el mundo tiene *pyrex*, hacer la producción de fotos con eso.

Para que las cosas circulen, no basta con hacer las modificaciones en las formas, además hay que contar con fotos las posibilidades. Con las fotos se busca transformar la percepción del observador, informándole y conduciéndole a imaginar usos posibles de las cosas. La ocasión de uso no existiría sin las modificaciones en las formas y las fotos que abren la imaginación de los posibles compradores. Dicho de otra manera, la ocasión de uso es una sospecha en la que se invierte para que ocurra, por lo cual, hacer “pensando en la ocasión de uso” es de hecho una invitación a crear esa ocasión.

Tejer con hojas de palma

Condiciones climáticas y trabajo

Obtenidas las hojas de palma, ya sea mediante la recolección (lo más frecuente) o la compra de la bolsa de hojas, la elaboración de los trabajos se hace normalmente en el hogar. La palabra “trabajo” se emplea en general tanto para indicar las actividades desarrolladas a lo largo del proceso de construcción de las cosas como también para hablar de la misma cosa creada.

Se seleccionan las hojas con las que se trabajará. Para hacerlo se considera lo siguiente: forma, técnica y dibujo del trabajo a realizar (lo cual tiene que ver con los encargos o pedidos asumidos) y las condiciones climáticas.

En relación a la forma del trabajo (ampliaremos más adelante), no todas las hojas sirven para hacer todo tipo de trabajos. Así, por ejemplo, mientras las hojas más largas pueden usarse para hacer cajitas y animalitos, las hojas más cortas son preferibles para hacer canastos.

En cuanto a la técnica y los dibujos (ampliaremos más adelante), para todos los trabajos se utilizan fibras secas y blancas de las hojas nuevas y tiernas de la palma, de lo contrario el trabajo elaborado con el material en malas condiciones “se achica” cuando estas comienzan a secarse. También es factible que tome color marrón que para una artesana es señal de que la cosa se hizo inapropiadamente con hojas verdes sin secado. Para la técnica cosido además se usan “hilos verdes”. Estos hilos se fabrican con hojas verdes que se apartan para coser los trabajos (ampliaremos esto más adelante). Hilos verdes que se recomienda se usen después de dejarlos al menos un día en reposo (dentro de la casa, no expuesto al sol). Sin embargo, si la artesana está muy apurada para elaborar el trabajo (por ejemplo, si los tiempos para cumplir con encargos apremian), puede usar el hilo el mismo día que trajo las hojas, luego de pasarlo unas tres veces rápidamente por el fuego. Al cabo de este procedimiento, el hilo no se romperá al coser. En cambio, si no se realiza este procedimiento el hilo pierde las fibras que lo componen al pasar por el pequeño orificio que abre la aguja al coser. Para los trabajos hechos con técnica cuadrado se pueden usar, también secas, las hojas maduras de los costados de la palma. Hojas maduras que proveen un color verde-azulado que se aprovecha para dibujar al tejer.

Las condiciones climáticas influyen en los ámbitos y técnicas de trabajo. En relación a los ámbitos de trabajo, en general se trabaja en el patio de la casa. La luz natural es preferible a la artificial. Cuando hay mucho viento, hace frío o llueve se hace difícil trabajar en el exterior. Además, si hay tormenta con rayos y truenos el tejido (técnica cosido) se dificulta ya que se

recomienda no usar la aguja porque el metal podría atraer a los rayos. Con respecto a la relación entre condiciones climáticas y técnicas de trabajo, es recomendable elaborar los canastos con técnica tejido cuando hay tiempo húmedo mientras que no hay indicaciones especiales para la elaboración de otros trabajos tales como cajitas y animalitos. Cuando el tiempo está muy seco, con viento norte, se dificulta hacer trabajos con técnica cuadrado porque se quiebran las puntas de las hojas. En estas condiciones sólo se puede hacer trabajos con técnica cosido, porque se usa hilo verde. Si es necesario hacer trabajos con técnica cuadrado (por ejemplo, cuando se tienen encargos que cumplir) se puede trabajar a la mañana cuando está más fresco (Imagen 28).

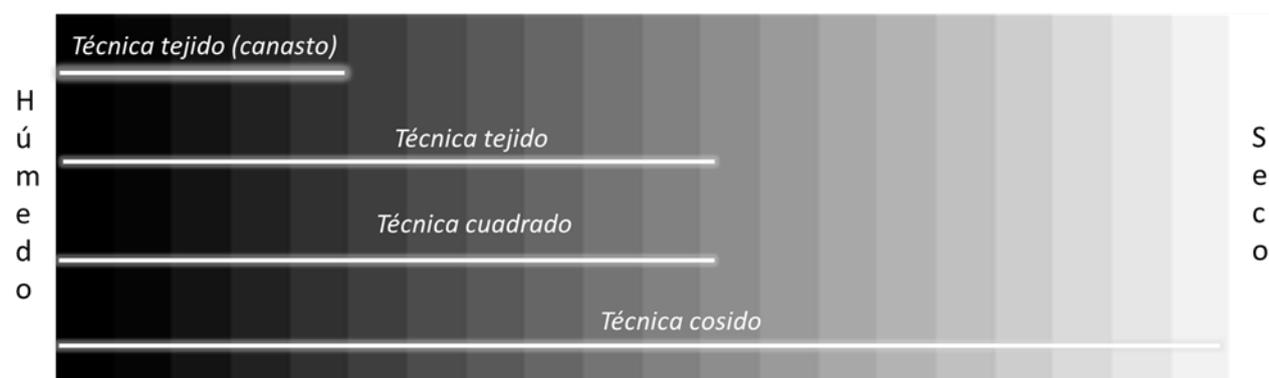


Imagen 28: condiciones climáticas y técnicas

Con agujas de metal (cuyo tamaño varía de acuerdo al tipo de trabajo a elaborar)⁸¹ las hojas son transformadas, por un lado, en tiras o cintas de un grosor que sigue las separaciones entre las puntas de las hojas y, por otro lado, en finas fibras. Cintas y fibras deshilachadas se dejan secar al sol hasta que toman un color cercano al blanco. Se realiza esta operación colgando las cintas y fibras de un alambre, colocándolas sobre el suelo y/o sobre el techo de la casa. La duración de esta operación varía de acuerdo a las condiciones climáticas. En este sentido, en tiempo de lluvia se guardan las hojas recolectadas bajo techo. En cuanto aparece el sol se sacan las hojas para que les dé calor y se sequen. No es posible secarlas cerca del fuego porque las hojas secadas de este modo toman un color muy distinto a si hubieran sido secadas por el sol. Toman un color amarillento, sucio y se vuelven más frágiles. Esto se debe a que el calor del fuego acelera demasiado el secado, lo cual no ocurre con el secado hecho por el sol. Recientemente se probó el secado de las hojas haciendo uso de un “caloventor”⁸², lo cual sirvió

⁸¹ Se suelen usar agujas de coser de unos 11 cm para el caso de los objetos más grandes y de 6 cm para objetos más pequeños. Algunas mujeres fabrican estas agujas con los pequeños hierros internos de los paraguas viejos y abandonados.

⁸² “[...] un caloventor es un pequeño artefacto o electrodoméstico destinado a proporcionar aire caliente [...]” (<http://www.elcivismo.com.ar/notas/12564/>).

en una oportunidad para secar las fibras durante los días de lluvia dado que se tenía un encargo que cumplir.

Luego del secado se pueden guardar las hojas en un lugar seco, dentro de una bolsa de plástico o bolsa de papel madera (utilizadas frecuentemente para envasar harina). En estas condiciones se pueden guardar hasta un mes. Si las hojas secas se almacenaron en temporada de mucha lluvia, al sacarlas de la bolsa, estas pueden presentar un color blanco y si embargo de ellas emana un olor similar al de la ropa cuando se guarda por mucho tiempo. Esto es señal de que las hojas no están en condiciones adecuadas para realizar los trabajos. Mientras las hojas en estas condiciones directamente no sirven para hacer canastos con técnica tejido, se las puede usar para hacer canastos con técnica cuadrado siempre y cuando se corten los extremos, los cuales se encuentran muy quebradizos. De todas formas, los trabajos hechos de esta manera son menos resistentes.

Colores, dibujos y formas

Las hojas tienen colores diversos en función a su edad, al modo en que fueron expuestas al sol y a la forma en que se almacenaron. Las hojas nuevas o *lagaxadai laue dalaxaic*⁸³ secas tienen un color cercano al blanco. En cambio, las hojas maduras o *lagaxadai laue yita* secas tienen un color cercano al verde-azulado. En relación a la exposición al sol y al almacenamiento, si las hojas se usaron húmedas o estuvieron mucho tiempo almacenadas adquirirán un color amarronado. La artesana “elige” las hojas de acuerdo a las tonalidades y las va combinando para hacer los dibujos. El blanco de las fibras es valorado y es indicativo del modo en que se administraron las hojas. Administración que debiera tener en cuenta los momentos de recolección (recordemos que en tiempo de lluvias continuas no es recomendable recolectar las hojas, entre otras cuestiones, porque no llegan a secarse como corresponde) y la combinación de exposición al sol y almacenamiento (tener el cuidado de exponer las hojas durante el día y almacenarlas durante la noche). Ante el apuro por cumplir con pedidos o encargos, las artesanas se ven empujadas a hacer un uso inadecuado del material. Por ejemplo, para cumplir con un encargo a veces se usan hojas verdes o que no se secaron adecuadamente al sol, lo cual tendrá sus consecuencias en el color que tomará el trabajo.

⁸³ De acuerdo al vocabulario de Buckwalter (2013, p.73), la palabra *laue* tiene muchas acepciones: “laue1, ana: 1 su hoja de planta. 2 su hoja de libro. [...] laue2: su cabello, su pelo, sus plumas, su lana. [...] laue3, ada: su mirador, su atalaya, su torre, su vigía.”

Otras formas de dar color a los trabajos o dibujar al tejer consisten en: usar la cascara marrón o *lagaxadai luvi* de la misma palma; teñir fibra de palma o *chaguar* e incorporar lana industrial, plástico o telas. En cuanto al teñido de las fibras de *chaguar*, es difícil conseguir este material en los alrededores de Fortín Lavalle por lo cual es muy poco frecuente ver trabajos pintados de este modo. Respecto del teñido de las fibras de palma, se pueden usar los frutos del carandá o *tadeguec*⁸⁴ y la resina del algarrobo o *mapic*. Con la resina del algarrobo, y en el marco de un proyecto de vinculación entre dos mujeres artesanas de este colectivo y una artista plástica de Buenos Aires (puestas en contacto mediante el Departamento de Industrias Culturales de Chaco), se desarrolló una pieza hecha con hojas de palma, en técnica cuadrado sobre la cual las artesanas pintaron un código QR⁸⁵ con resina de algarrobo. El código contiene información referida al proceso de producción de esa pieza o trabajo y se presentó en el “Festival Ancestral y Contemporáneo” en noviembre de 2018 en Resistencia (de cuya organización participaron varias instituciones entre las cuales se encuentra el DIC).

Además de esas tinturas hechas con elementos del monte, se probó hace un tiempo, a partir de la propuesta de miembros de FGCH, teñir las fibras con anilinas. Se dejó de realizar esto porque las fibras teñidas de este modo perdían el color rápidamente. El uso de la lana industrial también fue propuesto por miembros de FGCH. Al principio este material fue prontamente incorporado por las artesanas en los trabajos. Luego abandonado su uso o reducido a mínimas proporciones, por un lado, porque, paradójicamente, cuesta más vender los trabajos pintados de esta manera. Paradójicamente porque FGCH había propuesto el uso de la lana industrial con objeto de incrementar las chances de vender los productos. Por otro lado, el hilo de lana industrial usado para armar los trabajos con técnica cosido no trabajaba del mismo modo que el hilo verde de la palma (ampliaremos esto más adelante).

En cuanto al plástico, se utilizan botellas o bolsas de alimento balanceado que se recolectan de alrededores. Los trabajos elaborados de este modo se destinan, en general, al propio uso o a la venta en el mercado local. Esto es similar a lo que veíamos en relación al uso del *chaguar* y el hilo industrial por parte de las artesanas del pueblo *Wichí* de El Sauzalito. Mientras los bolsos

⁸⁴ *Prosopis kuntzei* (Martínez, 2012).

⁸⁵ “Un código QR (del inglés Quick Response code, "código de respuesta rápida") es la evolución del código de barras. Es un módulo para almacenar información en una matriz de puntos o en un código de barras bidimensional. La matriz se lee en el dispositivo móvil por un lector específico (lector de QR) y de forma inmediata nos lleva a una aplicación en internet y puede ser un mapa de localización, un correo electrónico, una página web o un perfil en una red social” (https://es.wikipedia.org/wiki/Código_QR).

hechos con *chaguar* se destinan al mercado, los bolsos hechos con hilo industrial se destinan, en general, al propio uso.

Respecto de la tela, en las Mesas de Diseño Colaborativo [MDC] Carola (DIC) planteaba que el trabajo con palma presentaba los siguientes inconvenientes: las restricciones al acceso a lugares de recolección y las condiciones climáticas dificultan el aprovisionamiento y la recolección es costosa en términos de tiempo. Entonces, como alternativa, en las MDC tejieron cosas haciendo uso de tela de descarte. Tejieron formas con técnica tejido, primeramente, colocando en el exterior la tela y en el interior la palma y luego, buscando “visibilizar lo valioso”, o sea, la palma, invirtieron esta combinación de tela y palma dejando adentro la tela y afuera la palma. Como las dificultades para acceder a los materiales del monte es una cuestión que afecta crecientemente a las artesanas y artesanos, Federico (reconocido artesano *Moqoit*, jurado en la Feria Provincial de Quitilipi) decía lo siguiente:

Vienen los del Instituto de Cultura reduciendo los volúmenes sobre todo en los canastos [...] Le ha dado mucho resultado porque han aprovechado más las materias primas o sea le han hecho rendir más [...]. Lo que producen casi la misma calidad y el precio no se modifica [...]. Así que existe la institución que de una manera le podían recomendar [a los artesanos] como podían aprovechar más la materia prima.

Como es difícil acceder a la “materia prima”, la reducción del volumen de los materiales del monte sin que esto implique una reducción más que proporcional del precio de venta es valorada. Entonces, como es difícil acceder a los materiales se usan menos y se soluciona el problema de los artesanos. ¿Qué problema se soluciona? Acceder a materiales del monte es acceder a ámbitos de recolección antes transitados por lo cual, reemplazar un material por otro puede ser útil para vender un producto, pero no cuestiona aquellas restricciones al acceso a los ámbitos de recolección. Ámbitos que, como veíamos en el capítulo “Recolectar” y continuaremos viendo a lo largo de esta tesis, proveen mucho más que materia prima.

Los dibujos que se tejen, en general, con técnica cuadrado son: antiguo (se ve como un cuadrulado); *pogoxoxoi l'so* o escamas de pez cascarudo o *Callichthys callichthys* (también conocido como “bagre”) y *l'te* o manchas (Imagen 29). Buckwalter (2013, p. 92) indica tres acepciones de la palabra *l'te*, una de las cuales es “su color característico, su señal o marca característica. [...] También en su pelaje hay una marca característica [...] Es moteado.” En relación con el dibujo *l'te*, Amanda (q.) interpreta que se trata de una continuación del tejido que se hacía antiguamente con *chaguar* o *qallite*. Los bolsos que tejían tiempo atrás las mujeres

con ese material, decía Amanda (t. q.), se usaban generalmente para guardar ropa y/o alimentos. El tejido era bien abierto y no se usaba otro color que el del mismo *qallite* al secarse al sol. A la vista, las aberturas que formaba este tejido tenían forma de rombos y se las llamaba *lauac* o abertura. Rombos parecidos a *l`te*.



Imagen 29: antiguo (izquierda); pogoxosoxoi (medio); l`te (derecha)

Además de dichos dibujos, el color y las mismas fibras de la palma se combinan para embellecer los trabajos de diversas maneras y en diversas técnicas. Por ejemplo, de los tres posa-plateos de la Imagen 30, los dos primeros (de izquierda a derecha) están hechos con la misma técnica y sólo con hojas de palma aunque varían ligeramente en relación con los dibujos tejidos en cada uno; el tercer posa-plateo, además de diferenciarse de los otros dos por combinar técnicas y colores, lo hace por los espacios que se dejan al tejer y los dibujos hechos con la misma hoja de palma.



Imagen 30: posa-plateos

Si uno presta atención verá que no hay trabajos iguales. De hecho, muchas veces las artesanas se esfuerzan por hacer trabajos diferentes. Otras veces no se esfuerzan y sin embargo igual hay diferencias en los trabajos. Esto es notable, en particular, con las técnicas tejido y cuadrado. Con la técnica cosido una podría llegar a pensar que dos trabajos pueden ser iguales. Sin embargo, mirando con atención la costura, el recorrido del hilo de palma, una notará las diferencias. Las diferencias son inevitables.

Las formas de las cosas son diversas y si bien prácticamente todas las mujeres saben trabajar con palma, no todas hacen todo tipo de trabajos. Las formas que se hacen tienen que ver, en general, con el uso que le darán los compradores y las experiencias de la vida cotidiana de la artesana. Con respecto al uso que le darán los compradores, la mayoría de los trabajos

elaborados no son usados por quienes los fabrican ni por familiares, este es el caso de la panera, huevera, cartera canasto, cartera redonda, macetero, florero, canasto con forma de animales, collares, pulseras, aros entre otros. En relación a las experiencias de la vida cotidiana de la mujer artesana, la inspiración para las formas de los animales proviene del monte y del espacio doméstico. Algunos de los animales tejidos son gallos, tortugas, hormigas, mariposas y chanchos.

Las experiencias de vida incluyen las enseñanzas transmitidas de generación en generación. Tres formas se destacan en la transmisión de dichas enseñanzas: nido de hornero; la madre no humana de las víboras o *'Araxanaq late´e* y una vasija rodeada por una serpiente. En el capítulo “Recolectar” hablábamos de la importancia de esta ave y de la madre no-humana de las víboras. Respecto de la vasija, con esta forma la artesana buscaba contar que anteriormente los alimentos de los *pi'oxonaq* o chamanes eran depositados en un recipiente similar y protegidos por una serpiente que atacaba a quien quería robar el alimento.

Otras fuentes de inspiración son las imágenes que aparecen en los catálogos o cartillas de empresas como AVON, las imágenes transmitidas por la televisión y las formas/imágenes que se ven en las ferias o encuentros en los que se participa. En relación a las ferias, Marisel (q.) me mostraba una pequeña llamita de lana industrial que había comprado en la feria “Caminos y Sabores” que se hizo en Buenos Aires y donde participó como expositora. La había comprado con la idea de mostrársela a una mujer artesana (para que intente hacerla con hojas de palma) que es muy hábil haciendo cosas pequeñas con mucho detalle y que también forma parte del colectivo de artesanas de Lavalle. En cuanto a los encuentros, a partir de las MDC se desarrollaron varias formas. Amanda (t. q.) en un momento tejió con fibras de palma un cordel con un punto que su padre le había enseñado a hacer. En otra MDC, una de las diseñadoras propuso a Amanda (t. q.) hacer aros con el punto que había tejido en el encuentro anterior. Salieron así un par de aros. Cecilia (PRODERI) expresó que sería bueno poner un nombre a ese punto, como para hacer encargos más adelante. Le pusieron “hojas de algarrobo” porque Amanda (t. q.) y otras decían que la similitud era evidente. Con este mismo punto Amanda (t. q.) tejió detalles en un pequeño cestito hecho también con hojas de palma (Imagen 31). Además, Nidia (d. n-i) aprovechó una de las tiras hechas con ese punto por Amanda (t. q.) e hizo una pulsera. También Carmen (d. n-i) aprovechó varias tiras hechas con ese punto para hacer un móvil para cuna. Móvil con formitas como las que se ven en la Imagen 32.



Imagen 31: cestito hecho con hojas de palma y técnica cosido con detalle en punto “hoja de algarrobo” (izquierda); pulseras hechas con hojas de palma y una de ellas también con hilo industrial de color rojo (derecha).



Imagen 32: pequeñas formas (para movil para cuna y bijouterie)

Tejer para aprender

Es frecuente tejer en el hogar, en el patio de la casa (siempre que las condiciones climáticas lo permitan) y en compañía de miembros de la familia, tomando mate y conversando. La atención que se presta al tejido no lleva a la artesana a olvidarse de lo que ocurre a su alrededor, al contrario, el tejido se mezcla con conversaciones, mates y bromas. Con frecuencia, a quien está armando el trabajo, la suele asistir alguien, por ejemplo, una hermana, el hijo/a o nieto/a, sobrino/a pasando las hojas. Los niños suelen estar presentes en este momento, jugando alrededor de las tejedoras. Perros y/o gallinas son habitué de estos espacios de trabajo. Algunos hombres también están presentes. En relación a esto último, con frecuencia, en los días de calor, a la siesta-tarde, se suele ver a mujeres sentadas tejiendo junto a su pareja. En esta oportunidad, si bien es la mujer quién teje, ambos conversan sobre la forma que se puede construir, teniendo en cuenta el material disponible.

El conocimiento fluye entre quienes participan de estos momentos a través de la mirada, las palabras y las acciones. Esta circulación se puede apreciar en las siguientes situaciones, narradas por Amanda (t. q.): 1) al ver a una persona haciendo una forma redonda otra pregunta “¿para que estas haciendo eso?” a lo que la primera contesta que su intención es hacer un

canasto de tales y tales características; 2) una mujer que recién está aprendiendo a hacer el canasto tejido, llega a un punto y pregunta a otra mujer, con más experiencia, si esta bien lo que está haciendo, si puede dar por terminado el trabajo. Alguien tejiendo y alguien que, sabiendo tejer, mira y brinda consejos puntuales sobre el trabajo/tejido en acción.

Los consejos no son impartidos por cualquier persona al mismo tiempo que no todos los consejos son apreciados. Esto es lo que notamos con las palabras, transcriptas por Sánchez (2010, p 121), de una mujer a su hija:

 Mi hijita, no vaya a ser que obedezcas a otra mujer extraña, pues ella no es igual a tu mamá, no debe aceptar consejos ajenos; yo soy tu mamá, no te miento y te digo con todo mi corazón, los consejos ajenos pueden tener suavidad, dulzura, pero no es igual a tu mamá.

Messineo (2014, p. 39) afirma que los consejos son géneros orales que “constituyen medios eficaces de transmitir contenidos culturales, reglas sociales y pautas morales de manera no coercitiva a la vez que juegan un rol fundamental en la regulación del comportamiento en la vida cotidiana y en el control social”. La autora apunta que los consejos se imparten entre personas que comparten relaciones estrechas y asimétricas, por ejemplo, madre e hija. Para el caso del trabajo con hojas de palma, el estar juntos es importante para que circulen los consejos. Amanda (t. q.) explicaba que no todas las mujeres artesanas que forman parte del colectivo de Fortín Lavalle llegan de visita a su casa. En el caso de quienes la visitan, si bien a veces pueden traer sus trabajos y sacarlos para trabajar juntas, cada una trabaja en su tejido y es muy poco común que circulen consejos vinculados al trabajo en esta instancia. En cambio, de las personas con quienes uno vive, con quienes comparte el alimento, se reciben y aprecian consejos sobre el tejido.

La mirada es destacada en el aprendizaje. Se escucha con frecuencia “con sólo mirar” para dar cuenta del modo en que se aprende a tejer, aunque no sólo a tejer. Emilce (q.) contaba que alrededor de 1970 iba a cosechar algodón a Formosa y “veía a los pilagá” que hacían canastos y así fue aprendiendo ella misma a hacerlos. Esmeralda (q.) contaba que su abuela le había enseñado a hacer canastos mostrándole cómo sacar las hojas, cómo transformarlas en fibras, cómo tejer. Decía: “ella me dio la palma y después me dio una tabla, una madera para poner la hoja y ahí empieza ella que me enseña cómo hacer los canastos. Ella me enseña y yo ya agarro, tengo que hacer”. La abuela enseñaba a la nieta haciendo ella misma lo que enseñaba. La nieta observaba y repetía los movimientos de la abuela y así aprendía. Carmen (q.) explicaba que tejiendo y mirando una va aprendiendo, decía lo siguiente: “[...] así empezás a trabajar,

vas mirando [...] comparando [...] cinco hojas mismo color [...] Empezás a trabajar y cuánto sobrarán en ese trabajito ya vas [...] sabiendo, captando. Ya tenés en vista cuantas hojas entran”. Se mira, se compara. Al principio sobran algunas hojas, pero con el tiempo una va “sabiendo, captando” hasta que “tenés en vista cuantas hojas”, hasta que la mirada adquiere mayor precisión. Se destaca con esas palabras no sólo la importancia del mirar y el hacer en el aprendizaje sino también lo progresivo del aprendizaje.

“Cuando recién aprendés las cosas nunca te salen bien pero tenés que seguir aprendiendo” decía Edelina (q.). No se hace una sino muchas cosas para aprender y la sucesión de cosas que se hacen aspirando a hacerlas mejor o el “seguir aprendiendo” no se limita a los cambios en las cosas. Cármen (q.) decía:

Con entusiasmo vas perfeccionando [...] Tenes ganas de trabajar, hacer algo [...] A medida que uno busca lo va generando [...] Si es personal lo dejas enseguida, tenés tu título y dejas [...] Dios te da otro pensar y ahí lo seguís [...] Seguís haciendo nuevas cosas si es la parte de Dios [...] Si es personal ahí no más te quedas [...] Vos estas obligándote y no te gusta [...] Dios te da fuerza y más estudio.

Entusiasmo y fuerza que impulsan la búsqueda por aprender. Búsqueda que, si proviene de Dios, no tiene fin, conduce a hacer nuevas cosas, cada vez mejor. Respecto del entusiasmo, Agustina (q.) contaba que su hija, cuando vivían en Formosa, no aprendió a hacer canastos porque en ese tiempo su “trabajo” era ir a la escuela. En cambio, ahora que estaban viviendo en Fortín Lavalle había aprendido porque se podían vender con mayor facilidad los trabajos. En otras palabras, las mejores perspectivas de venta alentaron a la hija de Agustina (q.) a aprender a hacer canastos. En cuanto a la fuerza que impulsa el aprendizaje, Amanda (q.) felicitaba a los alumnos de los cursos de computación que se imparten en el salón del colectivo de artesanas de Fortín Lavalle⁸⁶ el día que estaban recibiendo los certificados de asistencia y les decía “darles toda la fuerza que merecen”. Recordaba así la importancia de la fuerza para el aprendizaje, la cual en este caso toma la forma de un certificado que se podrá usar para seguir avanzando.

El componente temporal del “ir perfeccionando” o de la cualidad progresiva del aprendizaje también fue destacado por Hebbe (d.) durante las MDC que se hicieron en Fortín Lavalle. Me acerqué a ella en un momento en que tejía collares con el punto que antes había aprendido a hacer de Amanda (t. q.). Aprender a hacer ese punto había requerido de su parte, al menos,

⁸⁶ La organización de estos cursos cuenta con el apoyo de FGCH y SNV.

mirada atenta y experiencia con el material. Con ese punto ahora armaba collares que no sabía cómo quedarían, decía: “respeto el tiempo que tiene [...] vas haciendo [...] hasta que entendés que está pasando, me doy el tiempo, me permito el tiempo [...] me divierte, me engancha, me transporta”. La tejedora puede tener una idea del resultado al que llegará, aunque el trabajo *va saliendo* en la interacción entre ella y el material. Ese *ir saliendo* requiere tiempo y tiene un componente sorpresivo que es apreciado.

Pensar y probar forman parte del aprendizaje. Emilia (q.) decía que para hacer los trabajos una “piensa y ahí sale”. Contaba que en 1980 su tía había empezado a trabajar con hojas de palma, ella “probo” “hacer el bolso [...] hasta que se forman un bolso grande” que usaban para guardar cosas. Probo hasta que logró hacer una forma satisfactoria. Luego, la hermana mayor de Emilia (q.) le enseñó a trabajar con las hojas de palma. Primeramente, le enseñó a hacer un canasto con técnica cosido para lo cual usaban como aguja la espina de vinal⁸⁷, decía “el primero con espina de vinal el trabajo. Después vino otra idea, se probó la aguja que hasta ahora sigue”⁸⁸. Como con las hojas de palma, luego de tejer con la espina de vinal “probaron” tejer con una aguja de metal, la cual se usa en la actualidad. Materiales y herramientas que se piensan y prueban desafiando, al menos en parte, los modos conocidos de hacer. Para Amanda (t. q.) las MDC también constituyen una instancia que entusiasma a las mujeres artesanas y las impulsa a pensar, probar y hacer, ella decía: “[A las artesanas] le da ganas de seguir trabajando, le da ideas, los trabajos van saliendo entre las dos partes [Las mujeres de la asociación] quieren alcanzar hacer más productos”.

Los conocimientos sobre el trabajo con hojas de palma se transmiten, en general, entre mujeres que comparten vínculos de parentesco, por ejemplo, entre: abuela-nieta; madre-hija; tía-sobrino y hermanas. Sin embargo, algunos hombres aprenden a hacer estos trabajos: el papá de Amanda (t. q.) le enseñó a hacer adornos con *chaguar*; el pastor de una iglesia en Formosa le enseñó a la suegra de Agustina (q.) a trabajar con hojas de palma, ella luego enseñó a Agustina (q.); el padre de Angel (q.) hacía adornos con *chaguar*. Decía Ángel (q.), en relación a los trabajos que hacían algunos hombres:

Yo sé también hacer canasto, pero no quiero hacer [...] porque no tengo tiempo, porque vos tenés que hacer canasto, tenés que dedicarte eso, tenés que tener [...] paciencia para hacer. Yo sé hacer canasto, pero no quiero hacer no más. Mi viejo se dedicaba a los adornitos [...] y porta

⁸⁷ *Prosopis ruscifolia*

⁸⁸ Otra espina usada para coser provenía de la palma o *lagaxadai*.

lámpara que le dicen y después los porta termo, él [...] hacía bien los porta termo y hay veces los porta lápiz que le dicen.

Adornitos, porta lámpara, porta temo, porta lápices hechos para vender. Esmeralda (q.), que sólo tiene hijos varones, decía: “mis chicos pueden aprender, aunque son varones, pero igual uno puede hacer las cosas, [él] puede hacer ese cuadradito *lapaqñi*, él sabe hacer por eso yo no quiero perder la historia de mis abuelos eso queda para mi recuerdo, para nuestro futuro”. Los hijos pueden aprender y al hacerlo dan vida a los recuerdos, a los conocimientos transmitidos de generación en generación y así también dan forma al futuro. A veces, la participación de los hombres pasa desapercibida en el proceso de elaboración de los trabajos. Sin embargo, es bastante común su colaboración en alguna parte del proceso, por ejemplo, en el aprovisionamiento del material.

Hay conocimientos que dejan de ser transmitidos. Antes de que se generalice el trabajo con hojas de palma (entre los años 70 y 80), destinado principalmente al intercambio; las abuelas enseñaban a fabricar bolsos, redes y vasijas de barro destinados fundamentalmente al uso (bolsos para trasladar frutos del monte y leña, redes a ser usadas para atrapar peces y vasijas de barro para almacenar agua y miel). En la actualidad no se hacen esos trabajos y de hecho muchas de las mujeres jóvenes no aprendieron a hacerlos. Por ejemplo, mientras Agustina (q.) de 47 años aprendió de la madre a fabricar vasijas con barro, Isabel (q.) su hija de 24 años decía “no alcancé de aprender”. Los trabajos que se hacían con esos materiales fueron reemplazados por artículos comprados. Tampoco se comercializan, posiblemente debido a la escasez de estos materiales en el monte. La escasez de materiales se aplica al *chaguar*, pero no está muy claro que se aplique a los trabajos hechos con barro.

Los conocimientos en juego con dichos trabajos y con la recolección de alimentos del monte no son deseables para algunas personas. Decía Amanda (t. q.), en relación con ciertos alimentos del monte, que algunos “no quieren saber nada con la algarroba porque le da vergüenza porque dicen que es cosa de pobres”. También respecto de la algarroba y en ocasión de un taller que se hizo en Formosa, Marta (q.) de El Espinillo decía que allí donde ella vivía había algarroba, aunque la procuración de este alimento era señal de que “estas cagado de hambre”. Algo similar pasa con el trabajo con las hojas de palma. Amanda (t. q.) contaba que una vez una mujer le decía “déjate de joder con los canastos, retrocedés como 20 años”. Vergüenza y asociación con la pobreza hacen que algunas personas busquen desvincularse de dichas prácticas y conocimientos.

Trabajo que se hace cuerpo

Si bien algunos hombres participan del proceso del tejido, tejer con hojas de palma es un trabajo desempeñado, en general, por mujeres. Gordillo (2006) también afirma que son las mujeres quienes suelen realizar este trabajo. Este autor indica que “el artesanado” se constituyó en “un marcador clave de identidad femenina, a tal punto que mujeres y hombres por igual se refieren a esta práctica como “el trabajo de las mujeres” [...]” (p. 202). Por su parte, Gómez (2008 p. 100) indica que, en Formosa, personas que forman parte de comunidades tobas, llaman frecuentemente “aprender a trabajar” o “el trabajo de la mujer” a la elaboración de artesanías. La autora explica que el aprendizaje de este trabajo se encuentra asociado a “ser una buena mujer” y suele iniciarse durante la pubertad (p. 100).

La relación entre tejido y mujer se acentúa durante la menarca. Marisel (q.) contaba que cuando su hija tuvo la primera menstruación debió permanecer en casa cuatro días y hacer lo siguiente: cubrir su cabeza con un pañuelo “para que no le agarre dolor de cabeza” o alguna otra dolencia; salir de la casa sólo para ir al baño, en cuyo caso no debía mirar hacia los costados o al cielo, de lo contrario podía ocasionar que llueva; comer sólo ciertos alimentos (por ejemplo, chipa de ceniza y puré de zapallo) y tejer.

La reclusión y cuidados como los señalados en el párrafo anterior, relacionados con la menarca, forman parte de lo que Citro (2008) conoce por “rito de iniciación” de jóvenes *qom*. Dicha autora analiza este ritual a partir de lo que encontró en su trabajo de campo en el este de Formosa con los tobas *takshik*, los hallazgos de autores como Karsten y Métraux y siguiendo los modelos de van Gennep y Turner que identifican tres fases comunes de los procesos rituales de iniciación. Entre otras cuestiones, Citro (2008, p. 30) señala que durante la fase de separación la joven menstruante debía permanecer en aislamiento, no debía abandonar la casa, no debía mirar ni ser mirada por otros, debía permanecer con el cuerpo cubierto, debía respetar una serie de prescripciones alimentarias y debía desempeñar algún “trabajo característico de las mujeres” como ser el tejido. Durante el período liminar, Citro (2008) apunta que una abuela o una mujer de la comunidad, reconocida por sus cualidades (ser buena, trabajadora, fiel al marido, resistente), se encargaba de bañar y alimentar a la joven de modo tal de transmitirle o contagiarle dichas cualidades. Finalmente, durante la fase de agregación, la comida era compartida por todos los invitados a la celebración, la iniciada podía comer carne y se bebía aloja (Citro, 2008).

Tola (2012, p. 147) explica que “las prácticas rituales de la primera menstruación expresan de manera tácita las ideas subyacentes al proceso de individuación” remitiendo así a la noción de

“persona en transformación, en un perpetuo hacerse siempre a partir de una acción colectiva”. Dicha noción de persona en transformación, explica la mencionada autora, se encuentra absolutamente ligada para los *qom* a la noción de un cuerpo que más que ser pensado como natural o producto culturalmente elaborado a partir de algo dado, constituye “una manifestación de la persona que atraviesa *regímenes de corporalidad*⁸⁹- nacimiento, enfermedad, afectos, muerte- en función de situaciones comunicativas que involucran a una pluralidad de seres, *qom* y *rockshe* [quienes no son *qom*, es decir, los “blancos”], humanos y no-humanos” (p. 34). Es así que, durante la menarca como momento de transformación, el cuerpo de la joven “se vuelve un espacio de transición abierto a otros seres humanos y no-humanos”, generando esto la recepción y envío de influencias negativas y positivas (p. 147). En relación a las influencias negativas, a través del cuerpo abierto de la joven menstruante, con alta conectividad, pueden pasar enfermedades hacia parientes consanguíneos y al marido (Tola, 2012). En cuanto a las influencias positivas, con la impartición de alimentos, masajes corporales y consejos por parte de una mujer adulta, normalmente conocida por sus virtudes (buena, trabajadora, resistente), se busca desarrollar ciertos valores y capacidades en la joven (Tola, 2012). Además de circulación de alimentos, consejos y contacto físico, el desempeño de un trabajo hecho con las manos (por ejemplo, la fabricación de un trabajo con hojas de palma) resulta importante en la formación de la mujer. Respecto de esto último, decía Esmeralda (q.):

Ella [abuela] nos enseñó, cuando recién tuvimos enferma de la menstruación estar adentro y haciendo cositas ahí adentro. Ella trajo las hojas de palma para adentro y me dio para que yo haga, costura eso, para que yo no me aburra y ahí me enseñó todo para tejer hacer los canastos, ahí aprendí a hacer canastos.

Reclusión, interacción abuela-nieta y trabajo con hojas de palma durante la menarca. Marisel (q.) decía que la joven debe hacer un trabajo durante la reclusión “para que no duerma todo el día” y para “saber el trabajo”. Arenas (2003, p. 198) también indica que a la joven menárquica se le enseñaban trabajos, por ejemplo, a tejer con hilos de *chaguar*, “para que no sea holgazana”. Catalina (q.) decía “para que sea fuerte, para que se acostumbre a trabajar hace algún trabajo, o sea, que la mujer cuando sea más grande tenga su responsabilidad de hacer algo”. Trabajo para fortalecer a la mujer, para adquirir el hábito del trabajo. Similarmente Amanda (t. q.) decía en relación con el período de reclusión y el trabajo durante la menarca:

89 “Los regímenes de corporalidad pueden entenderse [...] no como algo fijo y estable, dado de una vez y para siempre, sino como el resultado circunstancial y cambiante de las manifestaciones, las combinaciones y los agenciamientos de personas que son pensadas como compuestas de extensiones corporales y componentes desterritorializables del cuerpo” (Tola, 2012, p. 34).

“la mamá de papá me decía para que esté siempre despierta, con ganas de trabajar, de atender la casa [...] si una no hace eso después cada vez que le agarra la menstruación quiere dormir, no quiere hacer nada”. Trabajo para estar activa. Similarmente, Gomez (2016, p. 280) argumenta que durante el ritual de la menarca se marca “la *disposición femenina para el trabajo* en el ámbito doméstico, en el monte y en el tejido, valorándose y transmitiéndose las cualidades de laboriosidad [...], fortaleza, resistencia corporal” y obediencia a “límites espaciales impuestos”. La autora subraya que, además de predisponer a las mujeres hacia el trabajo, el ritual de la menarca “es un espacio para desplegar una política de afirmación cultural inscribiendo en el cuerpo de las mujeres [...] valores de género *antiguos* que todavía son apreciados pues el discurso sobre el *trabajo de la mujer* continúa ocupando un lugar central en las comunidades [...]” (p. 287). En otras palabras, el trabajo durante la menarca forma a la joven en términos de cualidades valoradas socialmente. Cualidades que al inscribirse en los cuerpos de las mujeres tienen una función política de afirmación cultural.

Durante la menarca no se aprende de cero a hacer los trabajos, sino que se teje con los conocimientos adquiridos antes. Es decir que se pone en práctica una forma de transmisión de conocimientos que enfatiza la observación atenta. Decía Catalina (q.) en relación a unas niñas que nos rodeaban mientras conversábamos, entre otras cosas, del aprendizaje durante la menarca: “ellas ya saben, la nena cuando llega eso [menstruación] ya saben cómo hacer [trabajos con hojas de palma], cuando tiene 5 o 6 años ya van mirando”. Los conocimientos que las niñas van adquiriendo tienen que ver con los ámbitos de trabajo de los que hablábamos antes. Ámbitos poblados, al menos, por adultos, niños y animales. De esta manera, las imágenes tantas veces observadas del trabajo de madres, abuelas y hermanas mayores, proveen las coordenadas para saber que hay que hacer durante la reclusión por la menarca. Entonces, madres o abuelas les van pasando las hojas de palma a las jóvenes, que van levantando la pieza en base a previas observaciones.

Esta manera de aprender, que como señalábamos antes, algunas mujeres llaman “con sólo mirar”, no se limita a este momento de la vida de una persona, sino que abarca muchos otros. Gabriela (q.), amiga de una integrante del colectivo de artesanas analizado, que se desempeña como docente intercultural, contaba que una vez una docente no-indígena le dijo a su hija en relación a una niña perteneciente al pueblo *Qom* que había hecho una artesanía “mirá lo lindo que hace, y no sabe leer y escribir” a esto, Gabriela respondió “ellos saben hacer canastos como los hijos de ustedes que saben escribir porque de chiquitos le *miran* haciendo eso”. Se señala así la importancia de la imagen en el aprendizaje, incluso a la hora de aprender a escribir.

Transformaciones indeseables

Durante la menarca y sucesivas menstruaciones movilidad, alimentación y comportamientos de la mujer se trastoran. Respecto de la movilidad, en el capítulo “recolectar” hablábamos de los peligros que conlleva adentrarse al monte en este estado. Para recordar esto, bastante ilustrativas son las palabras de Cristian (q. r.), profesor de “lengua *qom*” de la ciudad de Resistencia, quién decía:

Mujeres con menstruación hay cosas que pueden hacer y no hacer. Con respecto a la [menstruación], hay un silbato que solo el perro puede escuchar. Con relación a la sangre pasa lo mismo, por ahí nosotros no percibimos, pero hay bichos que perciben y ponen en riesgo a la comunidad. En el Chaco hay sitios sagrados por ahí [...] algo que se vuelca, se hundieron comunidades enteras. Ese fenómeno lo he visto en internet, vi hundimiento de la tierra. En las comunidades cuando esto ocurre se atribuye a mujer con menstruación que se acercó a monte o río. En la comunidad también dicen que animales carnívoros sienten y pueden comer. [Esos animales carnívoros] pueden ser físicos o espirituales, por ejemplo, el Arco Iris *Qomonaxalo* es un ente espiritual que habita las lagunas o en represas con muchísimos años. Mujer con menstruación no puede acercarse porque perturba la paz. Hay leyes físicas y espirituales. [...] Para nosotros eso es natural. Para nosotros hablar con entes espirituales no es tan alocado, es cotidiano.

Compara la sangre menstrual con los silbatos que producen sonidos sólo perceptibles por los perros. Arco Iris y animales depredadores perciben y pueden atacar a la mujer que está menstruando y que se adentra al monte o acerca al agua. Para protegerla y proteger a las personas que la rodean es recomendable que la mujer en este estado evite transitar por dichos ámbitos. Arenas (2003, p. 198) habla de la persistencia del temor al Arco Iris, aunque en la actualidad “las niñas no toman en general las precauciones” vinculadas a su manifestación. En cambio, Catalina (q.), si bien señala que hay cambios respecto a las restricciones a la movilidad, muchos de los cuidados continúan en vigencia:

En la actualidad cuando viene menstruación podés salir en tu casa, menos ir al monte o al río [...] Podés salir hasta “la artesanía” [salón del colectivo de artesanas] o la escuela [...] Lo de estar adentro tres días [cuando se está menstruando] no existe, antes sí [...] Para ir al río, monte eso no podés ir.

Como decíamos, las palabras anteriores señalan que hay cambios respecto del período de reclusión por menstruación, cambios relacionados con la movilidad de la mujer menstruante. Mientras antes se debía permanecer en casa por tres días durante el ciclo menstrual, hoy esto no es necesario, se puede salir de la casa, aunque se mantienen las restricciones a la circulación

por el monte y el río. Sin embargo, no todas lo entienden de la misma manera, decía Margarita (q.) que en la actualidad “depende de cada familia”, aunque enfatizaba que continuaba siendo un peligro para “toda la comunidad”. Es decir que, si bien las restricciones a la movilidad de la mujer menstruante constituyen una decisión de cada familia, los efectos van más allá de esa familia. Luego, de ocurrir eventos indeseados, es frecuente que se interprete que alguna mujer que estaba menstruando no cumplió con la restricción a la movilidad. Cristian (q. r.) decía que antes, a la mujer que estaba menstruando, las personas de la comunidad le proveían alimentos para que “ella quede aislada”. En la actualidad se hace más difícil cumplir con estas pautas porque, por un lado, las mujeres muchas veces se ven obligadas a salir de la casa, por ejemplo, por motivos laborales o educativos. Por otro lado, las personas de la comunidad no brindan el apoyo necesario a dicha mujer para que pueda quedar en su casa cumpliendo con las restricciones a la movilidad relacionadas con la menstruación.

En cuanto a la alimentación, durante la menstruación, por un lado, hay que tener cuidado con la forma en que se preparan los alimentos; por otro lado, hay alimentos que no es conveniente consumir. Respecto de la forma en que se preparan los alimentos, decía Ángel (q.):

Las mujeres cuando agarra esta cosa [...], la menstruación, tienen que apartar una ollita exclusivamente para ella [...] Aparta un platito, una cuchara eso la apartan. Después, cuando terminan la menstruación, lo lava todo eso y lo guarda un lugarcito [...]. Entonces cuando le agarra otro el otro mes cuando le agarre la menstruación de vuelta va a ocupar esas cositas que tiene. Pero exclusivamente para eso. Entonces los hombres tienen [...] fuerza, tienen ganas, tienen el físico [...] siempre bien sano [...] Porque si vos comes con la mujer o sea con tu hija sea cual fuere, tu tía, ponele si una sola misma olla entonces el hombre después de los años, ponele 40, 30 le agarra esa enfermedad. O sea que no es una enfermedad muy fuerte le agarra, pero le va a agarrar dolor de cabeza, dolor de cuerpo, mareos, desmayos de todo. De la sangre también puede contagiar así [...] No tiene líquido bueno [...] en la sangre, en las venas, eso al correr los años le agarra eso.

Se evita el contacto entre los alimentos de la mujer menstruante y los alimentos de los hombres. De no hacerlo ellos se van debilitando. Arenas (2003) señala la relación entre la debilidad del hombre y el contacto con la mujer menstruante mediante: el comer o tomar del mismo recipiente y el coito. De esta manera, la sangre menstrual es tratada como un contaminante que debe ser cuidadosamente administrado. Tola (2012, p. 148) apunta que, cuando la mujer menstrúa no es conveniente que cocine para otros ya que, como su cuerpo está más abierto o permeable a otros, al estar “contaminado” por la menstruación “podría afectar a quienes

ingieran el alimento hecho por ella”. La cualidad contaminante de esta condición también es señalada por Citro (2008, p. 46), quién indica que al igual que los períodos de lactancia y embarazo, los períodos de pérdida de la sangre menstrual “son significados en torno a un peculiar poder de transformación de la mujer”, poder que es sumamente peligroso ya que “puede resultar contaminante”. Gomez (2016, p. 283) también apunta que la menstruación es a la vez “poderosa y polutiva” en la medida en que “contagia, puede quitarles la fuerza a los hombres y deshumanizar a las mujeres”. Aunque contaminante, estas autoras destacan la asociación de la sangre menstrual con el poder.

Entre los alimentos vedados se encuentran: chorizo, pescado, azúcar, mermelada, picadillo, mandioca, frituras, miel, batata, mortadela y carne de animales del monte. Cuando la mujer que está menstruando no respeta las prohibiciones alimentarias, en especial respecto del consumo de chorizo, pescado o carne de animales del monte, puede transformarse en *Nsoxoi*, mujer caníbal o “mujer de apetito insaciable” como escribe Buckwalter (2013, p. 151). Arenas (2003) dice que en este estado la mujer no debe comer carnes en general, pescado, grasas y miel. De consumir dichos alimentos, apunta dicho autor, la mujer menstruante enfrenta los siguientes peligros: “la transformación en la monstruosa mujer caníbal o el desarrollo de una enfermedad que la torna escuálida” (p. 198). Tola (2012) indica que el consumo de carne silvestre no sólo conlleva el riesgo de transformación en *Nsoxoi* sino que además la joven arriesga la salud del cazador y la fortuna en la caza. El desequilibrio generado, apunta dicha autora, a partir de la conjunción entre el derrame voluntario de sangre del animal cazado por el hombre y la pérdida involuntaria de sangre de la mujer, afecta al hombre (provocando dificultades para la caza) lo cual da cuenta de “la continuidad que existe entre el cuerpo de la joven menstruante”, el de los parientes consanguíneos y del marido durante las menstruaciones (p. 148). En cuanto a las transformaciones en *Nsoxoi*, una historia frecuentemente narrada es la que contaba Isabel (q.):

Una vez una mujer fue con su marido al monte a buscar cotorritas. Él se subió al árbol, sacaba los pajaritos y se los iba tirando a la mujer que esperaba abajo. Ella los atrapaba y colocaba en su bolsa (*yica*). Después de un rato de estar haciendo esto, el hombre bajó. Se dio cuenta que la mujer tenía la boca llena de sangre. Había estado comiendo las cotorritas. Entonces el hombre asustado trató de escapar, pero la mujer lo atrapó y lo comió. No comió todo, lo que sobró guardó en la *yica*. Luego fue hasta su casa. Comió a sus hijos. Luego sacó la carne del marido que tenía en su *yica* y continuó comiendo. En un momento la suegra se dio cuenta y aviso a todos en la comunidad. La gente empezó a correr, asustados. *Nsoxoi* perseguía a las personas y las iba comiendo. A medida que hacía esto le iban creciendo las uñas. Algunas personas se escondieron dentro de un palo borracho. *Nsoxoi* saltó tratando de alcanzarlos. Fue entonces que

unos hombres le cortaron las uñas y ahí se calmó. Después los hombres la descuartizaron y murió.

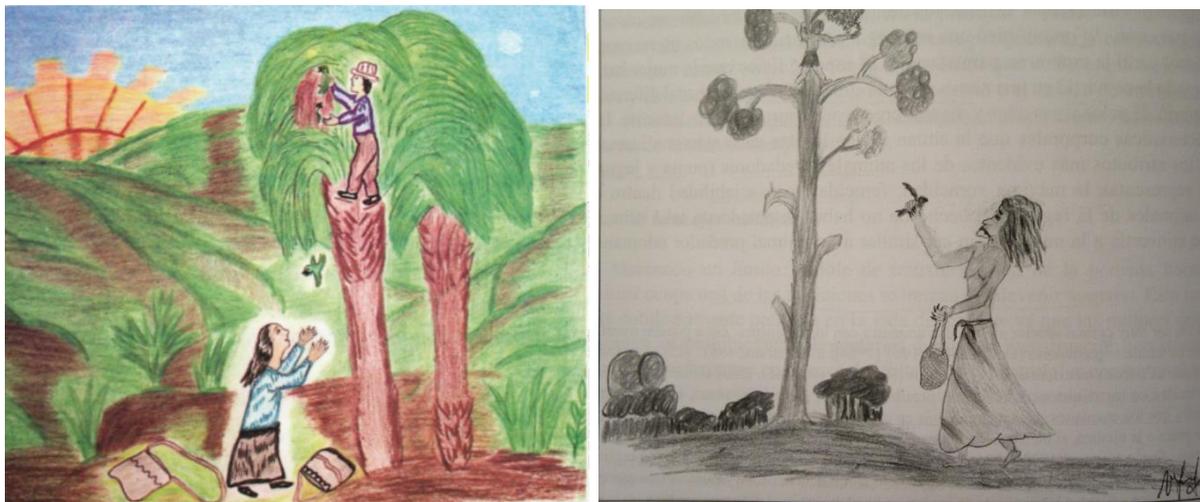


Imagen 33: a la izquierda Aso 'alo nsoxoi o "La mujer caníbal" (Fuente: Madres Cuidadoras de la Cultura Qom, 2008); a la derecha Nsoxoi (Fuente: Tola, 2012).

Los dibujos de las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom (2008) y Tola (2012) ilustran la situación narrada en la historia antes escrita donde la mujer atrapa las cotorritas que su marido baja del árbol. En el dibujo de las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom (2008) se trata de una palmera. La mujer en el dibujo de Valentín Suárez en Tola (2012) tiene atributos de la *Nsoxoi*: está comiendo las cotorritas (se nota esto porque cae sangre de su boca); tiene el pecho descubierto y las uñas largas como garras.

La *Nsoxoi*, señala Tola (2012), encarna conductas negativas tales como la falta de autocontrol, agresividad, insaciabilidad y canibalismo, que rompen los lazos sociales entre personas (humanas y no-humanas), siendo estos necesarios para el advenimiento y mantenimiento de la vida social. La autora señala que al convertirse en *Nsoxoi* la mujer adquiere los rasgos corporales de animales predadores "que representan la máxima voracidad, ferocidad [e] insaciabilidad dentro de los animales de la región" (p. 99). Sin embargo, apunta Tola (2012), el acercamiento a las conductas animales no es percibido como una pérdida de humanidad sino más bien como una pérdida de socialidad donde la insaciabilidad de la *Nsoxoi* es equiparada con la práctica predatoria de los jaguares o pumas.

Citro (2008) y Tola (2012) relacionan las narraciones de *Nsoxoi* con el "Mito de advenimiento de las mujeres". Citro (2008, p. 50) plantea que las narraciones de la mujer caníbal "recuerdan que ellas pueden retornar a aquel estado indefinido entre persona y animal si no respetan la prescripción social de la alimentación: si comen pescado u otra carne durante el período

prohibido, podrían transformarse en un ser con garras, uñas y que come carne cruda”. La prescripción social a la alimentación permite, siguiendo a Tola (2012), que los humanos aplaquen comportamientos alejados de valores como el autocontrol. En otras palabras, el autocontrol se aprende al respetar las restricciones alimentarias conectadas a las historias de transformaciones en *Nsoxoi*. La posibilidad de transformación en este ser enseña, además de autocontrol, el modo en que humanos y no humanos se comportan y relacionan⁹⁰ y las repercusiones sociales (*Nsoxoi* ataca a familiares y a otros miembros de la comunidad) de actos que parecieran ser individuales (no respetar las prohibiciones alimentarias).

Dicha prescripción social, interpreta Citro (2008), constituye una norma cultural masculina. Tola (2012, p. 99) señala que la “acción de entidades masculinas puso fin al canibalismo femenino que impedía la convivencia entre hombres y mujeres” lo cual se aplica tanto para el Mito de Advenimiento de las Mujeres como para la *Nsoxoi*.

“En [el año] 2014 me avisó mi hermano que en la plaza de Bermejito [Villa Río Bermejito] había una *Nsoxoi*, le avisé a todos que se encierren” decía Catalina (q.). Así como se conocen casos de transformaciones contadas por “los antiguos” o “los ancestros”, también se cuentan casos de transformaciones recientes. Se trata de un peligro real por lo cual se toman los recaudos para evitar las transformaciones. Decía Esmeralda (q.):

No se puede comer carne porque ahí ya produce la *Nsoxoi*, ahí comienza el quiste *lauel lashe*. Se arma un quiste, ese le llaman quiste en [...] idioma es *lauel lashe*. Es porque si las mujeres comen ese y ese *lauel lashe* produce, más el tamaño se agranda cuando come algo ya se agranda, a veces se enloquecen las mujeres. Adentro se agranda *lauel lashe* por eso no le des de comer a las mujeres cualquier cosa, tiene que cuidarse porque así nos enseñó nuestra abuela. Algunas mujeres igual come cosas del monte, o sea, carne vacuna ahora este tiempo come, las mujeres comen cualquiera y a veces se enferman, las mujeres muy arruinadas, no es como antes, antes se cuidaban las mujeres [...] Ella si come algo de eso carne o cualquiera va a querer, le está aumentando, aumentando. Así que quiere comer más, quiere comer más y [...] a la familia de ella [...] *Nsoxoi* quiere comer más. [Para tratar esta condición] tiene que ir a curandero para que le pase porque las mujeres están enfermas [...] A los hombres no, solo a las mujeres. Las mujeres sí, más, más peligroso. [...] Yo si tenía hijas le tengo que enseñar.

⁹⁰ Es posible que los humanos adquieran características predatorias como si fueran pumas o jaguares, aunque se trata de algo indeseado en la medida en que, como señala Tola (2012, p. 101), las barreras entre humanos y animales se conservan para “mantener la salud y preservar la vida de los humanos”.

Durante la menstruación la ingesta de ciertos alimentos, como la carne de monte, produce una especie de quiste o *lauel lashe* en el cuerpo de la mujer. Quiste que se va agrandando, enloqueciendo y cambiando su comportamiento. Comportamiento que se vuelve voraz, contra su propia familia. La comparación del proceso de transformación en *Nsoxoi* con un quiste es similar a la comparación que las interlocutoras de Citro (2008) hacen con la apendicitis. Para la autora esta comparación constituye un “intento por vincular un relato mítico heredado con los nuevos saberes incorporados a través de las prácticas biomédicas” (p. 34). Messineo (2014) también habla del *lauel lashe*, traducido como inflamación del estómago o apendicitis, que se produce cuando la jovencita consume carne o grasa durante la menstruación. El *lauel lashe*, apunta dicha autora, “le chupa la sangre, le inflama el vientre y le causa dolor de cabeza” a la joven menstruante que consumió los alimentos vedados (p. 61).

Con respecto a los comportamientos de la mujer durante la menstruación, además de los cambios en la movilidad y en la alimentación, decía Daniel (q.) (docente de “lengua *qom*” del Departamento de Idiomas Modernos de la Universidad Nacional del Nordeste), que la Ley de Educación de la provincia debería considerar la particularidad de la mujer docente, decía:

[Tendría que haber una] resolución para mujeres docentes porque el periodo menstrual es muy particular, en ese estado la mujer no podía aplicar disciplina, dar órdenes, solo puede fraternizar. Para nosotros es importante porque las mujeres en ese estado están fuera de la naturaleza. Si da órdenes altera el orden de la naturaleza. Por eso tiene que hacer reposo hasta que pasaron esos días. No es para darle vacaciones a mujeres ojo. Es importante ese proceso que también es un valor cultural.

Se subraya aquí la importancia del período de reposo durante el período menstrual ya que no es deseable que la mujer que menstrúa de órdenes o que “aplique disciplina”, lo cual dificulta su desempeño como docente en las aulas.

Las personas en las cosas

Las personas no desaparecen de los trabajos que hacen. Marcas, indicios o huellas de los movimientos de las trabajadoras quedan inevitablemente en sus creaciones. Incluso movimientos que van más allá de la conciencia de la artesana de sus propios movimientos. Esto último es notable cuando una mujer dice “me salió así” en relación a un trabajo que presenta para la venta (lo cual tensiona fuertemente con los encargos, ampliaremos esto en el capítulo “Vender”). Este hacer tienen algo de sorpresivo al exceder la intención y el control de la hacedora. Aunque excediendo la intencionalidad de la artesana el trabajo registra movimientos,

es decir que de alguna manera ese trabajo cuenta cosas de una de las cuales una no es consciente. Es decir que, a la vez que sorprende, expone a la persona.

Se van notando las marcas en los trabajos en la medida en que quien observa se va familiarizando con el modo de trabajar de las personas. Es por esto que, a lo presentado antes agregaremos las técnicas de construcción de los trabajos. Existen al menos cuatro procedimientos o técnicas para confeccionar los trabajos, estos son: tejido o *qaipaxatta*, cosido o *qantetta*, cuadrado o *lapaqñi* y mixto⁹¹.

En relación a la técnica tejido o *qaipaxatta*, para hacer un canasto común, se necesitan fibra deshilachada y cintas de palma. Se elaboran tiras de palma en cuyo interior va la fibra deshilachada, luego envuelta con cintas de palma que se van entrelazando con las manos. Se empieza por la base del canasto a partir de una tira de aproximadamente 11 centímetros de largo que luego se dobla y sigue su camino alrededor de la tira anterior a modo de espiral y generando una forma ovalada. Lo que se teje a continuación de la tira anterior va conectándose a esta con la cinta de palma que a su vez envuelve a la hoja deshilachada. Las uniones de hojas deshilachadas se pierden en el tejido de modo tal que parece ser una sola tira de palma la que forma el canasto. Se repiten estos movimientos una y otra vez. La fuerza que ejerce la artesana en la costura es importante para que no se desarme el tejido. La intensidad de esta fuerza debe ser acorde a la forma buscada. Es decir que hay que prestar atención a la relación entre fuerza y forma. De lo contrario, si se imprime fuerza como y cuando no corresponde, la forma que se va creando se va cerrando hacia arriba de manera indeseada. Si bien para la construcción del canasto este tipo de movimiento puede ser indeseado, el efecto de esa fuerza para la construcción de trabajos como los animalitos puede ser provechoso. Se va avanzando en la construcción de la base del canasto hasta que llega el momento de empezar a levantar las paredes. A partir de este momento el trabajo va adquiriendo altura. Este suele ser un punto en el que se reciben consejos que indican cuando conviene hacer el cambio de sentido (de horizontal a vertical). Finalmente, *mashi ime* o finalizó la construcción canasto.

Para hacer una panera, en vez de comenzar por una tira de aproximadamente 11 centímetros, se comienza por una tira mucho más corta a la cual, la que pareciera ser una sola tira de hojas de palma, envuelve una y otra vez hasta formar la base circular de la panera. También se puede empezar formando un círculo con la tira de palma, alrededor del cual giran las siguientes. Al cabo de un tiempo de hacer la base se comienzan a levantar las paredes de la panera. Tanto

⁹¹ Las técnicas *qaipaxatta*, *qantetta* y *lapaqñi* también son mencionadas por Martínez (2012).

para el canasto como para la panera la forma resulta de un patrón de movimientos repetitivos alrededor de un punto inicial que marca, como un molde, la forma que tomará el trabajo. Asimismo, cada pedacito de tira tejida es como un molde o plantilla en el sentido de que condiciona lo que seguirá (Imagen 34).



Imagen 34: trabajos con técnica tejido o *qaipaxatta*; paneras de forma circular (izquierda y centro) y canasto de forma ovalada (derecha).

Con respecto a la técnica cosido o *qantetta*, se necesitan hilos verdes, fibras secas y aguja. A diferencia de la técnica tejido aquí no se envuelven las fibras de palma con cintas del mismo material, se las deja a la vista. Estas se van cosiendo en espiral haciendo uso de una aguja. Esta técnica es la que mayor concentración requiere. Si una se distrae puede quedar parte de la fibra deshilachada fuera de tejido, lo cual resulta desprolijo a la vista. Sin embargo, esto no tiene repercusiones en la estabilidad del trabajo (si, distraída, la artesana deja parte de la fibra fuera del tejido, cuando recupera la atención incorpora nuevamente la fibra al cuerpo del trabajo). Para mejorar la atención, es conveniente tejer durante el día. Mientras la artesana presta atención y ejerce fuerza para ir sujetando la fibra la tejer, la fibra deshilachada tiende a separarse del cuerpo del trabajo.

Para ir cosiendo se utiliza el hilo verde que se denomina *ltetaxanaxat dadala*. Su condición de *dadala* o verde permite que la fibra sea mucho más flexible, facilitando la costura. Además, con el tiempo el hilo se secará y por lo tanto achicará, asegurando la firmeza de la estructura del trabajo. La artesana confía en la capacidad del hilo verde y el paso del tiempo para ajustar la costura. A medida que se va armando el trabajo, cuando se termina el hilo prendido de la aguja se reemplaza por otro y se sigue cosiendo. Algo similar ocurre con las fibras deshilachadas. A medida que la artesana va llegando al final de una hoja deshilachada conecta otra y la pierde entre las fibras de la anterior, que se encuentra firmemente adherida al trabajo que está armando. No se notan las uniones por lo que pareciera que se teje con una sola tirada de fibras de hojas de palma.

Como en el caso de los trabajos con técnica tejido o *qaipaxatta*, las formas de los trabajos resultan de un patrón repetitivo de movimientos en torno a un punto inicial. Para las formas ovaladas, en general los canastos, la tira de fibras es más larga que para las formas circulares (como ser las paneras, posa-platos y centros de mesa). Con gran creatividad, las artesanas juegan con las posibilidades de cada técnica. En la imagen que sigue (Imagen 35) notamos cómo, tratándose de la misma técnica y la misma clase de trabajo (centro de mesa), ellas se ingeniaron para crear diferencias.



Imagen 35: centros de mesa con técnica cosido o qantetta.

Con respecto a la técnica cuadrado o *lapaqñi*, se necesitan hilos verdes, cintas secas, cuchillo o tijera, aguja y una base plana. El entrecruzado de fibras se hace sobre una superficie plana y lisa. Como su nombre lo indica, las formas de los trabajos hechos de este modo son generalmente cuadrangulares. A diferencia de las técnicas anteriores, la construcción de un canasto común con técnica *lapaqñi* no parte de la base del trabajo. En este caso se hacen por separado un par de paneles anchos, un par de paneles delgados, la base y las manijas. Al ir haciendo los paneles hay que aplicar la fuerza necesaria porque las fibras tienden a separarse del cuerpo del trabajo. Esto se destaca en la siguiente conversación:

Hebbe (d. n-i)- ¿cómo es para hacer esta técnica, para que se mantenga el cuadrado digamos, los límites, se ponen topes?

Amanda (t. q.)- no, a medida que lo vamos haciendo vos lo vas ajustando para que no se siga abriendo, si vos lo dejás se va abriendo.

Para hacer cada par de paneles, se toma un panel como molde para hacer el otro. Una vez que se cuenta con todos los paneles se pasa a realizar la costura de los bordes de cada panel para emparejarlos y así facilitar la unión entre estos. A continuación, se unen los paneles. Primeramente, se unen los paneles de los costados con la base. Luego se une uno de los paneles anchos a los de los costados y base. Al terminar esto se cose el último panel ancho a los paneles de los costados y de la base. Finalmente se hacen las manijas con técnicas cosido o tejido. Hay

que prestar atención para que los paneles tengan las mismas medidas y para que salgan adecuadamente los dibujos. Dibujos que se logran combinando hojas de diferentes tonalidades como escribíamos antes. De todos modos, aunque se trate de misma técnica, forma y dibujo, los trabajos difieren, por ejemplo, en detalles como la tapa, el modo de cierre, la manija e incluso en las tonalidades de las hojas usadas como se puede ver en la imagen que sigue (Imagen 36). Los canastos aludidos por dichas imágenes se hicieron con hojas secas de distinto grado de maduración (recordemos que las hojas más maduras, al secarse, tienen un color verde-azulado). Amanda (t. q.) decía: “intencionalmente los trabajos son diferentes. Una puede hacer de una manera y después hacer otro diferente. A una no le gusta que sean iguales”. De esta manera, las diferencias entre trabajos (en algún grado) son apreciadas y de hecho buscadas.



Imagen 36: panel de canasta hecho con técnica cuadrado o lapaqñi.

La interacción de fuerzas durante el tejido se manifiesta en un trabajo que contiene rastros o marcas de la artesana que lo elaboró. Rasgos como grosor de las tiras de palma, altura, prolijidad, condición de los materiales, nivel de detalle, colores, dibujos, distancia entre cintas y tiras y formas de los trabajos se asocian a la manufactura por parte de determinadas personas. Además, el modo en que teje y en que piensa la artesana también dejan rastros en el tejido. En relación al modo en que teje, Margarita (q.) decía que los canastos que ella hacía en técnica tejido eran diferentes a los que hacía su hermana porque mientras ella teje hacia adentro o hacia la derecha, su hermana, ubicando el canasto “como un bebé”, teje hacia afuera o hacia la izquierda. En cuanto al pensamiento, Esperanza (q.) hablaba de las diferencias entre su trabajo y el de su hermana, decía: “[mi hermana hace] otro modelito, pero ella piensa ya cómo tiene que hacer, cómo tiene que fabricar un dibujo [...] Yo pienso, pero de otro dibujo”. Las diferencias tienen que ver aquí con lo que cada una piensa. Pensamiento que se hace movimiento que teje la forma. Tola (2012, p. 168) indica que los *qom* no oponen funciones pensadas como biológicas y capacidades cognitivo-emocionales, al contrario “los procesos cognitivo-emocionales se encuentran anclados en el cuerpo”. Además, apunta dicha autora, “el concepto *qom* de persona no establece una distinción entre cuerpo y espíritu” (p. 169). En palabras propias, los pensamientos se encuentran en un cuerpo que es también espíritu con lo

cual, el pensamiento no se haría movimiento al tejer, sino que el movimiento es también pensamiento. Luego, el tejido es la manifestación de movimientos-espíritu-pensamientos.

Estados de ánimo, interrupciones y cambios de materiales también dejan rastros en el tejido. Respecto de los estados de ánimo, Carola (IC/CECUAL) señalaba:

Lo que haces si vos lo empezás, por ejemplo, vos querés hacerlo bien con la técnica y lo arrancas un día y después otro día no estas con lo mismo y la tensión y el punto y todo viste se modifica si lo dejás a medias, se nota que lo apretás más y está más durito, se nota que está más flojo.

Revisando el testimonio anterior vemos que las interrupciones al trabajo dejan marcas en el tejido en la medida que el trabajo es retomado con un estado de ánimo diferente al que se tenía antes de la interrupción. Sin embargo, no da igual cualquier tipo de interrupción. Hay un ritmo de trabajo y momentos clave en la estructura que va asumiendo el tejido. El cuidado que hay que tener en estos momentos puede ser percibido cuando se evitan ciertas interrupciones, por ejemplo: cuando Lurdes (d.) le dice a su hija, que viene reclamando atención, “ya va, esperá que me faltan dos puntos, dos puntos y ya termino” o cuando Amanda (t. q.), ante el reclamo de su hija le decía “ya ya ya, cierro, cierro, si no se me va a desparramar todo”. Ambas mujeres destacan aquellos momentos o puntos clave, puestos en riesgo con las interrupciones. Entonces, la interrupción introduce la oportunidad de retomar el trabajo con un estado de ánimo diferente, dejando esto una marca en el tejido, lo cual va más allá de la voluntad de la tejedora.

El tejido atestigua los cambios en el modo de trabajar cuando una tejedora, acostumbrada a trabajar con un material, empieza a trabajar con otro. En las MDC Hebe (d. n-i), quien comúnmente trabaja con lienzo, guiada por Marisel (q.) tejía con palma. Trataba de entender la técnica cosido que le estaban enseñando-tejiendo. En un momento se le cortó el hilo de palma y se dijo riendo “aaa era re bruta la mina, estaba acostumbrada a hacer re fuerza”. La inercia con la que viene el cuerpo acostumbrado a trabajar con lienzo hizo que aplique demasiada fuerza a la costura con palma, lo que resultó en el hilo de palma roto. A continuación, Hebe tomó otro hilo de palma, enhebró la aguja y se dijo a sí misma, en voz alta, antes de empezar nuevamente a tejer: “despacito, despacito”. Entonces, la inercia no sólo viene por el lado del material sino también por el lado de la técnica seleccionada para trabajar. También podríamos pensar esta inercia como un disciplinamiento del cuerpo por parte del trabajo. Disciplinamiento o cuerpo disciplinado que se pone en evidencia cuando cambia el tipo y material de trabajo. Evidencia de cuerpo educado por el trabajo, de trabajo hecho cuerpo.

El efecto de los estados de ánimo, las interrupciones y el acostumbramiento a los materiales con que se trabaja fueron siendo notados por mi parte, principalmente, en las MDC en la medida en que los hacían explícitos las diseñadoras al aprender a trabajar con un material nuevo, la palma. En otras palabras, fui capaz de captar estas cosas, y por lo tanto de enriquecer mi perspectiva y curiosidad, a partir de que eran captadas por tejedoras no acostumbradas a trabajar con las hojas de palma.

En general los trabajos los empieza y termina una persona. Sin embargo, para hacer arreglos, a veces participan personas diferentes a quién hizo el trabajo en primer lugar (ampliaremos esto en el capítulo “Vender”). Otras veces, madres, hijas y hermanas intervienen en un mismo trabajo. Amanda (t. q.) contaba que a veces su madre teje los paneles de los canastos con técnica cuadrado y ella después los termina. Otras veces, para el caso de objetos con técnica tejido, su madre hace una parte y luego la hija continua desde ahí. Amanda (t. q.) decía que, viendo el trabajo terminado, para ella es muy claro el punto en que el canasto cambio de manos. Es decir que quedan las marcas del modo de trabajar de cada una de las trabajadoras. Sin embargo, uno tiene que afinar mucho la mirada para notar esto. Este cambio de manos entre tejedoras también era destacado por Hebe (d. n-i) en una de las MDC, ella decía: “podes desmenuzar el trabajo y las que son buenas hacen una parte y otras otra parte, por ejemplo, una puede hacer la parte de crochet, otra el *chaguar*, otra el hilo verde [...] Por ejemplo [Lurdes-diseñadora] tiene buen manejo del color, por ahí hace la composición”. Mientras decía esto Hebe (d. n-i) tejía, de pronto le pasó lo que estaba tejiendo a Lurdes (d. n-i) diciéndole “ahora te puedo dar, a ver si querés meterle mano”.

La interacción entre materiales y personas es tal que luego los trabajos remiten a la persona que los fabricó. Sin embargo, como decíamos antes, la identificación entre la artesana y el trabajo creado es perceptible en la medida que se preste atención a los detalles y se conozca el modo de trabajar de dicha persona. La familiarización con la forma de trabajar de la artesana a su vez es inseparable de los trabajos que ella hizo y hace. Por lo tanto, conocer el trabajo de una persona implica conocer los trabajos que hizo y encontrar rasgos o elementos que se repiten entre estos.

El trabajo y la tejedora quedan ligados de manera invisible, aunque visible. El involucramiento entre personas y materiales en el ambiente se manifiesta, por un lado, en los rastros en el tejido de los que hablábamos antes y por otro, en los rastros que deja en la tejedora. En relación a esto último, a veces, la expresión de un sentimiento hace este vínculo aparente, por ejemplo, cuando

ella se siente ofendida, dolida o humillada al escuchar a alguien criticando o rechazando su trabajo. Una vez, en una actividad organizada por el PRODEAR denominada “Intercambio de saberes”, que reunía a artesanas pertenecientes al pueblo *Qom* de Fortín Lavalle y Miraflores y a agentes de fomento artesanal, se conversó sobre una serie de trabajos con el objeto de calcular el costo en términos de materiales y tiempo fundamentalmente (ampliaremos esto en el capítulo “Vender”). Se habló sobre “la calidad” de los trabajos. A ninguno de los cuatro trabajos analizados, presentados cada uno de ellos por la artesana que lo elaboró, se lo calificó como feo o *qauen*. Todos eran lindos u *onaxaic* aunque no siempre se nombraban los mismos criterios de belleza. Es decir que algunos eran lindos por algunos rasgos mientras otros por otros. En un momento, cuando el trabajo de Marta (q. m.) protagonizó la conversación, ella dijo bromeando “no me digan que está feo porque me pongo a llorar”. Cuando le tocó el turno al trabajo de Amanda (t. q.), dijo, con un gesto de puño cerrado, “a ver que van a decir”. Ante ese gesto de amenaza y esas palabras en broma todas las que estábamos presentes reímos ampliamente. Pero esas palabras no son necesariamente broma en la medida que muchas mujeres se ofenden o se enojan cuando se rechaza su trabajo, decía Dalma (q.) en otra ocasión: “Marga y Emilia dijeron que mi trabajo muy feo, por eso no piso más allá el artesano [salón del colectivo de artesanas]”. Ofendida por el calificativo que recibió su trabajo, la señora afirma que no irá más al salón de las artesanas donde se realizan, entre otras actividades, los encargos y acopios de artesanías. Siguiendo a Tola (2012), los sentimientos como los pensamientos se encuentran anclados en un cuerpo-espíritu del que el tejido es una manifestación. Pareciera ser que efectivamente, rechazar un trabajo es como rechazar a una persona. Es por esto que Amanda (t. q.) explicaba que hay que ser muy cauta para administrar los encargos y acopios de artesanías, decía “no le vas a decir que es feo porque te pueden hacer un mal”. El temor por los ataques brujeriles es frecuente, ampliaremos esto en el capítulo “Vender”. Antes que calificar de este modo a un trabajo, Amanda (t. q.) decía que “cuando la mujer no hace igual a lo que se encargó es preferible decirle ‘no es lo que se pidió’ que decirle que [el trabajo] es feo o *qauen*”. Al argumentar “no es lo que se pidió” cuando se rechaza un trabajo, se administra la presión que conlleva el rechazo mediante su conexión con los acuerdos hechos al momento de hacer los encargos (ampliaremos esto en el capítulo “Vender”).

Administrar la humedad

A las hojas y trabajos almacenados por mucho tiempo les puede “agarrar la humedad”. Humedad que se manifiesta como un polvo blanco en los trabajos. Con el tiempo los trabajos

en estas condiciones se debilitan, adquieren un color amarronado, se deforman, se quiebran. Todas esas cualidades, gestadas por la humedad, vuelven feo o *qauem* un trabajo.

Hay ambientes más y menos húmedos. Decía Amanda (t. q.) que en “el salón” de la asociación las artesanías se conservan mejor, es decir, por más tiempo sin que les agarre la humedad, porque los pisos son de cerámica. Por su parte, en relación a unos canastos con forma de caracol almacenados hacía mucho tiempo en Resistencia, Cecilia (PRODERI) contaba con preocupación que, cuando hay humedad, “les agarra un hongo”. Ella destacaba las repercusiones en la cosa, que se “deforma”, “se aplasta”, “le sale como un polvo blanco”. Estas repercusiones complican aún más las posibilidades de “salida” o venta. También Carola (DIC) contaba:

A mí me paso bueno con otro material [...] me ha pasado ¿viste con las carteritas de semillas? Un día yo no sabía, estaban guardadas. Un día [las semillas estaban] desintegrada[s] y yo le digo: ¿qué paso acá? No, [era] la semilla que yo no sabía qué cuidado había que hacer, yo la guardé normal y se me desintegró porque no sé qué le agarró, si tenía un bichito, no tengo idea, la cosa que se desintegró.

Los materiales y afines (hongo, bichito) tanto de la carterita de semillas como del canasto-caracol reaccionan en ambientes que fomentan cambios en los materiales. Cambios que, en términos de la potencialidad mercantil de los trabajos, constituyen un problema. Si bien los problemas que causa la humedad no son nuevos para las artesanas, se ven exacerbados con la modalidad de acopio de producción para la venta asociada. Paradójicamente, lo que se acopia y almacena para vender, no se puede vender por haber estado mucho tiempo almacenado. Una de las medidas que toman las artesanas cuando los trabajos comienzan a descomponerse es acelerar la venta a través de la reducción del precio de venta. Otra medida consiste en fabricar los trabajos (con técnica tejido) combinando hojas de palma y plásticos. Plásticos de botellas o bolsas de alimento balanceado recolectados de alrededores. Reciclan/transforman el plástico en tiras con las que recubren las hojas de palma. Se afirma que los canastos elaborados con estos materiales son más resistentes a la humedad.

En las MDC se plantearon distintas estrategias para administrar la humedad. Administración que consiste básicamente en no permitir que los efectos de la humedad impidan la circulación mercantil de los trabajos. Podemos agrupar las estrategias planteadas en dos grandes grupos: para trabajos hechos y para nuevos trabajos.

Para el caso de los trabajos hechos, las estrategias de administración de la humedad se basan en dos cuestiones: modificar la forma y comunicar. En cuanto a las modificaciones en las formas, y específicamente en cuanto al canasto-caracol, la opción podía ser “sacarle la cabecita”, transformándolo en una estructura circular. Estructura circular que quizás se vendería más rápido y el hongo no lo atacaría-deformaría en el depósito en Resistencia. Con respecto a las acciones referidas a la comunicación, y específicamente respecto de la carterita de semillas, Carola (DIC) destacaba la importancia de colocar etiquetas a las cosas donde consten indicaciones referidas al cuidado del material. Las recomendaciones en cuanto al cuidado del material no sólo son aplicables a los trabajos listos para vender sino también a los materiales usados para trabajar. En este sentido, Hebe (d. n-i) planteaba “[al] material hay que respetarlo, saber los límites que tiene para que no se estropee”. De esta manera, por ejemplo, si el material no se puede mojar no debería usarse para construir cosas que requieran de lavado frecuente.

En relación con los nuevos trabajos, las estrategias de administración de la humedad se basan en: planificar la producción y poner atención en lo que se vende con mayor facilidad; fabricar cosas nuevas; destacar el material “natural” y comunicar. En cuanto a la planificación de la producción, Cármen (d. n-i), que produce juguetes de madera decía:

A mi me parece [...] que se tendrían que concentrar [...] Como dice ella que el producto que sale son los canastos y seguir apuntándole a eso que eso es lo que le da el sustento en el tiempo y mientras consiguen ese sustento de los productos estrella [,] mientras nos de esa plata el canasto vemos que otra cosa, que salida [...] por ejemplo en la parte infantil como decía ella por que? Porque si vos ves todos los productos así puestos en la mesa fíjense como él [uno de los niños presentes en el encuentro] jugó todo el tiempo con esas gallinitas. [...] Entonces, como usuario, cliente que [...] compr[a] el canasto si [...] tengo un niño ¿qué me pueden vender ustedes de lo que tienen?

Planificar qué producir tiene que ver con concentrar esfuerzos en la elaboración de productos que tienen mayores probabilidades de venderse. Probabilidad que se conoce a partir de la experiencia de ventas. A los productos, en este caso canastos, con mayores probabilidades de venderse Carmen (d. n-i) los llama “estrellas”. Esta denominación proviene de la clasificación de unidades estratégicas de negocios de las empresas⁹² desarrollada por el Boston Consulting Group [BCG]. Hermida, Serra y Kastika (1992) indican que la matriz del BCG distingue, en

⁹² “La empresa es vista no como una entidad simple y única sino como la composición de unidades independientes cuya dirección estrategia debe ser considerada distintivamente” (Hermida, Serra y Kastika, 1992, p. 240).

base a la participación relativa en el mercado y la tasa de crecimiento del mercado, cuatro tipos de negocios: estrella, vaca, perro y signos de interrogación. Los negocios estrella son aquellos con fuerte participación relativa de mercado y alta tasa de crecimiento en el mercado por lo cual “necesitan recursos e inversiones para poder explotar sus oportunidades” (p. 241). Además de los canastos-estrella, Carmen (d. n-i) recomendaba, también de acuerdo con la matriz del BCG, que las artesanas desarrollen productos nuevos como ser “juguetes”. ¿Por qué juguetes? Algunas de las cuestiones que confluyen para que esta formación con aspecto de juguete adquiera sentido son: los animales de *chaguar* que fabrican algunas artesanas del pueblo *Wichí* de Misión Nueva Pompeya tienen éxito en las ventas; algunas artesanas del pueblo *Qom* de Fortín Lavalle fabrican animales con hojas de palma y dos de las diseñadoras que integran las MDC se dedican a hacer juguetes. No queda claro por qué los animales pueden ser juguetes, de hecho, se habló bastante sobre el “usuario” en las MDC. Algunas planteaban que quienes compran los animales son personas que lo hacen para tenerlos como “adornos”. Otras planteaban que quienes los compran lo hacen para dárselos a sus hijos para que jueguen con ellos. A Carmen (d. n-i), que hace animales de madera como juguetes, le hizo sentido el animal de palma-juguete.

Los animales pueden ser adorno o juguete dependiendo el uso que se les dé. Uso que depende del acceso, por un lado, de quien adquirirá el producto al producto y de quién fabrica el producto a quién lo adquirirá. Acceso o encuentro que se va configurando, además de en términos de la forma que adquiere el trabajo, en términos de los materiales que lo componen. En este sentido, la palma como material “natural”, diferencia los animales-juguetes de palma de los juguetes de materiales sintéticos. Cecilia (PRODERI) decía:

Para mí también, a la hora de pensar los juguetes, es muy importante pensarlo siempre con elementos naturales o sea que lo vayan a hacer en palma que está buenísimo. Pero si lo van a hacer en tela hay que pensar bien la tela porque hay muchos que ahora le hacen con cualquier tela y eso para mí le quita valor, o sea, que no sea una tela como la que ves en cualquier lado, con cualquier color que no tiene nada que ver con esto ni con los colores del monte [...] A veces le traen con tela estampada que no tienen nada que ver digamos con esto. Entonces para que conserve el valor [...] pensar bien en la tela, así como la tuya que ella usa [algodón] que tiene colores que son naturales [beige y blancos].

La palma como “elemento natural” es lo ideal para la confección de los juguetes. La tela puede ser una alternativa, aunque no todo tipo de tela, sino que debería “tener que ver” con los trabajos elaborados por las artesanas, con los “colores del monte”. En vez de tela estampada, tela de

algodón y colores “naturales” como el beige y el blanco. ¿Por qué el algodón y colores como el beige y el blanco van mejor con los animales-juguetes a fabricar por parte de las artesanas? Posiblemente estos materiales, como palabras, permitan contar historias diferentes a las que cuentan los materiales sintéticos.



Imagen 37: animal de chaguar hecho por artesana del pueblo Wichí de Misión Nueva Pompeya apreciado por una niña en feria “Todos a la calle” (organizada por el DIC y el CECUAL en diciembre de 2017 en Resistencia) (Fuente: Facebook); mariposa hecha con palma y hilo industrial expuesta en la muestra de las Mesas de Diseño Colaborativo (derecha).

Además de comunicar mediante la selección de materiales, otra forma de hacerlo consiste en acompañar los objetos con relatos o historias, los cuales son importantes para lograr una “conexión” con el cliente y vender los productos. Carola (DIC) decía en relación a los animales hechos con tela por Edelmira (d. n-i):

[Edelmira] tiene los animalitos del monte ... y cada uno de ellos tiene “Rodolfo hace tal cosa” y le cuenta una historia. La gente se engancha por el corazón, por la emoción. [...]. [Es una cuestión de] por donde le engancho ¿entendés? Y hoy por hoy, por donde se engancha la gente y te paga cualquier cosa es cuando le contás una historia, y le contás una historia de otro lugar.

Historias que viajan con las cosas y que buscan emocionar. Historias de “otro lugar” que despiertan el interés de posibles compradores. ¿Qué historias contar para el caso de los trabajos hechos por las artesanas pertenecientes al pueblo Qom? Dos tipos de narrativas fueron destacadas en las MDC por parte de las diseñadoras y miembros de instituciones estatales: el paso a paso del proceso de producción y las “leyendas/ relatos” “tradicionales”, transmitidos “ancestralmente”. En cuanto al primer tipo de narrativa, la forma de la cosa es en sí testimonio del paso a paso del proceso de producción, y una persona familiarizada con estas cosas, al verlas, también escucha/ve la historia. Sin embargo, quienes no están familiarizados no lo ven. Para ellos es que Cecilia (PRODERI) plantea hacer explícitas las historias en un escrito, que acompañe a la cosa al momento de presentarla para la venta. Respecto de los relatos

transmitidos ancestralmente, Carola (DIC) enfatiza el efecto en las ventas cuando se incorporan relatos “tradicionales”; ponía como ejemplo los animales del monte fabricados por mujeres del colectivo “Madres Cuidadoras de la Cultura *Qom*” de Pampa del Indio. Decía Carola: “ellas hacen los muñequitos del monte, ellas lo pasan en tela, con eso ellas le cuentan esos cuentos, [...] sus leyendas, lo siguen transmitiendo oralmente. [...] Vuelan esos muñequitos, vuelan [los venden muy bien]”. Si bien los relatos transportados con las cosas sirven para venderlas, Cecilia (PRODERI) agrega “esto circula, o sea, la mayoría de la gente no se lo guarda, sino que va y cuenta o va y lo que leyó acá le cuenta a otra persona”. Es decir que los relatos en las cosas no pierden su efecto al producirse la transacción mercantil, sino que continúan siendo contados. De esta manera, el trabajo-cuento o animales-juguetes de palma son mercancía y también instrumentos que comunican y educan.

Armar, desarmar, probar

Como veíamos antes no siempre las mujeres de Fortín Lavalle trabajaron con hojas de palma. En la actualidad casi no se trabaja con estos materiales o su uso se redujo drásticamente. El *chaguar* que aún se utiliza se destina a confeccionar detalles en trabajos hechos con hojas de palma que se destinan a la venta. De esta manera, cosas que antes se destinaban al uso fueron reemplazadas por cosas compradas que se compran, en parte, al vender algunas de las cosas antes destinadas al uso. Bolsas de *chaguar* reemplazadas por bolsas de rafia de polipropileno; red de pesca de *chaguar* reemplazada por líneas de pesca de nylon; hamacas de *chaguar* para niños reemplazadas por cochecitos; tinajas reemplazadas por recipientes de plástico y lana de oveja reemplazada por lana industrial.

Para adquirir las cosas que se necesitan se hacen cosas para vender que si no se venden son un problema. Esta es la historia de los maceteros y el gato. Un día vinieron de FGCH y les propusieron hacer “maceteros” a las artesanas de Fortín Lavalle. Trajeron imágenes de cosas similares y se las mostraron a las artesanas para que se inspiren. Pero no era sólo propuesta porque también hicieron “encargos”. Las artesanas pusieron manos a la obra y al cabo de un tiempo hicieron y acopiaron unos cuantos maceteros hechos con técnica tejido. Mucho tiempo quedaron almacenados en el salón estos trabajos. No salían, nadie los compraba. Al cabo de un tiempo se transformaron en una preocupación porque se pondrían feos, les agarraría humedad con lo cual tendrían aún menos posibilidades de ser vendidos. ¿Qué hicieron los trabajadores de FGCH?: sólo llevaron algunos maceteros para ofrecer en sus puntos de venta, el resto los dejaron en el salón de las artesanas en Fortín Lavalle. ¿Qué hicieron las artesanas con los

maceteros destinados a la venta que no se vendían?: los transformaron y vendieron. En este sentido, Marisel (q.) convirtió dos maceteros en centros de mesas que lograron vender.

El gato de palma y lana industrial fue hecho por una artesana de El Espinillo, acopiado y traído para la venta en el salón de las mujeres de Fortín Lavalle. En la etiqueta en vez del nombre de la artesana decía *qomlashepi*. Catalina (q.) me explicaba que esto era así porque ese gato de palma “es de la asociación”, es decir, de la asociación de Fortín Lavalle. Aunque destinado a la venta nadie quería comprar el gato. Ese día Catalina (q.) y otras mujeres estaban diciendo que le iban a sacar la cabeza y dejarían sólo la base. A continuación, Romina (q.), acompañada de una tijera, le sacó la cabeza y la lana de las patas del gato. Lo transformó en una cajita.

Se inventan cosas y se prueba su repercusión, dependiendo de la cual se continúan haciendo o se dejan de hacer. Este es el caso del arbolito de navidad (Imagen 38). En noviembre de 2015 una artesana propuso hacer arbolitos de navidad. Hicieron unos cuantos, combinando técnicas y formas. Tuvieron muy buena aceptación y fueron rápidamente vendidos. De hecho, rechazaron la venta de uno de estos trabajos para llevar a la Feria Provincial de Artesanía de Quitilipi. Por ese trabajo ganaron un premio. Para diciembre de este año anunciaron por Facebook que tienen arbolitos de navidad para vender. Ofrecen varios modelos.

El ingenio es notable en la manufactura de trabajos que no se hacían antes. Una vez (11/2015) Cecilia (PRODERI) mandó una foto al e mail del colectivo de artesanas de Fortín Lavalle diciendo que una mujer de Córdoba tenía intención de encargarse de carteras con un aspecto similar. Amanda (t. q.) vio las imágenes y dijo “eso se puede hacer”. Tomó unas fibras de palma que tenía cerca y me mostró cómo harían. Como la estructura de la cartera modelo era flexible, lo que harían para hacerla con hojas de palma sería quitarle a cada una de las hojas el pedacito duro de los costados de la hoja. Luego entrelazarían las fibras al modo de la técnica cuadrado formando tiras de un grosor de 2.5 cm aproximadamente. A continuación, coserían cada una de las tiras una al lado de la otra hasta armar la cartera. Combinarían técnica cuadrado y cosido de modo inusual. A la noche Amanda (q.) seguía pensando en cómo hacer la cartera. Decía que podrían usar *chaguar* para hacer las manijas y para hacerle un forro interno. Sólo hicieron una cartera de estas características (Imagen 38). Actualmente no las hacen.



Imagen 38: arbolito de navidad a la izquierda (Fuente: Facebook); cartera (centro); manufactura de “collar Moisés” (derecha).

En las MDC hechas en Fortín Lavalle en noviembre de 2016 se fabricaron unos cuantos collares. Hebe (d.) combinaba varios con el punto “hojas de algarrobo” y decía que convendría que la parte donde el collar toca el cuello esté forrada o combinada con fibras de algodón tejidas al crochet. Además de los collares que estaba tejiendo/ensamblando, hizo un molde con papel para desarrollar otro collar. Margarita (q.) tomó el molde y con técnica cuadrado empezó a entrelazar fibras de palma. El molde tenía forma de U y a Margarita (q.) el collar le estaba saliendo en forma de V. Al ver esto Hebe (d.) dijo “hay que probar a ver que sale”. Margarita (q.) terminó el collar. Al verlo Lurdes (d.), encantada con el trabajo, dijo: “quedó un lenguaje totalmente diferente”. Aquí tejido es igual a lenguaje ¿por qué habla de un lenguaje totalmente diferente? Posiblemente porque combinando técnicas conocidas y desconocidas salió algo diferente a lo esperado. Y como lenguaje comunica, y comunica algo también diferente, quizás también inesperado.

Para identificar aquel collar Cecilia (PRODERI) propuso que le pongan un nombre a este trabajo. Margarita (q.) le puso “collar Moisés” (Imagen 38). Me contaba después que habían estado conversando y bromeando con las otras artesanas sobre el nombre a poner al collar y salió “collar Moisés” porque se parecía a los collares que usaban algunas personas en la novela, bastante popular en Fortín Lavalle, titulada “Moisés”.

Además de collares en las MDC se hicieron vinchas y carteras. Respecto de las vinchas, Cecilia (PRODERI) trajo de Resistencia unas estructuras de plástico que algunas artesanas tomaron para forrar con hojas de palma. Respecto de las carteras, en un momento Carola (DIC) se acercó a una artesana que tenía sobre su regazo una cartera hecha con técnica cuadrado. Al ver la cartera Carola exclamó “¡ay no que divina!” y le mostró a la artesana una foto que tenía en su celular mientras le decía que quizás le convendría disminuir el tamaño y agregarle manijas.

Al terminar el encuentro (MDC) Carola (DIC) y Cecilia (PRODERI) plantearon que llevarían las cosas que se habían elaborado durante las mesas para mostrarlas en la exposición que se

haría a fin de año. Para realizar esto Cecilia (PRODERI) contaba con un presupuesto con el cual compraría las cosas para llevar a Resistencia. Para hacer esto, en pocos minutos, prácticamente sólo ella y Amanda (t. q.) definieron los precios a los que se adquirirían las cosas. En un momento Carola (DIC) les dijo a las diseñadoras que habían venido de Resistencia, en relación con las cosas que Cecilia (PRODERI) estaba comprando: “esto es para trabajar, para intervenir”. De esta manera, los trabajos creados en las MDC seguirían siendo procesados por las diseñadoras en Resistencia. En otra MDC Carola (DIC) distinguía el accionar de las artesanas del de las diseñadoras sobre los mismos trabajos, decía:

Ella [Marisel, artesana del pueblo *Qom*] hizo, por un lado, esto, porque [...] empezamos a ver este, bueno y este solito y puede ser este y puede ser el otro, a bueno entonces ella dijo “puede ser” y empezó a hacer este tipo de correíta y después se acordó de esta y empezó a hacer esta y entonces dijimos y esto lo hizo [Aldana, diseñadora] con ella [con la artesana]. Esto lo hicieron ellas [artesanas], ellas estaban haciendo, nosotros [diseñadoras] lo que estamos haciendo era como *ensamblar*, con [Aldana] lo que hacíamos era decir “bueno, pero esto ahora ¿cómo lo ensamblamos [para] que sea de lo mismo?” porque estaban hablando, “no, con un buen engarce, una platería, no, lo mismo, tiene que ser el mismo material”.

Revisando las palabras anteriores, las diseñadoras aconsejan a las artesanas, hacen con ellas y ensamblan los trabajos. Al ensamblar seleccionan y juntan materiales, trabajos. “¿Cómo lo ensamblamos para que sea de lo mismo?”, es decir que no da igual cualquier combinación de materiales y trabajos. La selección y ensamblaje tienen que hacer sentido. Sentido que hace en relación con el marco de sentido (lo cual incluye una paleta de imágenes, colores y formas) cotidiano de la diseñadora.

Artefactos como computadora y celular son muy usados para las comunicaciones. A través de Facebook y WhatsApp circulan con frecuencia imágenes de trabajos creados por las artesanas y objetos que se toman como modelos. El acceso a internet y a estos artefactos electrónicos fue facilitado por SNV y la FGCH. Se facilitó el acceso a internet a través de la provisión de una antena digital, la distribución de computadoras y celulares de segunda mano (equipos que no se comercializan porque tienen algún tipo de falla menor) y el desarrollo de capacitaciones para facilitar el uso de estos aparatos.

Tejer con chaguar y palma

Campo de fuerzas

Separación entre cultura y naturaleza y modelo hilemórfico, dice Ingold (2002, 2013a), contribuyen a que pensemos la materia como recibiendo pasivamente la forma ideada por la mente. Esto no es así apunta Ingold (2002), en cambio, la forma surge del despliegue gradual del campo de fuerzas establecidas a través del compromiso activo y sensible del tejedor y del material. Dicho autor piensa el hacer como un proceso de crecimiento (suavizando la distinción entre organismo y artefacto), lo que lo lleva a ubicar al hacedor como un participante en un “mundo de materiales activos” [nuestra traducción] (Ingold, 2013, p. 21). El hacedor trabaja *con* los materiales y “une fuerzas” con ellos, juntándolos, separándolos, sintetizándolos, destilándolos y “anticipando lo que pueda emerger” (p. 21). Lejos de imponer diseños en un mundo listo para recibirlos, lo que el hacedor hace es intervenir en procesos que ya están ocurriendo y que “dan lugar a las formas del mundo viviente que vemos a nuestro alrededor [...] agregando su propio ímpetu a las fuerzas y energías en juego” (p. 21).

Muchas son las fuerzas o energías en juego en los trabajos estudiados aquí. Es decir que, no es la artesana, con intención de fabricar un trabajo para vender, la única que imprime fuerza sobre una materia inerte que responde tomando la forma preconcebida por la tejedora. Algunas de estas fuerzas y lo que generan son: el hilo verde de la hoja de palma con que se cose que al secarse ajusta la costura; el barro o ceniza que como mordientes desencadenan colores; las condiciones climáticas sugieren lugares de trabajo y técnicas de costura; los colores fabricados con elementos del monte o anilinas marcan tiempos de trabajo; la relación material-técnica conduce a la construcción de ciertas formas; técnicas y materiales conducen a la confección de ciertos dibujos; las fibras que tiran hacia un lado y resisten movimientos, los que son administrados por la artesana de acuerdo a la forma buscada; las formas que al ser transformadas llevan a determinadas otras formas; los consejos de personas con quienes se comparte el momento del tejido, que lo orientan en términos de formas, dibujos, tamaños, entre otros.

La condición de los materiales también se encuentra influenciada por diversas fuerzas, algunas de las cuales son: modo de crecimiento del vegetal que genera hojas, frutos, cortezas de las/os más diversas/os; la edad del vegetal conduce a la generación de materiales de diferentes colores; las condiciones climáticas llevan a colores, olores y texturas varios.

Además de las fuerzas mencionadas antes, otras son menos notables, posiblemente a causa de la distancia que las separa, espacial y temporalmente, del momento de la interacción artesana-material en el tejido. Entre estas fuerzas y lo que generan, encontramos las/o siguiente/s: las imágenes de animales, de vegetales, de la televisión, de internet, de revistas inspiran formas, dibujos, colores, nombres; las enseñanzas transmitidas de generación en generación que llevan a la confección de trabajos que los cuentan; los consejos, imágenes y pedidos de los agentes fomento artesanal que orientan la producción hacia determinados trabajos; aportes teóricos de disciplinas como la Antropología y las Ciencias Económicas que influyen en la percepción de los trabajos y su valoración; ámbitos de producción que proveen materiales para trabajar; ámbitos de venta que presentan y relacionan los trabajos con otros; gusto/interés de los compradores que eligen, compran y envían mensajes sobre qué producir; sistemas de registro e identificación que regula la diversidad de trabajos en términos de las capacidades de evaluación de la información; imágenes del trabajo de abuelas, madres, hermanas que brindan las coordenadas sobre qué hacer y cómo; la posibilidad de ingresos por ventas que entusiasma para tejer; las posibilidades laborales y educativas que influyen en el tiempo destinado al tejido; los pensamientos que impulsan la búsqueda por aprender/tejer; el período menstrual que marca tiempos de trabajo, de formación y modos de relacionarse con otros; las tecnologías de comunicaciones que acercan imágenes e información.

Una vez que aparece, el trabajo no queda congelado en el tiempo, sino que sigue moviéndose, formándose, incluso poniéndose en riesgo. Ingold (2013b, p. 27) explica que los materiales circulan y participan de los procesos de generación y regeneración del mundo, siendo la superficie de cada sólido fruto del “congelamiento de un movimiento generativo”. Congelamiento aparente en la medida en que los materiales siguen allí, moviéndose, amenazando con la disolución o incluso la “desmaterialización” de las cosas que forman, a través de la degradación, corrosión, desgaste y rotura (p. 31). Diversas son las fuerzas que influyen en los trabajos luego de haberse producido las interacciones entre los materiales y la artesana, las que dieron lugar a una formación que se desprende de sus manos y de su campo de acción. Entre estas fuerzas y lo que generan se encuentran: los arreglos que transforman los trabajos e incorporan nuevos rastros de interacciones material-tejedora; las intervenciones u operaciones de ensamblaje que agregan a los trabajos nuevos sentidos; la humedad y los insectos que debilitan, cambian el color, deforman y quiebran los trabajos.

A partir de la experimentación y el estudio sobre la confección de canastos en las proximidades de Aberdeen, Escocia, Ingold (2013) afirma que dichas cosas eran todas diferentes y cada una

de ellas reflejaba, de manera única, estados de ánimo, temperamento y estatura de su hacedor/a. Esos canastos, dice el autor, fueron “orgullosamente llevados a casa” por parte de los hacedores (p. 24). Dadas las características del proceso de generación de forma, los canastos resultaron conectados a las personas. Santos Granero (2013, p. 17) indica que el artesanado involucra un proceso doble de objetivación/subjetivación: al transformar la materia por medio de sus afectos, habilidades e intencionalidad, “el hacedor produce un objeto que es simultáneamente un sujeto-un objeto subjetivado que actúa como sujeto objetivado”. Esta conexión también se halla entre las personas y los tejidos de los que hablamos en este capítulo y se manifiesta, al menos, como sigue: estados de ánimo y modos acostumbrados de trabajar marcan la manera de relacionarse con los materiales; el cambio de materiales delata modos acostumbrados de trabajar, acostumbramiento que resulta de la experiencia de trabajo con otro material; rasgos del tejido (como grosor de las tiras o hilos, altura, prolijidad, condición de los materiales, detalle, colores, dibujos, distancia entre fibras y formas) remiten a una tejedora; la tejedora experimenta sentimientos a partir de ciertas cosas que le ocurren al tejido (por ejemplo, aceptación o rechazo). Weil (1951, p. 23) destaca la relación entre movimientos y sentimientos en el trabajo como obrera en una fábrica, la autora apunta lo siguiente:

Hay dos factores en esta esclavitud: la velocidad y las órdenes. La velocidad: para “llegar” hay que repetir movimiento tras movimiento con una cadencia que, al ser más rápida que el pensamiento, prohíbe dejar curso libre no sólo al pensamiento, sino incluso a los sueños. Al ponerse uno ante la máquina, le es preciso matar el alma ocho horas diarias, el pensamiento, los sentimientos, todo. Ya estés irritado, triste o disgustado... trágate; debes hundir en el fondo de ti mismo la irritación, la tristeza o el disgusto: frenarían la cadencia. Y lo mismo ocurre con la alegría. Las órdenes: desde que fichas al entrar hasta que fichas al salir, puedes recibir cualquier orden. Y siempre hay que callar y obedecer. [...] En cuanto a tus propios accesos de irritación o mal humor, tienes que tragártelos, no pueden traducirse ni en palabras ni en gestos, ya que los gestos vienen determinados a cada instante por el trabajo. Esta situación hace que el pensamiento se reseque, se retire, como la carne se retira ante el bisturí. No *se puede* ser “consciente”.

La velocidad y las ordenes en el trabajo en la fábrica moldean movimientos y gestos. Los sentimientos no dejan de experimentarse, aunque son reprimidos continuamente. De no reprimirse llevarían a movimientos y gestos no convenientes en términos del modo de trabajo requerido en la fábrica. Los sentimientos que experimenta la artesana cuando rechazan su trabajo dan cuenta de la participación de estos en los movimientos involucrados en el tejido.

Así es que, lo que el trabajo de la artesana tiene de conexión, el trabajo en la fábrica, relatado por Weil (1951), tiene de desconexión.

La conexión entre la tejedora y el tejido se hace notar en la medida en que uno conoce a la persona, el modo en que trabaja y sus obras. Es decir que la notoriedad requiere atención por parte de quién observa. Atención no de rasgos y sentimientos aislados sino en relación con aquellas fuerzas. Luego, y pensando en todas las fuerzas que participan en el proceso de generación de formas ¿cuántos otros rasgos de los tejidos y sentimientos de las personas no serán notados?

El mismo paso a paso del proceso de generación de forma tiene una cualidad normativa, en el sentido de que conduce al tejido de formaciones con determinadas características. Además de normativa, el paso a paso del tejido, nos dice Ingold (2002), se parece a la escritura en la medida en que registra los movimientos de quien escribe. Tanto Lagrau (2013) como Belaunde (2009) relacionan escritura con el *kené* (palabra shipibo-konibo que significa “diseño”). Lagrau (2013) dice que los *Cashinahua* llaman “el arte de escribir lo real” a los diseños dibujados por ellos y Belaunde (2009) dice que los *shipibo-konibo* llaman “diseño de los blancos” o “el diseño de los extranjeros” a la escritura occidental. Como movimiento capturado, tejido y escritura se parecen y tanto en uno como en otra, las diferencias son inevitables (aunque probablemente habrá movimientos similares). Los movimientos del paso a paso del tejido, se apoyan en el movimiento anterior y como narraciones cuentan una historia. El trabajo, como acumulación de movimientos, atestigua ese paso a paso o historia de su formación. Como para el caso de la notoriedad de las fuerzas que participan en la creación de un trabajo, no basta con verlo para conocer las historias que tiene para contar. Quien los vea los leerá en la medida en que esté familiarizada con las fuerzas que participan de su generación. Sin embargo, justamente porque estas historias no son evidentes, se hacen esfuerzos para explicitarlas de diversas maneras, por ejemplo: con etiquetas se brinda información sobre los materiales que componen los trabajos y cómo cuidarlos y las fotos acompañan a los trabajos vinculándolos a las personas que los tejen y sus ámbitos de trabajo.

Además de las historias del paso a paso de los trabajos, están las historias de los materiales. Siguiendo a Gibson, Ingold (2013, p. 36) diferencia al mundo físico que “existe en y para sí mismo” del ambiente que “es un mundo que se despliega continuamente en relación con los seres que subsisten en él”. En el ambiente o mundo que se despliega, los materiales “no existen” como los objetos en el mundo físico, sino que “acontecen” (p. 36). En la medida en que

acontecen, las propiedades de los materiales “no pueden ser identificadas como fijas, o atributos esenciales de las cosas, sino más bien como procesuales y relacionales” con lo cual describirlas consiste en “contar la historia de lo que les sucede a medida que fluyen, se mezclan y mutan” (p.36).

Algunas de las historias de las propiedades de los materiales se destacan para mercantilizar los trabajos. Este es el caso de las fibras vegetales del monte chaqueño. Las propiedades de dichas fibras cuentan historias diferentes a las de materiales sintéticos. Las historias diferentes contribuyen a diferenciar a los materiales y a los trabajos tejidos por las mujeres. La relevancia de estas historias tiene que ver con la distancia, al menos espacial, que separa el ámbito de provisión de los materiales, el monte, del ámbito de venta.

Se cuentan también otras historias que quizás no tienen relación directa con los materiales y sus propiedades, aunque sí con algunas de las otras fuerzas que participan del proceso de generación de formas. Este es el caso de las enseñanzas transmitidas de generación en generación. Así como estas historias de fuerzas buscan ser explicitadas, otras tienden a ocultarse en el proceso de mercantilización de los trabajos. Esto ocurre con muchas de las intervenciones de los agentes de fomento artesanal, cuando su accionar influye fuertemente, por ejemplo, en la selección de los materiales para trabajar, y, sin embargo, esta influencia se borra, atribuyéndose la selección de materiales a una decisión aislada de la artesana y “su cultura”. Luego, y a raíz de la condición de fuerza de dichas intervenciones, esas historias ocultadas contribuyen a generar aquella *cultura aislada*. En otras palabras, las historias de vinculaciones que se borran contribuyen a que se haga de cuenta que esas conexiones nunca ocurrieron en primer lugar. Se trata, en algún punto, de una separación o distancia fabricada que, paradójicamente, la misma forma creada y su circulación disputa. La atención es indispensable para entender lo que ocurre.

Cuerpo tejido

Siguiendo a Ingold (2002, 2012), en el capítulo anterior hablamos de la “educación de la atención”, la cual permite sentir/aprender la trama de seres que componen los ámbitos de recolección. Este modo de educación se hace cuerpo en la tejedora. Sobre este “hacerse cuerpo” nos extenderemos a continuación.

Ingold (2002) señala el vínculo entre capacidades o habilidades y formación del cuerpo en la construcción de bolsos de cuerda hechos a mano por mujeres *Telefol* de Nueva Guinea. En la construcción de esos bolsos, las habilidades van siendo incorporadas al *modus operandi* del

organismo, a través de la práctica y la experiencia en el ambiente (Ingold, 2002). Es decir que las habilidades no se suman a un cuerpo ya formado, sino que crecen con el cuerpo, son parte del organismo humano siendo tanto biológicas como culturales (Ingold, 2002). El crecimiento de las habilidades con el cuerpo se hace notar, en los trabajos analizados aquí, durante la menarca y sucesivas menstruaciones. En estos momentos, al tejer se teje el cuerpo, al menos, en términos de movimientos (habilidades como tejedora), valores (por ejemplo, el “ser trabajadora”) y mirada (atención al trabajo de otros). No se trata de cualquier mirar, sino de una observación atenta a los trabajos de interés. De modo similar, Belaunde (2009) apunta, respecto al *kené*, que las mujeres *shipibo-konibo* son ritualmente preparadas, durante la pubertad, para aumentar la agudeza visual y poder así visualizar diseños. Respecto de la potencia de la mirada, siguiendo a Strathern (1990), la imagen del objeto tiene significados en sí misma por lo cual el proceso de explicación, basado en la referencia y la decodificación, resulta innecesario. Esas imágenes, apunta dicha autora, contienen y provocan interpretaciones a la vez que sintetizan diversos significados que al provocar una respuesta generan esta síntesis en el receptor, síntesis que resulta desmontada cuando los significados se expanden y ponen en relación con otras imágenes. De esta manera, las imágenes del trabajo de hermanas, madres, abuelas a las que una persona atiende a lo largo de su vida condensan performances y la síntesis de aquellas imágenes provee las coordenadas necesarias para entender lo que hay que hacer.

Además del trabajo, las restricciones alimentarias y a la movilidad durante la menarca y sucesivas menstruaciones hablan de la presencia de una pluralidad de seres en la formación de la mujer. Esto nos lleva a pensar en personas que no se encuentran separadas de otros, sino que son literalmente formadas por otros. De modo similar, las personas en Melanesia, apunta Strathern (1990, p. 13), son concebidas como “dividuales” (en vez de individuales) al ser “frecuentemente construidas como sitios plurales y compuestos de las relaciones que las producen” [nuestra traducción]. Esa noción de persona, apunta Santos Granero (2013), es válida para las tierras bajas de Sudamérica. Siguiendo a Lagrau (2013), dicho autor precisa que, en el modo amerindio de concepción de la persona, “cada ser es una síntesis de los esfuerzos combinados de todos los seres que contribuyeron- social y corporalmente- a su existencia” (p. 7). Tola (2012, p. 151 y 154) plantea, en cuanto a la persona *qom*, que se trata de un “devenir continuo”, constituido mediante interacciones con “personas-cuerpos humanas y no-humanas” formando lo que denomina un cuerpo-persona múltiple; conectados dichos cuerpos a partir de la interrelación de principios vitales, humores corporales entre otros. De modo especial, indica esta autora, las prácticas rituales durante la menarca (reclusión,

restricciones alimentarias, prohibición de acercarse a ríos y lagunas, cubrir su cabeza con un paño etc.) dan cuenta de la acción colectiva ejercida sobre un cuerpo en transformación, con el objeto de constituir a una mujer con los valores, sentimientos y atributos apropiados para la vida en sociedad. Por su parte, Montani (2017, p. 327 y 328) apunta que los *wichí*, de acuerdo a lo que llama “teoría amazónica de la corporalidad”, consideran el cuerpo como vestimenta, con lo cual “los seres son fabricados, mantenidos y transformados mediante configuraciones pautadas de partes”. La configuración del cuerpo resulta, a su vez, inseparable de la configuración de la persona, lo que pone de manifiesto por un lado, el modo en que “componentes anímicos maleables, móviles e inestables” son compartidos por humanos y numerosos no-humanos (animales, vegetales y espirituales) y, por otro, la manera en que con algunos “artefactos” (como por ejemplo las bolsas tejidas con chaguar) constituyen “partes esenciales” en dicha configuración (Montani, 2017, p. 327 y 328).

La presencia de otros en el tejido no se restringe a los momentos mencionados en el párrafo anterior. Los ámbitos de trabajo se encuentran normalmente poblados de seres humanos y no-humanos. En los momentos de trabajo, la persona formada colectivamente se expresa con movimientos, valores y mirada y al tejer en compañía de otras, que también aprendieron a atender y a tejer, tejen/aprenden a su vez. Así, las habilidades hechas cuerpo se transmiten al pasar por los cuerpos preparados (en términos de movimientos, valores y mirada) de otras. De esta manera, las habilidades se transmiten *corporizándose*.

Dicha transmisión o corporización de habilidades requiere tiempo a la vez que no queda estancada en el tiempo. A lo largo de la vida, la artesana teje distintos trabajos, con diversos materiales y en compañía de diversas personas. De hecho, se destaca en la búsqueda por aprender, la producción de muchos y diversos trabajos. No habría razón para pensar que las habilidades aprendidas a lo largo de la vida no se hayan también vuelto cuerpo. Ahora, la edad de la tejedora es un factor a tener en cuenta en el aprendizaje y su relación con el cuerpo. Cuando una mujer es anciana parece dejar de buscar aquella progresión, además, sus movimientos y mirada cambian.

El pensamiento no se encuentra separado del hacer. Ingold (2013), preguntándose por la relación entre pensar y hacer y, siguiendo a diversos autores, afirma que, mientras el teórico piensa con la cabeza y luego aplica el pensamiento al mundo material, el artesano permite que el conocimiento crezca a partir del compromiso práctico y observacional con los seres y cosas que lo rodean. La artesana, por ejemplo, al dibujar al tejer, piensa/teje el dibujo que aprendió a

pensar al tejer. Así, las habilidades corporizadas incluyen pensamientos que también se manifiestan en movimientos, valores y mirada. Como escribíamos antes, Weil (1951) también señala la relación entre los pensamientos y los movimientos y el modo en que aquellos deben reprimirse para el trabajo en la fábrica. Ingold (2013, p. 6 y 7) indica que la creatividad del hacer/pensar, forjada por las “corrientes generativas de los materiales” y de la “conciencia sensorial” de los hacedores, es factible de ser captada a partir de un “arte de la indagación”, el cual se caracteriza por ser especulativo, experimental y no limitado de antemano. No se trata de restar importancia al pasado y atender al futuro, sino que el mismo proceso generador, al ir desplegándose, trae constantemente posibilidades que sugieren, con mayor o menor intensidad, el paso siguiente. El no partir de un modelo o diseño mental que luego se ejecuta, constituye un desafío en términos evaluativos: cuando se parte de un diseño que luego se ejecuta, el diseño constituye la herramienta que se toma para evaluar la ejecución, ¿cómo evaluar el proceso creativo del hacer/pensar?

Simbiogénesis y creación

A partir de los hallazgos de la biología molecular (la materia es auto-organizada) y la filosofía monista (la materia es estructuralmente relacional y por ende conectada con variedad de ambientes), Braidotti (2013, p. 60) señala que la “vitalidad inteligente” o “capacidad auto-organizativa”, constituye una fuerza que no se encuentra confinada a circuitos de retroalimentación internos del ser humano, sino que está presente en toda materia viviente. Este enfoque vitalista desplaza la frontera entre lo humano y lo no-humano, abarcándolos en lo que la autora llama “zoe”. “Zoe”, explica Braidotti (2013, p. 60), como estructura dinámica y auto-organizada, constituye vitalidad generativa o “fuerza transversal que atraviesa y reconecta especies, categorías y dominios previamente segregados” [nuestra traducción]. De esta manera, la fuerza de la vitalidad generativa relaciona a humanos y no-humanos. Esa vitalidad se encuentra presente en el tejido al surgir de un proceso generativo del que participan diversas fuerzas. Como fuerzas, los colores que se fabrican con elementos del monte están sujetos a la disponibilidad de los mismos lo cual se vincula con las estaciones y las condiciones climáticas. Esto marca tiempos de trabajo, también señalados por el período menstrual. En otras palabras, el tiempo del tejido *se hace con* los tiempos de los colores del monte y del período menstrual. En el “hacer con” o simbiogénesis, apunta Haraway (2016, p. 58), “nada se hace a sí mismo; nada es realmente autopoietico o auto-organizado”, los sistemas son complejos, dinámicos, sensibles, situados e históricos de modo tal que el mundo se hace con, en compañía [traducción propia]. La simbiogénesis, precisa dicha autora, “envuelve la autopoiesis y la despliega y

extiende generativamente” de modo tal que los sistemas producen colectivamente y no tienen barreras de espacio o tiempo autodefinidos; la información y el control están distribuidos entre los componentes y los sistemas son evolutivos y tienen potencial de “cambios sorpresivos” (p. 58 y 61). Pensando en los colores tejidos y su vinculación con las estaciones y las condiciones climáticas, la temporalización del trabajo que esto genera incorpora un elemento (o varios) sorpresivo en la fabricación de tejidos con color, y la artesana juega con esta variabilidad al tejer.

Lo sorpresivo del proceso de coloración puede ser considerado un problema cuando se buscan vender trabajos siguiendo un esquema de circulación que define, antes de la ejecución del tejido, momentos y características de los trabajos a tejer. Dichas definiciones limitan el proceso creativo en términos de los cambios sorpresivos que se producen a partir de la participación y combinación de fuerzas en el tejido. Aparatos para acelerar el tiempo de secado y para concentrar colores contribuyen a reducir la sorpresa de la creación. ¿Qué relación guardan los cambios sorpresivos con las habilidades y conocimientos de las tejedoras? Ingold (2002) habla de evolución técnica no en términos de complejización sino como un proceso de externalización y objetivación de las fuerzas de producción. Externalización a raíz del desplazamiento de las operaciones técnicas desde el humano hacia la máquina (Ingold, 2002). Objetivación porque el sistema de relaciones entre trabajador, herramienta y materia prima pasa de estar centrado en los conocimientos y habilidades del sujeto a centrarse en principios objetivos del funcionamiento de las máquinas (Ingold, 2002). La técnica, indica dicho autor, “se desprende de la experiencia práctica de los sujetos humanos y se atribuye a las propiedades de un aparato instrumental, del cual las personas no son más que operadores mecánicos” [traducción propia] (p. 321). El trabajo y conocimiento de la artesana forma parte, acompaña y administra, para secar la fibra o producir el color, las diversas fuerzas que participan del proceso de su fabricación. El uso de aquellos aparatos de secado y concentrado dan cuenta de la objetivación y externalización de la que nos habla Ingold. De pronto, la atención se desvía desde el entramado de fuerzas que contribuyen a la fabricación del color hacia el funcionamiento de aquellos aparatos y sus requerimientos energéticos, presupuestarios, operativos entre otros.

Además del cambio en la atención, Ingold (2002, p. 295) apunta que la explicitación o racionalización que conlleva la exteriorización y objetivación de las fuerzas productivas, “remueve la parte creativa del hacer del contexto de compromiso físico entre el trabajador y el material y la coloca como anterior a este compromiso en la forma de un proceso intelectual de

diseño” [traducción propia]. En cambio, en el trabajo de la artesana la creación se da con el hacer, con lo que eso implica en términos de compromiso sensorial y atención a las fuerzas que componen el tejido. En algunos casos (pienso en el “collar Moisés”), la explicitación o racionalización en forma de esquemas gráficos “a replicar” se combina con materiales, técnicas y modos de trabajo que trastocan aquel diseño o racionalización previa al hacer y sorpresivamente sale algo diferente a dicha racionalización. Si en vez de tomar aquel esquema inicial como parámetro para aceptar o rechazar un tejido, se tomara como una fuerza más de este, al comparar lo tejido con lo esquematizado antes de tejer notaríamos la influencia de las fuerzas menos notables en el hacer. De este modo, la distancia entre esquema y tejido ilustran la potencia de las fuerzas que actúan y no son representadas por aquel. El esquema no representa porque la representación es limitada en términos de dar cuenta de las fuerzas intervinientes en el tejido y su capacidad generativa/creativa. Ahora, muy posiblemente se pueda producir tomando rígidamente un esquema o diseño previo al hacer, pero la potencia de las fuerzas creativas estaría siendo reducida a un esquema en una hoja de papel. Entonces, la representación no es sólo limitada, sino que, de resultar jerarquizada respecto de las otras fuerzas que componen el tejido, mata la sorpresa de la creación.

Representación y autenticidad

De la Cadena (2015) analiza un proceso de curaduría colaborativa hecho en el National Museum of the American Indian [NMAI] en Washington D.C. (Estados Unidos) del que participaron, además de trabajadores del museo, un hombre quechua hablante que vivía cerca de Cuzco (Perú) y al que, los curadores del museo encargados de la exposición *Quechua*, habían invitado como consultor. La autora analiza la representación a partir de una fotografía de *Ausangate*⁹³ (autora traduce como *earth-being* o persona no-humana) dispuesta en el museo. La foto no es *Ausangate* en la medida, indica de la Cadena (2015, p.232), que los seres-tierra no pueden ser representados ya que para hacerlo debería haber, por un lado, separación entre significado y significante y por otro, algún vínculo entre ambos que posibilite la representación. Explica de la Cadena (2015, p. 232) que tanto las definiciones como las fotos como representaciones “traducen”, “mueven” y transforman” a *Ausangate* al “régimen epistémico donde palabras y cosas están separadas unas de las otras”. Al pasar a través de la representación “entidades originales son transformadas” e irónicamente “también certificadas como “auténticas” a partir de la influencia conceptual e institucional inscripta en la noción de museo” (p. 232/3). De esta manera, los curadores del NMAI al armar la exposición transforman lo que

⁹³ La fotografía representaba una montaña.

arman y dicen que es auténtico, cualidad atribuida al hacer de cuenta que no se transformó lo que se armó al representarlo. En otras palabras, los curadores miran sin atender a su propia mirada, a partir de la cual seleccionan, combinan y exponen las cosas de una determinada manera. Además, en el proceso de armar la exposición ellos se construyen como autoridad en la demarcación de la autenticidad.

En el tejido, cuestiones como grosor del hilo, materiales y técnicas son conformadas por una multiplicidad de fuerzas, entre las que se encuentran los agentes de fomento artesanal que, aunque operan reconociendo, seleccionando, jerarquizando, comprando y comunicando, no se reconocen en su hacer respecto de la construcción de autenticidad. Sin embargo, la demarcación de autenticidad fija atributos, que aparecen a partir de la interacción de fuerzas, y que pasan a constituirse como parámetros respecto de los cuales se comparan otros trabajos. Esos parámetros como representaciones, con las limitaciones que decíamos antes respecto de la capacidad de captar las fuerzas del tejer, al ser jerarquizados (facilitando o impidiendo la circulación) restringen la posibilidad de la sorpresa en la creación. Amplificando el efecto de su accionar, como decíamos antes, la cualidad performativa de esos parámetros se oculta, alimentando una noción de “autenticidad” aislada de las relaciones que impregnan el tejido. Siguiendo a De la Cadena (2015), el desafío no se encuentra en ser capaz de representar todas las fuerzas que participan del proceso de generación de formas sino en explicitar lo limitado de la representación y el modo en que al representar se transforma lo que busca ser representado. Pensando la autenticidad desde la oración anterior: el desafío no se encuentra en ser capaz de demarcar como auténticas todas las fuerzas que participan del proceso de generación de formas, sino en explicitar lo limitado de dicha demarcación y el modo en que al señalar la autenticidad se transforma lo que busca ser señalado. La influencia, en nombre de “la autenticidad”, de agentes de fomento artesanal y de los consumidores es destacada por distintos autores (ampliaremos esto en el capítulo “Vender”).

Tomemos ahora la fuerza de los materiales en el proceso de generación de formas. Materiales que crecen en el monte, regados por relaciones entre humanos y no-humanos. Las influencias jerarquizadas que asocian y seleccionan materiales en nombre de “la autenticidad” reprimen, siguiendo a García Canclini (2010), la inminencia del proceso generativo/creativo. “El arte es el lugar de la inminencia” dice dicho autor, en la medida en que “anuncia algo que puede suceder, promete el sentido o lo modifica con insinuaciones. No compromete fatalmente con hechos duros. Deja lo que dice en suspenso” (p. 12). Nos dice García Canclini (2010, p. 111) que museos de arte, antropología o historia ejercen poder “al apropiarse de los objetos,

seleccionarlos, situarlos en lugares más o menos prominentes, iluminarlos y editarlos en narrativas”. Dichas acciones cancelan la inminencia del arte en la medida en que “congelan la proyección virtual de las tentativas y las reducen a obras” (p. 111). Para contrarrestar esto, el mencionado autor propone, por un lado, “dar cuenta de las operaciones históricas en las que esos objetos se tornaron bellos y poderosos” y por otro, “auto-cuestionar y explicitar los actos a través de los cuales los museos y los medios intervienen en esa carrera de resignificaciones” (p. 111). Inspirándonos con las palabras de dicho autor, en el tejido, si siguiéramos la potencia de las fuerzas creativas, por ejemplo, de los materiales, notaríamos la inminencia de lo que anuncian. Las dificultades para acceder a los materiales hablan, al menos, de: disputas territoriales y vulnerabilidad ecosistémica. Tanto si, en nombre de una autenticidad, se exige un material, como si simplemente se reemplaza por otro, se hace de cuenta que las disputas territoriales y la vulnerabilidad ecosistémica no tienen relevancia o, incluso, no existen. Mejor sería, con García Canclini (2010) en mente, pensar a partir de lo que anuncia el tejido: las operaciones históricas involucradas en el hacer y los actos que permiten o borran la expresión de las fuerzas generativas y sus anuncios.

Mirada que teje el tejido

“Los proyectos creativos acaban de realizarse en el reconocimiento de quienes lo ven” indica García Canclini (2010). Dicho autor puntualiza que varios sondeos de marketing y de consumo expresan los numerosos sentidos que las obras pueden adquirir. Sentidos atribuidos en la medida en que, como decíamos antes, “el arte trabaja con la inminencia” (p. 211). A raíz de dicha inminencia, “no existe un sentido intrínseco, esencial de la obra, y el desciframiento requiere un trabajo plural” (p. 223). En el tejido, la fuerza de los gustos o intereses de los consumidores y de los agentes de fomento artesanal, actúan atribuyendo sentido a los trabajos. Sentido que no deja de presentarse en el aspecto que asumen los tejidos. Por ejemplo, los animales y bichos del monte pueden ser juguete o adorno, lo cual va a definirse de acuerdo al destino que finalmente se les dé. Sin embargo, ese destino tendrá que ver, entre otras cosas, con las acciones realizadas por los agentes de fomento artesanal respecto de la “ocasión de uso”. Ocasión que va siendo creada en términos de imágenes, formas y ámbitos de vinculación.

“Es necesario [...] desfatalizar el secreto que parece ocultar los mecanismos por los cuales la realidad se transforma en imagen o es configurada desde lo imaginario” indica García Canclini (2010, p. 231). Dicho autor precisa, para el arte crítico, que una de sus tareas consiste en “desconstruir la ilusión de que existen mecanismos fatales que transforman la realidad en imagen, en un cierto tipo de imagen expresiva de una única verdad” (p. 232). Los secretos en

el tejido son las fuerzas que actúan y luego se borran. Actúan y dejan su impronta, pero se ocultan haciendo de cuenta que no actuaron. Las acciones que, por un lado, llevan a limitar la circulación de trabajos con ciertos materiales o técnicas en nombre de una autenticidad y, por otro, facilitan la circulación de trabajos de diversas formas da cuenta de lo artesanalmente que se construyen estas alternativas. Artesanalmente en la medida en que las opciones se edifican considerando y ponderando cuestiones diversas. Las disciplinas acompañan estas construcciones. Mientras para materiales y técnicas asociadas a “lo auténtico” o “tradicional” se destaca la Antropología, para las formas se destaca la impronta de las Ciencias Económicas. Al no partir de una limitación pre establecida, las formas se multiplican hasta que se dificulta demasiado el control de la circulación de los trabajos, lo cual tiene que ver con las herramientas que se aplican para delimitar el espacio de cálculo de las que hablaremos en el capítulo “Vender”. Si para materiales y técnicas el riesgo se encuentra en imponer criterios asociados a una autenticidad desconectada de contextos, al menos, históricos y ecosistémicos; para las formas, los riesgos vienen por el lado de imponer criterios supeditados a los antojos de agentes de fomento artesanal y consumidores, desvinculados los antojos de dichos contextos.

Carneiro da Cunha (2009) analiza el modo en que, en distintas situaciones, coexisten cultura y “cultura” lo cual genera efectos específicos. Cultura como “esquemas interiorizados que organizan la percepción y la acción de las personas y que garantizan un cierto grado de comunicación en los grupos sociales” no coincide con “cultura” como “metadiscurso reflexivo sobre la cultura” (p. 313 y 373). Una de las situaciones en que se da dicha coexistencia, afirma la mencionada autora, es con el alistamiento de pueblos indígenas en una milicia que vigila la biopiratería extranjera en Brasil; vigilancia que generó desconfianza extrema hacia investigadores de cualquier procedencia. A raíz de esto, conocimientos y prácticas que eran cotidianos se volvieron esotéricos y “secretos de Estado” (p. 334). Otra de las situaciones analizadas por Carneiro da Cunha refiere a los principios de organización que introducen los proyectos respecto de los conocimientos de “medicina tradicional” entre los *Krahô* (p. 343). Mientras la “forma de reivindicar” dichos conocimientos podía entenderse como “tradicional”, el objeto de la reivindicación y la colectividad podían entenderse como innovaciones (p. 343). A partir de esta situación la autora se pregunta “¿en base a que se ha de juzgar la autenticidad del procedimiento como un todo?” y responde: “la autenticidad es una cuestión indecidible” (p. 343). Pensando en el tejido, las *yicas* de lana industrial y los canastos de plásticos expresan, por un lado, la puesta en juego de conocimientos que podrían ser considerados “tradicionales” y, por otro lado, la organización estatal de la producción de artesanía, que podría pensarse como

una innovación. ¿Son auténticos estos trabajos? Carneiro da Cunha quizás respondería que la cuestión es indecible, sin embargo, la reificación de ciertos materiales como auténticos lleva a muchos agentes de fomento artesanal y a consumidores a responder “no” a aquella pregunta. Esa respuesta no deja de hacer ruido en la medida en que *yicas* y canastos de lana industrial y plástico, materiales no marcados como auténticos a partir del accionar estatal, se destinan al propio uso. La señalización de autenticidad, en este caso, no tiene que ver con lo que la artesana hace sino con lo que debería hacer en base a una “cultura”. *Debería hacer* que se encuentra fuertemente influenciado por las imágenes, incluidas las producidas por la Antropología, que alimentan la imaginación de los agentes de fomento artesanal y de consumidores respecto de lo que constituye una artesanía “auténtica”.

Escobar (1980, p. 30) distingue, para el arte indígena del Paraguay, en especial de los guaraníes, “formas básicas” que “tienden a ser estables y fijas” en la medida en que “expresan significados muy enraizados en la conciencia tribal” y “formas más nuevas”. Para el caso de la cerámica guaraní, Escobar, a partir de Susnik, escribe que se produce un desdoblamiento en la utilización de ornamentos: cerámica con formas básicas usada para fines internos de la tribu y ceremoniales y cerámica con formas nuevas usada para festividades, reuniones intertribales y trueque. Respecto de las formas usadas en ocasiones socio-festivas, precisa dicho autor, el prestigio social intertribal constituye una motivación importante. Respecto de las piezas destinadas al trueque, “como no están afectadas a los usos privados de la tribu, desarrollan formas y diseños menos sujetos a los patrones característicos de las mismas” (p. 32). De modo similar a las formas nuevas tratadas por Escobar (1980), las formas de los trabajos analizados aquí tienden a multiplicarse y se destinan, en general, al intercambio. Incluso, para el caso de los trabajos hechos con palma, las formas que no se atajan de antemano explotan en diversidad y llevan a la construcción de formas como la vasija rodeada por la serpiente o la madre de las víboras, que cuentan historias transmitidas de generación en generación. Lo inverso ocurre con *yicas* y canastos de chaguar, lana industrial, palma y plástico: los materiales señalizados como auténticos (chaguar y palma) se destinan al intercambio mercantil mientras los otros (lana industrial y plástico) se destinan al propio uso. Pensando a partir de la distinción que hace Escobar: ¿los materiales señalizados como auténticos (palma y chaguar) no constituyen “formas básicas” en la medida que no se destinan al uso?, ¿los materiales señalizados como no auténticos (lana industrial y plástico) constituirían “formas básicas” en la medida en que se destinan al uso? Siguiendo a Carneiro da Cunha (2009), como decíamos antes, esta es una situación de coexistencia de “cultura”, que se expresa en trabajos hechos con materiales

marcados como auténticos y cultura, que se expresa con materiales marcados como no auténticos. La autenticidad es entonces indecible. Aunque indecible los trabajos son señalizados como auténticos, ¿en base a qué criterios? En las *yicas* de lana industrial y canastos de plástico, en vez de basarse en el uso, la señalización o demarcación de autenticidad se basa en el intercambio. En otras palabras, no es auténtico lo que se hace y se usa sino lo que se hace, quizás se usó en algún momento, aunque no en la actualidad y se vende. Así es que, la autenticidad parece delinarse en el y para el intercambio.

Una de las características del arte indígena, apunta Escobar (2012, p. 31), consiste en que “[no] se manifiesta en obras irrepetibles”. Sin embargo, las similitudes y diferencias no dejan de tener que ver con la mirada. De acuerdo con Escobar (2012), los trabajos analizados aquí no son irrepetibles al compararlos en términos de un determinado parámetro, por ejemplo, la forma de *yicas* o canastos. En cambio, al atender a otras cuestiones, como por ejemplo el grosor del hilo, la tonalidad de las hojas y la prolijidad, los trabajos son irrepetibles. Por un lado, repetibles y por otro lado irrepetibles dependiendo de lo que se mire.

Lo que se ve también inspira el *kené*. Belaunde (2009) indica que con el arte de trazar *kené* o diseño, las mujeres *shipibo-konibo* materializan la energía o fuerza positiva de ciertas plantas (como la *ayahuasca* y el *piripiri*). Siguiendo a distintos autores, Belaunde escribe que dicha energía “no es visible al ojo desnudo” aunque “puede manifestarse en visiones de diseños” a partir de la ingesta de plantas como las mencionadas antes (p. 18). Para hacer *kené*, las mujeres no utilizan instrumentos de medición de los trazos ni borradores, “simplemente se colocan frente a una tela, una cerámica o una superficie de piel en blanco y comienzan a plasmar diseños guiándose en las visiones de sus ‘pensamientos’” (p. 22). Aunque sin referirse a la ingesta de algo en particular, muchas artesanas pertenecientes a los pueblos *Qom* y *Wichí* señalan que los diseños “vienen del pensamiento”. Pensamiento influido negativamente por el consumo de ciertos alimentos, cigarrillo, alcohol y drogas y que se manifiesta en comportamientos indeseables. Al relacionarse con los pensamientos, como en el *kené*, el tejido vuelve visibles o, mejor dicho, capta ciertas cosas. Captar más que volver visible en la medida en que, destacándose esto en el *kené*, los diseños no son invisibles en sí mismos, sino que, para verlos, hay que entrenar la mirada. Cabe preguntarse ¿qué tejido teje la mirada que no ve? Para que la mirada vea, al tejer, las mujeres realizan una tarea pedagógica. Es así que, además de recuperar imágenes antes pensadas/tejidas, el pensamiento en el tejido compone un modo de aprender/enseñar auto-desafiante que, con el tiempo y la experiencia, va entrenando la percepción hacia la conciencia de muchas de las fuerzas que participan del proceso creativo.

7. Vender

Vender productos de chaguar

Del tejido a la artesanía

El lugar que hoy se conoce como El Sauzalito también se conoce como *Sip'ohí*. Contaba Mabel (n-i) que este lugar comenzó a ser conocido como El Sauzalito a partir de que, quién luego fuera el primer intendente, comenzara a llamarlo de ese modo. Antes, cuando sus abuelos llegaron al lugar, venidos desde Santiago del Estero, lo conocían como “El Sauzal de los [Gomez]”, siendo Gomez el apellido de su abuelo. Este nombre surgió para diferenciar el lugar de otro que queda a alrededor de 40 kilómetros y se conocía como “El Sauzal de los Argañaraz” (actualmente “Sauzal”). Antes que “El Sauzal de los [Gomez]” y El Sauzalito, el lugar se conocía como *Sip'ohi* que en *wichí* quiere decir “pozo del manduré”⁹⁴, pez que abundaba en la zona. ¿Por qué se superponen estos nombres?, ¿por qué el nombre oficial del pueblo, el nombre con que se conoce al municipio es El Sauzalito? La historia de la genealogía del tejido a la artesanía se entrelaza con la historia del lugar, lo que será abordado brevemente a continuación.

Mabel (n-i) nació en El Sauzalito. Sus abuelos llegaron allí caminando desde Santiago del Estero alrededor del año 1930. Venía con ellos una mula que cargaba la mayor parte de sus pertenencias. El viaje les tomó varios meses. Decía Mabel (n-i) que cuando sus abuelos llegaron a esa zona “no había nadie”. Ante mi insistencia respecto de lo que quería decir con “nadie”, aclaró que en ese lugar estaban “sólo los indios con plumas, que eran ariscos”. Contaba que cuando llegaron sus abuelos hicieron una especie de hueco en la tierra o “sótano” donde vivían. Un día “llegaron treinta matacos con plumas en la cabeza”, entonces el abuelo de Mabel (n-i) les preguntó: “¿que andan queriendo?”. Luego “los matacos le dijeron que le emplee en algo, que los ocupe”. Entonces el abuelo de Mabel (n-i) les pidió que construyan una casa para él y su esposa (que en ese tiempo estaba embarazada). La hicieron con unos troncos de unos 15 a 20 centímetros de espesor y el techo de tierra. A cambio de la construcción de la vivienda, el abuelo de Mabel (n-i) “le[s] convid[ó] algo de comida”.

Mabel (n-i) explicaba que, a pesar que escucha frecuentemente, ya sea en la radio de pueblo o en el día a día, que “los aborígenes” dicen que “estaban de antes” en ese lugar, es decir, que estaban viviendo allí desde antes que lleguen “los criollos”; ella afirma que sus abuelos estuvieron entre las primeras personas en llegar al lugar y allí “no había nadie”. Pero ¿y los “indios con plumas” o “matacos” que Mabel (n-i) dice estaban en el lugar cuando llegaron sus

⁹⁴*Ageneiosus valenciennesi*

abuelos, que construyeron su casa?, ¿por qué están en la dimensión de “nadie” para Mabel (n-i)? ¿quién es alguien para ella? Es decir, ella diferencia “aborígenes” de “indios con plumas”. Los últimos sí estaban viviendo en esa zona cuando llegaron sus abuelos. En un momento le planté si era posible que aquellos “indios con plumas” hayan tenido algún tipo de relación con “los aborígenes”, quizás habían sido sus familiares, así como ella era nieta de aquel hombre llegado de Santiago del Estero. Quedó pensando un rato y luego dijo “capaz que sí, porque guardaron un casal y ahí se reprodujeron. Los militares los mataron a todos”. Con “casal” Mabel (n-i) estaba hablando de una pareja (hombre y mujer) que “los militares guardaron”. Ella decía que se trataba de “indios buenitos”. Los calificaba de esa manera porque “avisaban de las avanzadas de los indios hacia las casas de los criollos”. Prevenidos de este modo, los “criollos” dejaban sus casas un tiempo y después regresaban cuando el peligro pasaba.

En septiembre de 2015 me dirigí al Municipio de El Sauzalito a buscar algún documento escrito que brindara información sobre la trayectoria histórica del lugar y las personas que lo habitaban y habitan. Unos hombres que allí trabajaban me recomendaron que hable con la esposa del intendente, que tenía un documento del tipo que estaba pidiendo. Finalmente localicé a dicha mujer que muy gentilmente me facilitó el material. Lo leí y digitalicé sin ningún inconveniente. El documento, al que llaman “libro”, se encuentra dirigido a los pobladores de El Sauzalito. Al final indican las personas que brindaron información: pobladora criolla cuya familia estuvo entre “los primeros pobladores” de El Sauzalito (según el mismo documento); la familia del actual intendente y “la primer[a] maestra de Sauzalito” que había llegado en 1972 desde Buenos Aires. Además, aclaran haber utilizado algunos datos de un libro de Patricio Doyle. También se lee: “El mismo [libro] se encuentra sujeto a modificaciones de datos que hicieron a la historia del Sauzalito y que por desconocimiento no están incluidos. Agradecemos aportes que sean valiosos para Ud. Sr. Poblador y para nuestras generaciones venideras”. Esta aclaración da cuenta de la aspiración del documento para contar la “historia oficial” o redactada por un organismo estatal.

Como “primeros pobladores” mencionan a familias que venían desde Santiago del Estero y Salta. Ellos se trasladaron a la zona “en búsqueda de una mejor calidad de vida, que significaba contar con fuente de agua estable como prioridad para la producción ganadera y hortícola para consumo familiar”. Asimismo, alrededor de 1970 llegaron desde Misión Nueva Pompeya “al Sauzal de los [Gomez]” una “monja” con “un grupo de Wichí” (nombra a cinco personas). Ellos venían en un tractor “abriendo caminos y cortando postes”. Luego de un tiempo, llega al lugar Diego Soneira, que inicialmente trabajaba con aquella monja, llamada Guillermina

Hagen. Luego se separaron, quedando Soneira en lo que empezaron a llamar “El Sauzalito” y que, en 1979, cuando se constituye como Municipio, fue su primer “comisionado”.

Forma parte de este documento un “informe” elaborado por tres personas, entre quienes se encuentra la hija del, en el momento en que me encontraba consultando este documento, intendente de El Sauzalito. Al final del “informe” concluyen: “A partir de 1972 empezó a formarse el Sauzalito. Nuestro pueblo está habitado por más de 10.000 personas. Crece a pasos agigantados, a comparación de otros que se encuentran desde Castelli hasta acá. Está muy organizado y sigue con el crecimiento del mismo”.

Mientras me mostraba pacientemente el documento, Victoria (n-i) (esposa del, en ese momento, intendente) explicó que dicho “informe”, hecho por su hija y otras dos jóvenes, era “para la escuela”. Es por eso que al final podía leerse la calificación “10 (diez)” adjudicada por el/la docente. Si bien al inicio del informe señalan que “el asentamiento” [hoy llamado El Sauzalito] fue creado por aquella monja “para la explotación forestal y producción de postes” en 1970, en la conclusión señalan que El Sauzalito “empezó a formarse” en el año 1972. Como indican al inicio del informe, en ese año:

Desde Buenos Aires venían personas como médicos y antropólogos que querían conocer un lugar bien alejado donde pudieran ofrecer tratamientos de salud... Al llegar [a lo que hoy se denomina El Sauzalito] se encuentran con un grupo de aborígenes, los trataron y los medicaron. Anteriormente había grandes epidemias como una de sarampión que mató a mucha gente.

Aquí los “aborígenes” entran en esta historia a través del padecimiento de enfermedades. También en otras partes del documento mencionan las enfermedades que afectaban a los pobladores de este lugar. Leemos que en 1972 “la tuberculosis aquejaba a la población, en su mayoría niños” y en 1973 “preocupados por los altos índices de tuberculosis y chagas, se empieza la atención médica y de enfermería en un precario puesto sanitario”. Esta historia está relatada desde el punto de vista de ciertas personas que llegaron al lugar. Se habla de: una persona que llegó para promover el corte de postes, pero ¿quiénes los cortaban?; otra persona que, a cambio del trabajo cortando postes, entregaba “mercadería”, pero ¿quiénes eran los que cambiaban trabajo por mercadería?; otros que hicieron hacer su casa con maderas, pero ¿quiénes la construyeron?; otros que ofrecían tratamientos de salud, pero ¿quiénes eran los enfermos? Y si estaban todos estos quienes ¿por qué esta historia del lugar comienza como si no hubieran estado allí, como si fueran “nadie”?

Pero sí estaban allí, en *Sip'ohi*, donde, entre otras tantas actividades, las personas pescaban manduré con red tejida con fibras, preferentemente de *oletasaj* porque, siendo más resistente que el *chitsaj*, servía mejor a la tarea. Decía Josefina (w.):

Antes las mujeres se dedicaban a recolectar frutos. Algarroba, mistol, pasacana. [...] Los hombres se dedicaban a cazar animales, quirquincho, guasuncho. Se dedicaban a pescar en grupo. La técnica que usaban ellos, usaban red [...] Las mujeres antes hacían artesanía, pero ellos no como ahora. Ahora hacen la *yica*, tejen pensando en el cliente o comprador. Antes hacían para ellos mismos y con otro tipo de *chaguar oletasaj* que duraba más que *chitsaj* que si mojas un poquito se rompe.

Obtención de alimentos mediante recolección, caza y pesca para lo cual se utilizaban herramientas tejidas con *oletasaj*. De los bolsos como herramientas, tejidos con *oletasaj*, se pasa a bolsos como productos, tejidos con *chitsaj*. Dos cuestiones interesan aquí: la relación entre herramientas o productos y trabajo y los alimentos adquiridos.

Los bolsos como herramientas no son sin el trabajo que se realizará con ellos, por lo cual las personas los hacen pensando en los trabajos a desempeñar. De este modo, se trabaja para fabricar la herramienta con la que se trabajará para obtener alimento. En cambio, para el caso de los bolsos como producto, llega un punto en que se separan del trabajo que se hace para obtener alimentos. El tejido que uno hace pensando en el comprador se cambia por dinero o su equivalente en “mercadería” o alimentos industrializados. Tanto el dinero como la mercadería obtenidos, a partir del trabajo requerido para vender, reemplazan el trabajo de procuración de alimentos.

En cuanto a los alimentos obtenidos a partir de la recolección, caza y pesca, se destaca que son cualitativamente diferentes a la “mercadería” o alimentos industrializados. Macarena (w.) decía: “[antes] solo había remedio del monte, vivían bien, comían cosas del monte, no tenemos nada, no tenemos sueldo, aceite. Buscaban cosas de monte. Mariscaban... Casi no azúcar, solo miel del monte, para matear también... Viven bien, no se enferman”. A diferencia del alimento del monte, la “mercadería” (por ejemplo, harina, azúcar, aceite, salsa de tomate) suele ser asociada a enfermedades, como por ejemplo tuberculosis. Explicaba Victor (w.): “cuando llegaron la gente blanca, empezaron más enfermedades, por la comida que son de fábrica: harina, aceite”. De esta manera, el cambio de trabajo por alimento no es del mismo tipo, en términos de calidad alimenticia, cuando la bolsa de *chaguar* constituía una herramienta que cuando la bolsa de *chaguar* constituye un producto. En tiempo de la bolsa de *chaguar* como herramienta se obtenían alimentos más sanos que los obtenidos en tiempo de la bolsa de

chaguar como producto. ¿Cómo se produce el reemplazo de trabajos? Analicemos dos situaciones:

A)	Trabajo	Herramienta para usar	Trabajo para procuración de alimento	Alimento
	Tejer	Bolso de <i>chaguar</i>	Recolectar	Algarroba

B)	Trabajo	Producto	Trabajo para vender	Dinero para comprar	Alimento
	Tejer	Bolso de <i>chaguar</i>	Vender	Dinero	Galletitas

En las situaciones A y B, la procuración de alimentos del monte a partir de la recolección es reemplazada por la procuración de alimentos industrializados a partir de la venta. Además de la calidad diferencial de los alimentos, de lo que hablábamos antes, la cantidad de alimento obtenida varía en uno y otro caso: el bolso de *chaguar* que se vende permite acceder a alimentos que duran mucho menos que los que se obtienen con el bolso de *chaguar* como herramienta. En otras palabras, el bolso de *chaguar* como herramienta provee una renta periódica de alimentos mientras que el bolso de *chaguar* como producto provee un ingreso (equivalente a una determinada cantidad y calidad de alimentos industrializados) que se produce por única vez con la transacción. Podría pensarse que los bolsos de lana industrial vienen a reemplazar a los bolsos de *chaguar* como herramientas para la recolección, logrando así la periodicidad de la procuración de alimentos del monte. De hecho, parecería una cuestión superadora en la medida en que, por un lado, se garantiza la provisión de alimentos del monte mientras, por el otro, se accede a otros bienes a partir de la venta. Sin embargo, los bienes que se obtienen al vender los bolsos de *chaguar* permiten acceder sólo a alimentos industrializados que no gozan de buen prestigio en términos de salud. ¿Por qué se intercambiarían productos por alimentos asociados al padecimiento de enfermedades si la provisión de alimentos estuviera asegurada con la recolección? No, la provisión de alimentos no está asegurada con la recolección, lo cual, paradójicamente, se relaciona con el deseo de vivir.

Trabajo y alimentos constituyen, aunque no los únicos, dos ejes fuertemente marcados en la formación de personas autorizadas a vivir en El Sauzalito. Es decir, personas como seres que pasan, no sin ser violentadas, de la dimensión de “nadie” a la dimensión de “alguien”. El

accionar de militares, anglicanos y agentes estatales resulta fundamental en la formación de dichas personas quienes, deseosas por vivir, optaban por la opción menos mala o de menor sufrimiento. Respecto de los militares contaba Emilio (w.): “mi abuelo contó de la masacre, hay muchos fortines por acá, hasta el día de hoy Fortín Belgrano. Murieron muchos aborígenes. Últim[a] guerra es en Fortín Belgrano, much[a] gente blanc[a] también murieron, mucho que metían en el monte”. El accionar de los militares iba abriendo camino a familias llegadas de lugares como Santiago del Estero o Salta en búsqueda de mejores condiciones de vida. Entre criollos e indígenas había frecuentes conflictos que resultaban en nuevas muertes por parte de los empleados del ejército. Alrededor de 1940 llegan los anglicanos a la zona. Decía Emilce (w.):

Blancos que estaban por matar aborígen y los de Inglaterra [los anglicanos] no quieren, [decían los anglicanos a los blancos:] “dejen un ratito, voy a aprender cosas buenas”. Los blancos decían que aborígen es gente que no deja nada, robaron las vacas de ellos, todos los animales. Estaban [aquellos blancos que no eran los anglicanos] por matar todo. Gente blanca de Inglaterra, por eso que vinieron ellos, enseñan a la gente. Todos saben eso.

Con el testimonio anterior notamos los conflictos entre blancos e indígenas en relación con el ganado vacuno. Conflictos a los que atendían los anglicanos. Iban (w.) ampliaba:

Ellos [anglicanos] salvan a nosotros que gente blanca que esta acá quiere aniquilar a nosotros. Son 8 misioneros a presentar gobierno de Nación de Buenos Aires: “bueno nosotros venimos acá y queremos ir al Chaco. Yo tengo [que] enseñar 40 años y cuando no hace cosa buena puede matar todo”. Y gobierno de Nación dice que no sirve esa gente [los habitantes de *Sip'ohi*]. Criollo dice que tenían asta [pregunté a qué se refería con “asta” y simuló con las manos unos cuernitos en la cabeza, a la altura de la frente]. Después ellos vienen [los anglicanos] 2 años algunos ya hasta pastores. Llevan foto, muestran a Buenos Aires, peinado, limpio [foto de un habitante de *Sip'ohi*]. “Por eso no hay que matar más” [decían los misioneros al gobierno de Nación en Buenos Aires]. Ellos que salva a nosotros, mucha gente que bautizaron.

Los blancos querían aniquilar a “los aborígenes” a quienes consideraban, al menos, como dudosamente humanos e inservibles. Los anglicanos salvan de la muerte a “los aborígenes” aunque a condición de que pasen por un proceso de transformación, el cual sería llevado a cabo por los mismos religiosos. En relación con esta transformación para vivir, Iban (w.) explicaba que luego de dos años de la llegada de los anglicanos, algunos “aborígenes” ya eran “pastores”. Entonces los religiosos llevaron fotos como pruebas de esta transformación para mostrar en Buenos Aires. Aquellos en las fotos estaban “peinados”, “limpios” y bautizados. Parte de esta

transformación consistía en enseñar a leer y escribir, teniendo a la biblia en el centro de este proceso de aprendizaje. Emilio (w.) contaba que alrededor de 1950 su padre había viajado a Resistencia:

Le atendieron, le tenían miedo porque no habían *wichi* en Resistencia. Le revisaban la bolsa. Tenían ametralladoras. Tenía un escrito y el maestro era Jovino Luna que escribieron en un pedacito de papel de la bolsa de harina. Pedían fuente de trabajo, civilización, escuelas, comisaría, hospital.

Emilio (w.) aclaraba, por un lado, que aquel maestro había aprendido a escribir de los anglicanos y, por otro, que con “civilización” quería decir: “para que niños aprendan castellano, sepan leer, escribir”. Nótese que además de “civilización”, “escuelas”, “comisaría” y “hospital” pedían “fuentes de trabajo”. Los trabajos que siguieron no tenían que ver con fortalecer caza, pesca y recolección como actividades ligadas a la obtención de alimentos. En cambio, los trabajos promovidos fueron: cortar cañas en ingenios; cosechar algodón; cortar postes; agricultura y producción de artesanía para la venta. Con respecto al trabajo en el Ingenio Ledesma, Emilce (w.) decía: “la gente *wichí* sufría mucho, los chicos lloraban”. Ella contaba que “a las 5 de la mañana había que trabajar, a veces con los pies descalzos, se lastimaban con las rocas que había en el suelo”. Las personas iban al ingenio “por necesidad”, a veces los chicos morían: “[en el ingenio] había muchos bichos, como polvorines, que le picaban y a los chicos después le salían unos granos en los pies y piernas [...]. Ese lugar tiene enfermedad”. Iban (w.) también contaba, en relación a los ingenios: “es[a] gente primero se va a ingenio y trae mucha ropa y mercadería [...] Iban a ingenio a pie, 3 meses [hasta] Embarcación. Sufría mucho. Todos chicos murieron por el camino. Corta caña, destronca, quedaban hasta octubre. Muchos morían”. Con respecto a los viajes para trabajar en la cosecha de algodón Iban (w.) decía: “a pie no más antes, lleva pilcha [ropa] con burrito. Mucha gente que moría, muy largo camino. A pie. Hasta Saenz Peña también”. También en relación con la cosecha de algodón contaba Victor (w.): “también fu[í] a la cosecha de algodón, paga por kilo [...] Ahora no hay algodón, todo monte en colonia en Castelli. Much[a] gente va a cosecha, en camino mucha gente muere, cansancio. Algunos [padecen] enfermedad: fiebre, tuberculosis. Son enfermedades nuevas”.

Entre los años 60 y 70 llega a la zona una “monja” llamada Guillermina Hagen desde Misión Nueva Pompeya, quien impulsa el corte de postes. En relación con esto Victor (w.) decía:

Primero viene una monja. Hace trabajo aquí 1969, primer trabajo hace poste. Madera quebracho [...] Nosotros cortamos y [la] monja lo vendía, cambiaba por ropa, mercadería. Ahí aprovechamos, compramos hacha. Ese trabajo trae mucha gente de Formosa: Yacaré, Chiriguano. Después quedó en Sauzalito, no quiere volver más. Después Castelli, mucha gente viene.

Bajo la dirección de Guillermina, las personas eran empleadas en un obraje, cortaban árboles para armar postes destinados a la venta. A raíz de lo que se podía conseguir con este trabajo varias personas llegaron, para emplearse, desde Formosa y Juan José Castelli. Para ese entonces muchos *wichí* padecían enfermedades, como tos convulsa, tuberculosis, sarampión, diarrea. En 1968 el cacique Reynoso realiza un nuevo viaje hacia Resistencia, contaba Iban (w.):

Fue el cacique Reynoso a Resistencia a pedir trabajo. [En] el 68 cortaban poste. Antes no hay subsidio ni proyecto, con ese compramos mercadería [a partir del corte de postes]. En ese tiempo, director Sotelo [Dirección del Aborigen] da arado, tractor [...]. Empezamos la mercadería y después destruncamos [...]. Antes tenemos un director que traía camionadas de mercadería, no como ahora, ahora no tenemos ayuda [la Dirección del Aborigen se transformó en el Instituto del Aborigen Chaqueño, organismo que se desempeña en la actualidad]. [Cuando fueron a Resistencia] pidieron el hospital, la primaria, la comisaria, el juez civil y juez de paz.

Soneira en Avendaño (2016) indica que llegaron en mayo de 1973 a la zona “en representación del estado provincial”, trayendo las siguientes instituciones: escuelas primarias, puesto sanitario y Dirección del Aborigen. Con esta última institución traían “instrumentos de generación de puestos de trabajo” (p. 7). Doyle (1997) transcribe una entrevista que le hizo a Diego Soneira, uruguayo y ex pasionista, que llega a lo que después se llamará El Sauzalito, luego de haber trabajado un tiempo en Misión Nueva Pompeya con Guillermina Hagen⁹⁵. A continuación, transcribimos parte de las palabras que registró aquel autor (p. 249):

Cuando nos sentábamos con ellos [“caciques de distintos clanes” dice antes Soneira], planteaban tres temas que le preocupaban: la salud, la educación y el trabajo. Veníamos a cumplimentar eso como parte del gobierno provincial. Ese pedido que Reynoso había llevado a Resistencia... Había hablado con Sotelo por ese tema [René Sotelo, a cargo de la Dirección del Aborigen en Resistencia].

Enfocándonos en el trabajo, y continuando con la entrevista hecha a Soneira que Doyle (1997) transcribe, el entrevistado habla de los siguientes trabajos: fabricación de ladrillos y

⁹⁵ Pertenece a la Congregación de las Hermanas del Niño Jesús (congregación religiosa católica) (Leone y Vázquez, 2016).

construcción de inmuebles; agricultura⁹⁶ y desmote para sembrar, ubicar viviendas e instituciones y vender madera. Decía el entrevistado (p. 251):

Lo valioso de esto fue la participación. La gente sintió que la tierra la ganaban al monte ellos... No había topadora. Todo era parte del esfuerzo de ellos [...] Lo del manejo de la tierra es otra cosa. Ellos estaban acostumbrados a trabajar en el monte, a tener un patrón que les pagaba... o sea: el esfuerzo propio, la producción propia, la autogestión y todo eso: todavía verde, verde.

Estos trabajos, que Soneira esperaba fueran diferentes a trabajos dirigidos por un “patrón”, eran, sin embargo, comprendidos por los *wichí* como una continuidad con los trabajos hechos bajo la dirección de un patrón. Entonces, la “mercadería” o alimentos industrializados recibidos por los *wichí* (provenían, entre otras fuentes, de las ventas de la madera y de los envíos que hacía periódicamente la Dirección del Aborigen desde Resistencia) eran interpretados por dichas personas como una retribución por su trabajo. De esto habla el relato que transcribe Avendaño (2016, p. 47), narrado por una persona perteneciente al pueblo *Wichí* y habitante de El Sauzalito:

En 1974, el equipo de monjas se retiró en El Sauzalito y los *wichí* se quedaron sin trabajo, como antes. El equipo del Sr. Diego Soneira continúa los trabajos, sigue cortando los postes de quebracho colorado, y se creó la Delegación del Aborigen. La atendían solamente los *wichí*, había mucho trabajo, la gente trabajaba la limpieza del pueblo, y del campo para la siembra. A pesar de todos los trabajos que hicieron, ninguno tenía sueldo; nada más cada fin de semana se daba un poco de mercadería, sin embargo, la gente trabajaba.

Más adelante, después de creado el Municipio de El Sauzalito (1979), siendo, como decíamos antes, el primer intendente Diego Soneira, los alimentos obtenidos de la siembra eran procesados en una fábrica cuya construcción y operatoria el Municipio financiaba con distintos “proyectos”. En esta fábrica, a cargo de suegra y esposa de Soneira, trabajaban mujeres *wichí* y, entre las cosas fabricadas, hacían caramelos de algarroba. Este trabajo se pagaba, a veces con “mercadería”, a veces con dinero, ambos provenientes de las arcas públicas. Al lado de la fábrica se encontraba el Fondo Artesanal, bajo la misma dirección y con las mismas trabajadoras. En ese lugar se juntaba artesanía para vender. Artesanía que se cambiaba a veces por mercadería, a veces por ropa usada. Avendaño (2016) transcribe otro relato donde una persona perteneciente al pueblo *Wichí*, habitante de El Sauzalito, reflexionaba sobre la situación actual:

⁹⁶Entre los alimentos sembrados se encontraba: repollo, tomate, acelga, zanahoria y cebolla.

Ahora las cosas cambian, no hay más patrones que hagan el trabajo como antes. Nosotros los indios somos muy trabajadores, por eso vivimos hasta hoy. Ahora estamos, ayudamos; los políticos no crean fuentes de trabajo [...] Todavía estamos dominados por gente blanca, somos changueros. El gobierno no toma al indio como empleado.

Nótese que al hablar de trabajos distingue “patrones” de trabajadores. Mientras los blancos son los patrones los *wichí* los trabajadores. Doyle (1997, p. 115-116) escribe lo siguiente:

Este fue el error de los misioneros y de tantas otras personas de buena voluntad que se acercaron ofreciendo una mano a los *wichi*. No tuvieron la capacidad de asombrarse ante la vida divina envuelta en la miseria de estos hombres derrotados. No supieron valorarlos como distintos. Sencillamente porque para su formación y visión dualista, lo distinto era siempre inferior e incapaz de ser valorado. Solamente se asombraron de su propia concepción de mundo y de la vida... e intentaron imponérselo a los *wichi*.

“Somos nadie” escribe Doyle (1997) que le decían de sí mismas algunas personas pertenecientes al pueblo *Wichí*. Dicho autor interpreta que la mencionada consideración de sí mismos resultaba del accionar de aquellos “misioneros” y “personas de buena voluntad”, quienes no podían ver al otro más que como un inferior. Esa valoración configuraba personas que se consideraban “buenos peones para el desmonte, la zafra, la cosecha, el obraje siempre y cuando haya mercadería” (p. 116).

En definitiva, todos los trabajos analizados tienen en común el hecho de que se realizan bajo la dirección de un patrón, jefe o encargado blanco y que lo que se obtiene a cambio del trabajo es, generalmente, “mercadería” o alimento industrializado. Trabajo en relación de dependencia y consumo de alimentos industrializados reemplazan caza, pesca y recolección como trabajos a partir de los que se obtienen alimentos del monte⁹⁷. El bolso de *chaguar* como herramienta deja de tener sentido, sentido que tiene el bolso de *chaguar* como producto, en la medida en que constituye un trabajo en relación de dependencia (del consumidor, del comerciante, de los agentes de fomento artesanal) que sirve para obtener “mercadería” o alimentos industrializados.

“Primero apareció la monja, después vino el cura, primer intendente. Como no conocíamos la plata, nos hacían trabajar, nos daban mercadería, nos conformaban con mercadería. Ahora ya no”, decía Josefina (w.), quien trabaja como docente. Lamentablemente, para muchas de las

⁹⁷ El trabajo que se realizaba en la Fabrica posiblemente haya fortalecido la labor de recolección de frutos de monte y haya provisto a las trabajadoras y a sus familiares de alimentos provenientes del mismo ámbito.

artesanas pertenecientes al pueblo *Wichí* del colectivo en cuestión, la tasa de cambio continúa siendo de trabajo por mercadería.

La organización estatal de la producción

El accionar del PRODEAR viene a impulsar la mercantilización de la artesanía. Marisa, coordinadora del programa, decía: “si no hay comercial no hay engranaje. La pérdida del saber cultural se transforma en pérdida de identidad”. Con “lo comercial” se refería a la cualidad mercantil de la artesanía, cualidad que pone en marcha un “engranaje”. Engranaje que vincula mercado con identidad. “Identidad” luego delineada a partir de la selección de los atributos de los productos. Este vínculo relacionaba fuertemente a un colectivo de artesanas y a agentes estatales o técnicos. Ese colectivo de artesanas está compuesto por las personas o familiares con quienes antes trabajaba el ex cura y su familia. La hija de este hombre, como coordinadora del PRODEAR, daba continuidad, desde Resistencia, al trabajo de su padre. Continuidad que daba trabajando, además de con las mismas artesanas, con las mismas personas no-indígenas con quienes su padre trabajó, quienes ahora se desempeñaban como “técnicos”. Así es que el vínculo se fue fabricando, al menos, mediante: delimitación de un punto de encuentro; definición de líneas de producto; producción en base a encargos; control de calidad y acopio.

Punto de encuentro

El punto de encuentro es conocido de varias maneras. Como Fondo Artesanal lo conocen más los técnicos mientras las artesanas suelen referirse a este lugar como “la artesanía”. Las instalaciones se vienen acarreado desde el tiempo del trabajo de Soneira y su familia, aunque se renovaron varias veces con fondos provenientes del Estado, a través de programas como el PRODEAR. En estas instalaciones, entre otras cosas, se hacen reuniones y se acumula y expone artesanía. Las llaves de acceso las tienen a veces los técnicos a veces una de las artesanas. Los técnicos dicen que repiten una y otra vez que el lugar es “de las artesanas”, sin embargo, muchas veces las acciones dicen otras cosas. Un día unas artesanas y sus familiares comenzaron a sacar y llevar a sus casas chapas y baldosas que estaban almacenadas hacía tiempo en el Fondo Artesanal/artesanía. Decía Nadia (t. n-i) que se había sentido muy mal cuando se enteró y presencié este suceso. Explicaba que dichas chapas estaban destinadas a techar un ambiente que luego planeaban cerrar para que las mujeres pudieran hacer las artesanías allí cuando hubiera viento norte. Respecto de las baldosas, una de las artesanas le había pedido permiso para llevarlas a su casa y Nadia (t. n-i) lo había autorizado. Ese día, contaba Nadia (t. n-i), alrededor de 30 personas, familiares de dos de las artesanas del colectivo, acarreaban las chapas y las baldosas. A pesar de estar enojada, Nadia (t. n-i) sólo dijo a una de las artesanas,

transportista de chapas y baldosas, que otra artesana había solicitado estas últimas. Por esta razón no se llevaron todas las baldosas. Al día siguiente me dirigí a la casa de Emilce (w.), una de las artesanas que había participado del desplazamiento de las chapas y las baldosas. Le planteé que Nadia (t. n-i) estaba triste por lo que había ocurrido. Emilce (w.) aceptó haber llevado algunas chapas, decía que eran viejas y que no se usaban. Respecto a la falta de uso, explicaba que en muchas ocasiones ella y otras mujeres trabajaron expuestas a la llovizna mientras las chapas descansaban inútiles sobre el suelo. Además, a su baño le faltaban chapas por lo cual hacía tiempo ella y su familia se encontraban usando un baño público ubicado a orillas del río. Contaba Emilce (w.) que, con mucha frecuencia, se decía que ellos, los wichí vinculados al Fondo artesanal/artesanía, estaban robando las cosas ubicadas en las instalaciones. Sin embargo, ellos nunca llevaban las cosas nuevas. En cambio, muchos proyectos se habían presentado con la firma de las mujeres, a partir de lo cual habían llegado muchas cosas, por ejemplo, muebles y máquinas de coser, “¿y dónde está todo eso ahora?” preguntaba Emilce (w.). Ella creía que habían sido los blancos quienes llevaron, para vender, todas esas cosas.

El destino de chapas y baldosas, almacenadas hacía mucho tiempo, no era compartido por artesanas y técnicos. Sólo las técnicas tenían un plan de uso para las chapas. En cambio, ellas ni siquiera tenían un plan de uso para las baldosas viejas, sólo las mantenían almacenadas. Sin embargo, la falta de plan de uso no impedía que fueran ellas las guardianas de las baldosas, lo cual se nota con la autorización que brinda una de las técnicas a una artesana. Las artesanas que finalmente llevan chapas y baldosas no piden permiso para hacerlo, en la medida en que las cosas eran viejas, ociosas y sumamente necesarias para vivir un poco mejor. Conscientes de que este accionar fuera interpretado como robo por algunos, la artesana no lo considera de esta manera. En cambio, dice, son los blancos los que roban las cosas que las mujeres consiguen al firmar los proyectos. Lo que para los técnicos es robo no es robo para las artesanas para quienes lo que es robo no lo es para los técnicos. Para la técnica las chapas y baldosas fueron robadas, hayan estado en uso o no. Para la artesana no es robo porque chapas y baldosas estaban abandonadas. Para la artesana los blancos roban proyectos en la medida en que las cosas a adquirir con los proyectos no están, para los blancos no es robo en la medida en que se justifica la erogación de los fondos. Ahora, la artesana que llevó chapas y baldosas se excusó del robo, aunque en ningún momento adujo que las cosas le hayan pertenecido, al menos en parte, a ella. De este modo, a pesar de lo que dicen de vez en cuando los técnicos, la relación que impera

entre ellos y las artesanas es de empleador-empleado, lo cual se recrea con modos de administrar instalaciones y proyectos centralizados en la figura del empleador o técnico.

Respecto a dichos modos de administrar, otra vez, contaba Emilce (w.), habían entrado a robar al Fondo Artesanal/artesanía, y se habían llevado unas bolsas negras que, ella sospechaba, tenían ropa y mercadería. Reconstruyendo los hechos a partir de rumores y pistas de envoltorios y alimentos industrializados “vencidos y con tela araña” que habían dejado atrás los ladrones, Emilce (w.) explicaba, en tono de queja, que Nadia (t. n-i) había guardado esas bolsas en el baño y no les había dicho nada a ellas. Sospechaba además que la técnica se habría enojado al suponer que fueron ellas, las artesanas, las autoras del robo. ¡Pero ellas no habían sido! exclamaba Emilce (w.). En cambio, lamentaba, “nosotros siempre barremos y nunca nos dan mercadería ni nada”. Al día siguiente fui a visitar a Nadia (t. n-i), quién destacó que los ladrones, aprovechando su ausencia, también habían robado herramientas de su casa (se encuentra pegada al Fondo Artesanal/artesanía, una puerta permite el paso hacia uno y otro lado⁹⁸). Del Fondo Artesanal/artesanía, indicaba Nadia (t. n-i), habían robado artesanías que antes habían preparado para mandar a Resistencia. No mencionó las bolsas de mercadería.

Otra vez la sospecha de robo, artesanas que quieren desligarse de esta sospecha y técnicos que administran en secreto. ¿si, como dicen con frecuencia los técnicos, el Fondo Artesanal/artesanía pertenece a las artesanas, por qué ellas desconocerían la existencia de aquellas bolsas de mercadería? ¿por qué interpretarían que la sospecha de robo recaería sobre ellas, las artesanas, si lo robado fuera en realidad de su propiedad? ¿si fueran de su propiedad, no deberían ellas considerar que también les habían robado esas bolsas? En cambio, temen que la técnica esté enojada y se excusan ante ella, tratando de desligarse de la sospecha. Como empleadas, temen las represalias del empleador. Como empleada, la artesana señala que su trabajo como barrendera del Fondo Artesanal/artesanía no es retribuido con un pago en mercadería. Mercadería que, primero, de no haber sido ocultada, y segundo, de no haber sido robada, podría haberse usado para pagar el trabajo de las artesanas que barren. En ningún momento la artesana consideró que las bolsas de mercadería le pertenecieran por el solo hecho de estar almacenadas en el Fondo Artesanal/artesanía, en cambio, considera que le corresponden como contraprestación por su trabajo.

⁹⁸ Esta casa pertenecía a quien fuera primer intendente de El Sauzalito y su familia.

Líneas de producto

Definir líneas de producto requiere distinguir cosas iguales y diferentes, agrupándolas en categorías. Cada categoría reúne “productos” que comparten la o las características usadas como parámetro para efectuar la distinción en primer lugar. Para definir las categorías, técnicos del PRODEAR y de FGCH realizaron un relevamiento de las artesanías elaboradas con *chaguar*, barro, madera y plantas tintóreas por las artesanas agrupadas en torno al Fondo artesanal/artesanía. Las agruparon tomando como parámetro, principalmente, formas y tamaños. Luego vincularon esto a un precio de acopio que fue variando a lo largo del tiempo. Esta organización se plasma en una lista, a la cual se apela en el momento de hacer el acopio de artesanía.

La lista de líneas de productos partió de la lista realizada por FGCH en base a las artesanías fabricadas por artesanas pertenecientes al pueblo *Wichí* de Formosa. Con el tiempo esta lista se fue complejizando, nuevas categorías iban siendo agregadas en respuesta a la diversidad productiva. Estos agregados en forma de líneas en la lista, eran decididos por los técnicos, quienes también realizaban los acopios. En una oportunidad, cuando unas artesanas y una de las técnicas se encontraban armando un paquete de artesanía para mandar a una feria, Fernanda (t. n-i) tomó dos carteras y preguntó a Emilce (w.), como para demostrarme que compartía criterios de clasificación con las artesanas (le estaba planteando dudas al respecto), si ambas deberían llevar el mismo precio de venta. Si bien la artesana y la técnica coincidían en que ambas carteras deberían llevar distinto precio de venta no coincidían en los motivos. Emilce (w.) afirmaba que la diferencia se debía a que una cartera tenía color y la otra no. En cambio, Fernanda (t. n-i) decía que la diferencia se debía a que una cartera era más grande que la otra. En otro momento, Mirna (w.) y Emilce (w.), seleccionando las artesanías para mandar a la feria, como le había indicado la técnica, se quedaron mirando dos cosas que tenían el mismo precio, rieron. Emilce (w.) preguntó en español, aunque no directamente a la técnica y como para que yo escuche (recordemos que me encontrada indagando sobre productos y precios), por qué los precios eran diferentes. La técnica contestó tranquilamente que posiblemente esto se debiera a que esas artesanías se habrían acopiado en momentos diferentes. Finalmente, Fernanda (t. n-i) les dijo a las artesanas presentes: “yo le voy a armar bien [la caja de artesanía para mandar a la feria] para que ustedes no se pierdan. Yo soy comerciante entonces se cómo se arma. Por ahí hay una diferencia, pero no van a venir [los clientes] a medir con un centímetro”. Los parámetros para organizar la producción no son evidentes sino seleccionados y en esta selección se imponen los criterios tenidos por relevantes por la técnica. Aunque no

los compartan, se solicita a las artesanas que sigan mecánicamente la organización que las líneas de producto explicitan, tanto para vender como para hacer los acopios.

Sin embargo, las artesanas, intencionalmente o no, siguen y no siguen los pasos que marcan las líneas de producto. Los siguen porque los productos llevan los nombres previstos por las categorías escritas y no los siguen porque hacen continuamente productos que obligan a las técnicas a generar nuevas categorías. Esto se explicita en el crecimiento, en un plazo de 3 años, de categorías de producto: de 10 categorías al momento de la puesta en circulación de la lista de líneas de producto, se pasó a más de 100 para fines de 2016. ¿Por qué la variación respecto de la norma o categorías explicitadas por escrito en la lista de líneas de productos? Porque, como decíamos en capítulos anteriores, son muchas las fuerzas que participan del proceso productivo/creativo. Falta de materiales para trabajar y las conexiones artesana-tejido pueden encontrarse entre las situaciones que llevan a las variaciones. Respecto de la falta de materiales para trabajar, esto puede tener que ver con las condiciones climáticas, con la falta de fondos para financiar viajes para hacer la recolección o con el hecho de que la mujer se encuentre menstruando y no cuente con alguien que la ayude a conseguir el material o con fondos para comprarlo. Respecto de las conexiones artesana-tejido, veíamos que el tejido, como la escritura, registra los movimientos de generación de forma. Los estados de ánimo de la artesana influyen en el tipo de costura que se logrará. De este modo, por ejemplo, grosor del hilo y prolijidad tendrán que ver con la condición personal.

Ahora, las formas que se multiplican, son registradas de modo centralizado por las técnicas en una lista de categorías crecientes. La lista se vuelve así sumamente complicada de comprender y termina, por un lado, acentuando la centralización de acopios y ventas en la figura de los técnicos y por otro, dificultando la circulación de las artesanías entre artesanas y compradores. Para tener idea de lo complicado del sistema volvamos al momento en que Fernanda (t. n-i), ayudada por Emilce (w.) y Mirna (w.), preparaban el paquete de artesanía para llevar a la feria. Para facilitar la identificación de los productos con los precios sin recurrir a la complicadísima lista, y en la medida en que ninguna de las técnicas iría a la feria con las artesanas, Fernanda (t. n-i) proponía que pusieran el precio de venta de las artesanías una por una en cada una de las etiquetas de los productos a llevar a vender a la feria. Así, la artesana vendedora, al momento en que un potencial cliente consultara algún precio, sólo tendría que revisar la etiqueta adherida al producto. El problema era que las etiquetas tenían escrito con lápiz el precio al que las habían acopiado las técnicas. Fernanda (t. n-i) planteaba dos opciones: borrar uno por uno los precios escritos con lápiz de las etiquetas y reemplazarlos por escrito con los precios de venta o pegar

un pequeño papelito blanco en una por una de las etiquetas, ocultando el precio en lápiz, y escribir sobre cada uno de estos papelitos el precio de venta. Lo complicado, al menos, en términos de tiempo de estas propuestas ilustran lo complicado de la lista de líneas de producto.

La lista de líneas de producto resulta complicada en la medida en que los criterios que se toman para construirla no son compartidos entre artesanas y técnicas. Esto se refleja en la calidad aditiva de una lista que crece, que sólo es comprendida por quienes la confeccionan. La conversación requerida para construir criterios compartidos es evitada, por parte de los técnicos, mediante la acumulación infinita de categorías de producto y por parte de las artesanas, mediante la creación de productos con pocas chances de ser vendidos.

Producción en base a encargos

Producir en base a encargos implica fabricar aquello que se va a vender. Los pedidos se hacen con la lista de líneas de producto en mano. Cuando el PRODEAR comenzó a funcionar en El Sauzalito, las artesanas producían, aunque con poca frecuencia, en base a encargos. En junio de 2017 ya no trabajaban más de esta manera. El crecimiento, en términos de categorías, de la lista de líneas de producto da un poco cuenta de la evolución en los modos de trabajar.

Las artesanías acopiadas en El Sauzalito se venden en lugares como el Espacio de Arte y Diseño del CECUAL. Periódicamente técnicos del PRODEAR que viven en Resistencia se dirigen a este espacio a abastecer de productos, realizar cobranzas por ventas y relevar información referida a productos vendidos. Esta información se traduce en nuevos pedidos, pedidos que se hacen en función a la efectividad en las ventas. Es decir, las artesanías que se venden en mayor cantidad y menor plazo son encargadas mientras que las que se venden poco o tardan mucho en “salir” o venderse no se vuelven a pedir. Con la lista de líneas de producto en mano, se hacen los pedidos a la técnica de El Sauzalito, quien luego los transmite a las artesanas. Como esa lista de productos se multiplicó sin diálogo, con frecuencia ocurre que el producto encargado sólo lo hace una artesana que hace tiempo no participa de las reuniones o quizás no lo puede hacer nuevamente en la medida en que no cuenta con los materiales o no se encuentra en las mismas circunstancias creativas que la llevaron a hacer aquel producto clasificado, empaquetado, enviado a Resistencia, vendido exitosamente y encargado nuevamente. De este modo, un artilugio como la lista de líneas de producto, pensado para facilitar el vínculo mercantil, lo complica, transformándose más bien en un registro de la capacidad creativa de las artesanas. Complica el vínculo porque esconde, al reproducir categorías al ritmo de la creación sin diálogo, la repercusión mercantil de los productos. Y la información sobre la repercusión mercantil de los productos es importante en la medida en que estos se hacen para

vender. De hecho, ya fueron una vez vendidos por las artesanas y comprados por las técnicas que hacen los acopios.

La tensión entre heterogeneidad y homogeneidad es notable con otra de las herramientas que, como la lista de líneas de producto, se pensó para organizar la producción en categorías, de modo tal de facilitar la comunicación entre compradores y artesanas. Se trata del catálogo de ventas. En el marco de la “Primer mesa de trabajo. Saberes ancestrales, prácticas vigentes ¿De qué hablamos cuando hablamos de autenticidad en la artesanía indígena?” [MT] en la que me desempeñé como moderadora, Carola (DIC) se había entrevistado con un integrante de Arte y Esperanza (Ciudad Autónoma de Buenos Aires) quién estaba muy interesado en tener en su local las artesanías que hacen las mujeres pertenecientes a los pueblos *Qom* y *Wichí* de Chaco (incluidas las artesanías hechas por mujeres pertenecientes al colectivo de artesanas de Fortín Lavalle). Esta persona le pidió un catálogo de productos a Carola (DIC) quien se preguntaba “¿qué catálogo le pasamos si hacen millones de cosas?”. A partir de esto decía Hugo (ACERCA):

El consumidor final está sensibilizado, te capta digamos cuando viene. Sí, está sensibilizado, más sensibilizado. Ahora en Caminos y Sabores tuvimos unas experiencias [...] increíbles. Fueron Emilia (q.) fue con Ambar (q.), fueron también de Pompeya y de Sauzalito. La interacción [...] del consumidor final fue tremenda [...] en acercársele, valorizar y lo que se comercializo fue para mi impresionante, pero después el problema está, el que tiene un negocio con una boca de venta es que está conociendo menos que por ahí el consumidor sensibilizado [...] Entonces, al intermediario habría que explicarle ciertas cosas y bajarle un poco a territorio, no a territorio, territorio geográfico sino a Tierra decirle: “mirá, esas cosas son así, este, vos vas a pedir veinte canastos de tales dimensiones, pero no van a ser exactamente iguales, es inviable”

El catálogo, como la lista de líneas de producto, forma parte de un lenguaje que pierde sentido cuando la información no circula como debería. La información que se espera circule con esas herramientas comunicativas conectan a compradores y comerciantes con técnicos y artesanas. Luego, la comunicación resulta eficaz cuando lo que se produce se adecua a lo que se puede vender con mayor facilidad. Ahora, la experiencia de venta sugiere que los consumidores aprecian la variabilidad de lo producido, es decir, las características de los productos que no se adecuan estrictamente a las líneas de producto que organizan la producción. La cuestión entonces pasa, de buscar adecuar la producción a la herramienta de comunicación, a revisar el uso que hacen los intermediarios de la misma herramienta de comunicación. Sin embargo, no se trata sólo del uso que hacen los intermediarios de la herramienta de comunicación sino del

hecho de que la misma herramienta de comunicación, recrea el lenguaje y por ende las posibilidades de circulación. La lista de líneas de producto que crece al ritmo de la creatividad deja por escrito lo que se hizo, aunque no necesariamente lo que se puede seguir haciendo. Si una categoría fue dada de alta y después no puede ser reproducida ¿qué función cumple aquella lista? La función que cumple ya no comunica, sino que oculta. Oculta su propia ineficacia para conectar a artesanas y técnicos con compradores y comerciantes.

Control de calidad y acopios

Periódicamente, cuando se cuenta con fondos, ya sea provenientes de las ventas anteriores o del financiamiento estatal, se realiza el acopio de la artesanía. Al comienzo del PRODEAR, y, así como con la lista de líneas de producto, el modelo que se seguía para hacer los acopios era el de FGCH. Dicha organización, se maneja con un esquema que coloca, entre las artesanas y los técnicos de la fundación a “coordinadoras”. Coordinadoras o representantes de grupos de artesanas que se forman por auto-adscripción y que componen el colectivo de artesanas. En este esquema las coordinadoras son quienes acopian las artesanías a partir de los encargos que reciben de los técnicos. En El Sauzalito se dieron los pasos para que los acopios se realicen de similar manera, aunque con el tiempo volvieron a un modo de trabajo al cual las técnicas estaban más acostumbradas.

Una vez participé de un acopio en el que una artesana administró el dinero. Dinero que antes le había entregado la técnica para que lo hiciera. Las mujeres presentes, que formaban parte de un mismo grupo y compartían vínculos de parentesco, comenzaron a sacar las artesanías que habían traído para vender. Zulma (w.) trajo una cartera redonda grande, un burrito y un camino de lana de algodón teñida con colores fuertes. Samanta (w.) trajo una cartera marrón tejida al crochet, un sombrero y una panera. Eugenia (w.) trajo una *yica* y Verónica (w.) dos paneras. Le entregaban las artesanías a Emilce (w.) para que determine el precio y cambie dinero por la artesanía. Sentí la presión que habrá sentido Emilce (w.). No sabía qué hacer, sólo tenía \$390. Mirna (w.) sugirió que había que comprar sólo una artesanía a cada una, para que alcance el dinero. Para decidir el precio revisaban los precios que figuraban en las etiquetas de las artesanías antes acopiadas por las técnicas. Estiraron todo lo posible esos \$390 y compraron dos artesanías a cada artesana. Cuando Emilce (w.) hacía el acopio no se detenía mayormente a revisar las características de las artesanías que se iba acopiando.

El acopio anterior fue uno de los raros casos en los que una artesana administraba los fondos. En general los hacían y hacen los técnicos. De hecho, tanto técnicos como artesanas se refieren a este momento, como “la compra”, y quienes compraban y compran eran/son las técnicas.

Vale una aclaración, a pesar de la identificación de dicho accionar como “compra”, continuaremos usando “acopio” en la medida en que facilite el análisis de la circulación de la artesanía hacia los puntos de venta. A diferencia del acopio narrado antes, cuando las técnicas compran revisan con detalle las artesanías, realizando el “control de calidad”. Calidad cuyos criterios se van construyendo, como aquella lista de líneas de producto, en base a parámetros que, como describíamos en capítulos anteriores, no son necesariamente compartidos por técnicos y artesanas. El grosor del hilo es uno de los elementos en los que ponen mucha atención las técnicas. Prefieren hilos delgados. Criterio que, para el tiempo en que la bolsa de *chaguar* era una herramienta, no tenía sentido en la medida en que hilos más gruesos hacían bolsos más resistentes. La preferencia de los técnicos, a su vez, no sale de la nada, el hilo delgado suele permitir la fabricación de productos con mayores chances de ser vendidos. La cuestión es que unos criterios se seleccionan y otros no. Esta selección, al no producirse con diálogo entre artesanas y técnicos, termina siendo, se quiera o no, capital de poder de la técnica. Poder que se traduce en artesanía que se compra y artesanía que no. Macarena (w.) describía con disgusto una situación de acopio por parte de una técnica que hacía un exhaustivo control de calidad:

Agarran la artesanía y miran dando vuelta como media hora mirando, mirando hasta que no pueden esperar [las artesanas cuyos productos se están mirando, controlando] y al final no querían comprar. Mujeres ya no te tienen confianza [...] Me fui, no soy como cualquiera, no me enoja. Preguntale a las mujeres y nadie quiere contestar. Eso a mujeres no le gusta. Si no quiere comprar dice no [y listo] no va a estar mirando media hora y después no quiere comprar. Cuando estaba [Cristina, c.] estaba bien, sabe bien trabajo de las mujeres [...] [Cristina] es monja, pero es buena, hace cosas que a uno le gusta, si uno tiene necesidad le soluciona como si fuera intendente [...] Ella compra, no va a decir “no voy a comprar eso, esto es caro”. Compra porque sabe que uno necesita.

Control de calidad que cansa, desagrada, enoja y desplaza a un segundo lugar a la persona que ofrece su trabajo. Sin embargo, Fernanda (t. n-i) enfatizaba el consejo “tienen que hacer con hilo bien finito”. Consejo que reforzaba a partir del reciente encuentro que había tenido con la fundadora de la Asociación *Siwani* de la provincia de Formosa. Dicha mujer resaltaba la importancia del grosor del hilo en las artesanías hechas con *chaguar* por lo cual “era muy estricta con el control de calidad”. Reflexionaba Fernanda (t. n-i) “al principio las mujeres [artesanas] se enojaban, pero ahora esas mismas mujeres le agradecen”. El PRODEAR inició en 2012 el trabajo con las artesanas de El Sauzalito, las palabras de aquella artesana son de diciembre de 2016. No sólo no agradece el control de calidad, sino que lo critica, apreciando,

en cambio, la capacidad de aquella persona que supo ver a la mujer y sus circunstancias, que relegó a un segundo plano el detalle del producto.

Como decíamos antes, son los técnicos quienes hacen control de calidad y acopio. Esto se debe, argumentan las técnicas, a que “las mujeres [artesanas] no se animan” a hacerlo. No se animan, dicen, porque “no pueden decir no” y por temor a ser embrujadas.

En relación al “no poder decir no” Nadia (t. n-i) contaba que cuando ella llegó por primera vez a El Sauzalito, lo que más le sorprendió fue el modo en que “los *wichí*” compartían, decía: “si alguien va a comprar por 100 pesos a un lugar, 30 pesos ya le da al otro para que compre”. En otras palabras, una proporción del dinero disponible para comprar se comparte con otra persona para que también pueda comprar lo que necesita. Otra vez, contaba Nadia (t. n-i), habían recibido una donación de un colchón. Como muchas mujeres lo querían las técnicas decidieron hacer un sorteo. Salió el número de una mujer jovencita, justo a quien antes habían elegido tesorera de la asociación que en ese entonces estaban armando⁹⁹. Las mujeres que no salieron sorteadas, en especial las más ancianas, siguieron a la ganadora del sorteo hasta su casa, maltratándola verbalmente. Relacionando esto con la distribución del dinero disponible para comprar con otros que también necesitan, aunque no tienen dinero, posiblemente el sorteo no haya sido un modo legítimo de distribuir el colchón donado. Quizás la necesidad de las mujeres ancianas le daba derecho a obtener el colchón y el sistema de distribución debiera haberse gestado desde allí.

¿Para qué decir no?, para que se acopien productos con mayores posibilidades de ser vendidos. Sin embargo, no todas las artesanas pueden hacer productos vendibles. Y decirles “no” es difícil, más aún si una conoce a la mujer, a su familia y su necesidad. No todos aceptan o aguantan este lugar. Decía Anibal (w.): “nosotros los *wichí* no somos comerciantes, no somos gente que siempre mezquinamos, tenemos que convidar porque nos sentimos mal. Si no le dá de comer uno está mal”. Los comerciantes son aquí considerados mezquinos, insensibles a la falta de alimento de quién queda fuera de la transacción. La mezquindad para los *wichí*, indica Palmer (2013, p. 199), tiene un “efecto disociador”. Efecto que es disociador en la medida en que, como explica dicho autor, la distribución de bienes como los alimentos constituye una de las expresiones de la “buena voluntad *wichí*” (p. 199). Dicha voluntad deriva del *husek* que “es el factor espiritual que vela por la integridad del cuerpo físico del individuo, y por la integridad del cuerpo social de la comunidad” y que, a su vez, “desciende de una voluntad absoluta” (p.

⁹⁹No se concretaron los trámites de la personería jurídica del colectivo de artesanas.

37 y 213). A diferencia de una persona con *husek*, decía Leonardo (w.), respecto de muchos blancos:

No se comportan como humanos, cada vez que se hizo pacto, acuerdo, escribieron, después se hacen dueño o salen con militares, matan, te corren y ese no es el comportamiento de un humano. [Ese comportamiento es más] de un tipo que no tiene alma, que no tiene espíritu. Porque un humano tiene espíritu, tiene luz y sabe cómo comportarse con el otro y con la hormiga y con la avispa y con el quebracho y con, no sé, con todo, y si no es del lugar él sabe que tiene que respetar, sin dañar.

El comportamiento es dudosamente humano cuando no se respeta al otro. Con todo esto en mente, decir “no” en el acopio, que de hecho es negar el alimento a la persona que se encuentra ofreciendo una artesanía con bajas chances de ser vendida; se interpreta como una acción mezquina, irrespetuosa. Ahora, las técnicas enfatizan que no decir “no” llevaría a quedarse sin recursos para nuevos acopios con lo cual todas las artesanas saldrían perjudicadas. Sin embargo, Macarena (w.) planteaba:

Una vez reclamé a Nadia [técnica], como estoy en asociación de ella veo que no está bien [...] Había artesana anciana con mucha artesanía, ella [Nadia] le elige y ella quería que esa artesana que haga bien bonito [...] Esa artesana tiene edad, no puede hacer como jóvenes le gusta, uno no puede obligar que una anciana. Si ella es buena [Nadia] tendría que comprar igual [...] Los ancianos uno tiene lástima porque tiene edad [...] Ellos no van a vender siempre. Joven sí puede aprender más, puede pedir [se puede pedir que haga de otro modo] Conozco y sé trabajos de los ancianos, no puede obligar. Por ejemplo, vos sos la compradora y artesana es anciana y vino ofrecerte y vos no compra y pobre abuela y hay uno que no entiende castellano no puede hablar y no hay nadie que haga favor [que le haga el favor a la anciana de traducir lo que ella quiere/dice]

Pensando a partir de la distribución de dinero que Nadia (t. n-i) señalaba antes, la persona que fue con \$100 al almacén a comprar alimento no le dio \$100 a quién también quería comer y no tenía dinero, le dio \$30. Compartió, no todo, sino una proporción de lo que tenía con quien lo necesitaba. Por su parte, Macarena (w.) señala que el trato debe acomodarse a la edad de la artesana, si se trata de una mujer anciana la compra no debería supeditarse a las características de lo que se compra. En cambio, si se trata de una mujer joven, en la medida que puede aprender más, las características del producto a comprar pueden adquirir mayor relevancia para que se produzca la transacción. En otras palabras, en el caso de la transacción con la anciana el producto pasa a segundo plano en la medida que se prioriza a la persona; en el caso de la

transacción con la artesana más joven el producto puede destacarse en la transacción en la medida que la persona puede hacer algo respecto a las características del producto a intercambiar. En ambos casos se administran los fondos teniendo en cuenta a las personas y sus circunstancias ¿Por qué pensaríamos que la negativa a decir “no” en los acopios llevaría rigurosamente a una situación peor para todos?

“Ojalá que ellas [las artesanas] se puedan hacer cargo, pero no lo hacen” decía Nadia (t. n-i), “tienen miedo que le hagan embrujos”. Amanda (w.) hablaba de “los brujos” o “curanderos”, decía:

Hay curanderos que son brujo bien y otros que no, entre ellos se pelean, se van debilitando, por ahí se matan [...] Tía [xx] es bruja, ella está con otro hermano de mi padre, son curandero, de tardecita usaban [un ave], hablan en nombre de [yy]. El hombrecito que peleaba con ellos, mismo curandero, cerquita [de] la casa estaban, [xx] lejos [...] “¿y por qué cantan?”: están peleando, el ganador el que no muere [...] Canal en tele se ven curanderos son gente blanco [...] Hacen propaganda, van a televisor [...] Cantico con la palabra, manda bichos [...]

Batallas cantadas con municiones de bichos que repercuten en los cuerpos de los combatientes y de los cautivos a liberar. Montani (2017, p. 115) indica que el chamán o *hiyawu* media entre “los wichí y los seres de otros ámbitos cosmológicos”. Para volverse chamán, una persona pasa por una “metamorfosis iniciática” que lo conduce a desarrollar la “fuerza de voluntad” con la que se desempeñará (p. 115). Imbuidos con dicha fuerza, los chamanes tratan la huida de la voluntad del cuerpo y la introducción de una enfermedad, tratamiento que requiere “visualizar realidades ocultas, viajar a lugares imposibles y combatir seres poderosos e invisibles para el común de la gente” (p. 116). Dichas enfermedades, indica Montani (2017, p. 116), pueden representarse como dardos lanzados por espíritus del monte o hechiceros y suelen asumir, dentro del cuerpo, la forma de un “bicho”. Combates como el narrado no se dan sólo entre personas pertenecientes al pueblo *Wichí*, también hay curanderos blancos dice Amanda (w.). Mabel (n-i) hablaba de curanderos criollos y *wichí*, narraba lo siguiente:

Una vez su hijo volvió del campo con cabeza y costillas lastimadas. Lo llevó al hospital donde le dijeron que debería viajar a otra localidad para que lo curen. Mabel (n-i) no tenía dinero para financiar el viaje. Mientras tanto, su hijo no contestaba cuando ella le hablaba, “era como que estaba ausente”. Entonces recurrió a todos los curanderos a los que pudo [...] En una oportunidad fue a ver a una curandera paraguaya que vivía en Formosa. Como otras veces, Mabel (n-i) le entregó la foto de su hijo “para tantear si sabía algo”. La curandera le dijo que su hijo no iba a la escuela, que salía a las noches a tomar. Entonces Mabel (n-i) se dio cuenta

que la curandera no estaba capacitada para la tarea. En otro momento alguien le habló de un curandero wichí que vivía en Paraguay. Cuando se encontró con él, Mabel (n-i) le entregó la foto de su hijo. El señor tomó la foto, cerró los ojos y le dijo que estaba viendo todo como si fuera en una pantalla de televisión. Le describió el campo, le habló del accidente que había tenido su hijo y el modo en que lo había atacado un lobizón. El curandero le dijo a Mabel (n-i) que no podría curar el tumor que su hijo tenía en la boca, para eso debería llevarlo al médico. Sin embargo, podría “sacar la maldad” que prevenía que el alma de su hijo estuviera en su cuerpo. Luego el curandero hizo como dijo que haría. Le informaba a Mabel (n-i) que todas las noches venían unas almas y le dejaban una suciedad para perjudicar a su hijo. Esa suciedad era enviada por algún curandero, contratado para hacerlo por una persona rubia.

Chamanes no-indígenas y *wichí*, con capacidades más y menos desarrolladas, con cuyo trabajo no tocan todo tipo de dolencias y que son contratados para librar verdaderas batallas con repercusiones en los cuerpos de las víctimas. Uno tiene que andar con cuidado para no encontrarse inmerso en dichos campos de batalla. Mabel (n-i) aseguraba que también a mí, si no me querían, podrían atacarme. Justamente por eso es que ella tiene mucho cuidado con lo que dice y hace, expresaba: “si uno es amable con ellos no te hacen nada, pero si uno es pícaro entonces te pueden hacer un mal, por ahí, en ese momento no van a decir nada, pero después te hace el mal”. Paradójicamente, el temor a este tipo de ataques lleva a Mabel (n-i) a comportarse amablemente con las personas.

Los ataques de este tipo vienen a reforzar el mandato de compartir el dinero para el acopio de artesanía. El temor a rechazar una artesanía se entiende a partir de la legitimidad de la que goza quién ofrece su artesanía para ser acopiada. Legitimidad vinculada a un acuerdo de convivencia en el que la mezquindad es condenada. Aunque convencidas de que comprando algunas artesanías y dejando otras fuera las técnicas le hacen un bien a las artesanas, a veces decir “no” es demasiado difícil, decía Nadia (t. n-i):

Decime vos aca ¿Quién tiene negocio? No tienen porque sus hermanos le piden y le tienen que dar, es su cultura [...] El que puso su negocio se fue a la quiebra enseguida y porque no puede decir “no” si es de su cultura [...] Viste en los judíos hay un día del perdón que tenían que cerrar porque persona que va a pedir algo no le pueden decir que no [...] Depende, a veces también vos lo pagas por el corazón, vos lo pagas a Samanta (w.) porque tiene sus nietos, vos le vas a comprar porque tiene sus nietos [...]

Limitar el acceso a quienes pueden pagar los productos resulta chocante cuando se trata de bienes de suma necesidad. En estos casos el corazón perfora la limitación necesaria para la reproducción del negocio en beneficio de la vida de las personas conocidas, queridas.

La frialdad del precio

Con el precio ocurrió lo mismo que con la lista de líneas de producto, partieron del modelo que presentó FGCH. Modelo que constituía la propia lista de precios que usaban los trabajadores de aquella fundación para acopiar las artesanías de artesanas *wichí* de la provincia de Formosa. Los precios a partir de dicho modelo se fueron formando en la tensión entre, por un lado, lo que el cliente está dispuesto a pagar y por otro lo que las artesanas pretenden obtener de su trabajo.

Lo que el cliente está dispuesto a pagar tiene que ver, en alguna medida, con el acceso y percepción que tiene respecto del producto o artesanía. Esta percepción, a su vez, se encuentra influenciada por el hacer de los vendedores. En el capítulo anterior describíamos el modo en que los agentes de fomento artesanal contribuían, con mensajes, imágenes y ambientes, a la generación de la “ocasión de uso”. Asimismo, aunque limitada, la demarcación de autenticidad es uno de los criterios en los que dichos agentes suelen invertir para promover el intercambio. Esto fue conversado en la MT. A continuación, un fragmento de lo conversado:

Carola (DIC)-[...] por ejemplo, hay un espacio de comercialización [Espacio Originario del Instituto de Cultura de la provincia del Chaco] que compra, sin embargo compra lo que es auténtico, tradicional no sé qué cosa y como que rechaza lo otro y vos decís “¿por qué?” y no se y en la feria misma también [feria de artesanía que se hace en la localidad de Quitilipi, Chaco todos los años], ellos no premian las producciones nuevas y no invitan a muchos otros, a Castelli por ejemplo, con la cosa nueva de Castelli [artesanías del colectivo *Qomlashepi Alpi*] no le invitaron nunca.

Aldana (DPI)-lo plantearon ellos en el foro el año pasado [se hizo en el marco de la feria de artesanía realizada en Quitilipi], los mismos artesanos plantearon eso [...] Plantearon el tema de que el Estado entonces subsidie, o sea, si no podemos ee innovar, si el Estado necesita que mantengamos lo tradicional.

Tanto el acceso como la percepción de las artesanías son notablemente trabajados por los mencionados agentes y ese trabajo se explicita en la conversación anterior. Artesanía que aparece o no, que se premia o no de acuerdo al accionar de aquellos agentes. Que *el Estado subsidie si necesita que mantengamos lo tradicional*. Tradicional como algo retenido, forzado, fabricado y costoso. Costo que el precio pagado no retribuye. En otras palabras, autenticidad

para vender que alcanza un precio que no compensa el esfuerzo y las fuerzas que forman los trabajos hechos con materiales del monte. Como veíamos en el capítulo anterior, esta conversación, y en particular las palabras de aquel artesano, traídas a colación por Aldana (DPI), explicita lo limitado de la demarcación de autenticidad, exponiendo la arbitrariedad de la selección.

En relación a lo que las artesanas pretenden obtener de su trabajo, las palabras de Amanda (w.) hacen pensar:

Es bueno decir así, no preguntar, no mirando [no preguntar el precio, no mirar tanto la artesanía][...] Si Dios toca tu corazón vos no vas a decir “es caro”, vas a pagar lo que usted quiera, callada [...] Por ahí viene a buscar porque está en su corazón, su pensamiento [alguien que quiere comprar y va a buscar porque Dios está en su corazón, su pensamiento] [...] También el comprador, lo que compra con su corazón, si lo guarda hace un montón [...] Dios lo pone en su mano y vende, no pregunta precio [quien compre la artesanía revendida] [...] Si llevamos, si no toca corazón, pasamos a otro hasta que compra el que tiene a Dios en el corazón [...] Precio alcanza porque agarra plata y va a almacenero y [el almacenero] vende a menos precio, [Dios] toca el corazón.

No exponer, explicitar las fuerzas del proceso de generación de la artesanía sino dejar que Dios toque el corazón, el pensamiento. Dios parece ser una fuerza que actúa sobre la persona a través del corazón, del pensamiento, llevándola a comprender, como si comprador y vendedor no fueran seres separados, a la otra persona. Palmer (2013) indica que los *wichí* ubican la voluntad o *husék* en el corazón. Antes escribíamos, a partir de dicho autor, que el *husék* tiene su origen en una “Voluntad absoluta”. Pensando con esto las palabras de aquella mujer artesana, la persona que tiene su corazón tocado por Dios sería una persona de “buena voluntad” en términos de Palmer (2013). De acuerdo a las palabras de dicha mujer, este modo de concebir la tasa de cambio o precio se aplica no sólo a intercambios entre artesanas y compradores. Revendedores de artesanía con Dios en el corazón se encontrarán con clientes con Dios en el corazón que comprarán nuevamente, beneficiándose ambos. Almacenero que, tocado su corazón por Dios, vende productos a menor precio para que al comprador le alcance el dinero para cubrir lo que necesita. Sin embargo, Dios no toca el corazón de todos. Pensemos esto con las palabras de Leonardo (w.):

[...] el que conoce enseguida sabe, generalmente la gente se acerca a una *yica* por el color, y a veces la simetría, este, porque es lo que sabe desde su mundo. Para un pescador, cuando se le regala un tejido, una bolsa, no está mirando los colores porque no llevan colores porque [...]

los colores son naturales y al mojarse se despintan, se deshacen; pero siente y aprecia otra cosa más allá que eso. O sea, que no es solamente un tejido y unos colores ¿no? sino [que] hay una transmisión de muchas cosas. A veces los jóvenes, cuando empiezan ya a ser pescador, por ejemplo, el que le regalen una *yica* para él solo, porque siempre está [...] llevando [...] prestada [...] algunas cosas de sus abuelos, de su papa o de su hermano viejo que no lo utiliza. Bueno él lo lleva ¿no? Entonces cuando ya es un pescador reconocido recibe eso [su propia *yica*]. Es como un diploma digamos, un grado ¿no? Es un reconocimiento que se le hace desde la familia, quiero decir, tiene su propio [...] bolsita para llevar los pescados. Entonces, si esa misma bolsa se lo vende, capaz que la gente va a decir “no tiene colores, no tiene dibujos”, o sea, lo desprecia porque no sabe el contenido de eso ¿no? [...] Bueno ahí uno puede decir “miren ahí hay un analfabeto” [...] no entiende que el tipo está dando lo que tiene, lo más sagrado, lo último y porque no tiene otra cosa, porque ya no puede ir a pescar porque le prohíben o tiene que tener [...] el carnet de permiso o no puede ir al monte a cazar, o sea, hay muchas cosas ¿no? que te está diciendo eso.

La tasa de cambio aquí muestra: las diferentes interpretaciones y valoraciones alrededor de una misma cosa; la influencia del conocimiento en las interpretaciones/valoraciones de la cosa; la obligación de vender para vivir y el triunfo de unas interpretaciones/valoraciones sobre otras. De este modo, la *yica* como producto vistoso aplasta a la *yica* como reconocimiento en la medida en que el pescador es obligado a dejar de pescar para vivir y el comprador desconoce la posibilidad de una *yica* como reconocimiento. El precio o tasa de cambio oculta lo que es forzado a desaparecer. Forzado, violentado, atrapado. Pensemos esto con el recuerdo de infancia de Homero (PRODEAR) en Miraflores:

Cuando íbamos saliendo [de la escuela] [...] Todos éramos criollos en la escuela [...] Estaban todos así con su fuego la comunidad *wichí* [venían a trabajar como cosecheros a pie desde la zona de Misión Nueva Pompeya], con sus ritos, sus niños, mujeres y los chicos así agarrando cascotazos así y faaa. Yo me quedé perplejo, nunca me voy a olvidar la imagen esa [...] Los chiquitos criollos [le tiraban] a la gente adulta *wichí*. Y los *wichí* quedaban así, no hacían nada, ni por defenderse, porque sabían que si cualquier cosa hacían los venían los criollos y los fusilaban. Fijate me acuerdo, hasta hoy tengo esa imagen, ese dolor, que no podía creer que unos niños le hagan así a unas personas adultas, no entendía, no tenía como explicar ese hecho, no lo veía bien pero tampoco nadie me decía que estaba mal [...] Y era cagarse de risa y cascotazos [diciendo] “indios de mierda”

Se sumaba al desgaste de la travesía para cambiar trabajo por mercadería el maltrato verbal y físico ¿Cómo se siente una persona tratada de este modo? ¿puede simplemente protestar,

defenderse, exigir un trato mejor? ¿puede aquel pescador no vender su *yica* en un mundo en el que hombres, mujeres y niños que caminan kilómetros por alimento son además insultados y cascoteados por niños?

Vender productos de palma

Vender para sobrevivir

Como El Sauzalito que también es *Sip'ohi*, Fortín Lavalle también es *Piyo'Lauac*. Los hechos que llevan a la superposición de los nombres de un lugar se entrelazan con los trabajos que hacían y hacen las personas que allí vivían y viven. Aquí nos enfocaremos en algunos de los hechos que influyeron en la creación de productos hechos con hojas de palma por parte del colectivo de mujeres pertenecientes al pueblo *Qom*, de quienes venimos hablando en esta tesis.

Teresa (n-i) nació en Presidencia de la Plaza (provincia del Chaco), luego, estando casada, fueron con su marido a vivir a Fortín Lavalle donde compraron unas 60 hectáreas de tierra (cerca de la actual escuela 1018). Sembraban maíz, zapallo, algodón, sandía. Consumían algo y el resto vendían, ya sea a los mismos vecinos que se acercaban a comprar o en Juan José Castelli a donde solía viajar el marido de Teresa (n-i). Decía esta mujer:

Los aborígenes vivían para Espinillo [...] Un avión les tiraba masitas, caramelos, pan, la gente se acercó a buscar y bombardearon [...] En ese tiempo los aborígenes eran malos, no hablaban [...] Era muy lindo [este lugar], no como ahora, todo monte [...] Antes eso limpio, campo, ahora no, un monte [...] Los aborígenes eran muy malos si no le dabas lo que pedían [...] Cuando vinimos no teníamos miedo porque le mataba el ejército, después venían los policías, recorrían, ahí ya se fueron los aborígenes [...] Ahora cambió mucho, no es como antes, ahora se casan con los criollos. [...] [Antes] no sembraban nada, pedían nomás [...] dice que comían tuna, chañar, vivían por los montes [...] Después cambiaron mucho, no asaltaban más [...] Con tanta policía tenían miedo [...] Después trabajaban, cosechaban [...] También en nuestra chacra sembraban.

En el testimonio anterior son notables las relaciones conflictivas entre “aborígenes” y “criollos” y el modo en que la circulación de los “aborígenes” era controlada de forma sumamente violenta por los militares y la policía. El accionar de dichos agentes le daba tranquilidad a Teresa (n-i), lo cual le permitía seguir adelante con su vida (producción y venta incluida). Así también, relata Teresa (n-i), los aborígenes no asesinados siguieron con su vida. Vida que siguieron trabajando, cosechando, sembrando y comiendo alimentos distintos a aquellos consumidos cuando vivían en el monte; empleados en chacras como las de Teresa (n-i).

El testimonio anterior, si bien distingue entre “aborígenes” montaraces y empleados, establece una continuidad entre ambos. No se trata de seres distintos, sino que los montaraces devinieron empleados. En cambio, en otros testimonios, quienes vivían en el monte directamente no aparecen en la descripción de la población del lugar.

En una oportunidad (año 2016), en que nos encontrábamos en el salón que tienen las mujeres del colectivo de artesanas en cuestión, se hizo un evento de entrega de certificados a las personas, en su mayoría niños y adolescentes, que participaron en cursos de computación que se impartían en dicho salón. Este curso, como indicábamos en el capítulo anterior, se hizo con el apoyo y financiamiento de FGCH y SNV. Ese día, docente y un miembro de FGCH entregaron los certificados. La disposición en el salón era la siguiente: ubicadas contra la pared, frente a la puerta de entrada del salón, se encontraban las artesanas a quienes les pertenece dicho espacio; a la derecha de la puerta de entrada se ubicaban los alumnos del curso y hacia la izquierda se ubicaron docente y miembro de FGCH. Los alumnos eran llamados por su nombre. Pasaban a donde se encontraban las dos mujeres antes mencionadas quienes se turnaban para entregar los certificados. Cada entrega de certificado era registrada en fotos por algunos familiares presentes y por otros.

Antes del acto de entrega de certificados, la docente había preparado con los alumnos una actividad. Los trabajos, seleccionados por dicha docente y miembros de FGCH, serían presentados por los alumnos al resto de quienes estábamos presentes ese día. Dos alumnos no-indígenas fueron los primeros en pasar. Narraron con la exposición el proceso de producción de un horno de barro. A continuación, pasaron otros dos jóvenes no-indígenas que habían armado un trabajo sobre “la historia del pueblo”. Respecto a este trabajo, y antes que los alumnos lo presentaran, la docente Irina (n-i) (contratada por FGCH) dijo: “ellos escribieron sobre la historia del pueblo [...] Cosas que algunos no conocen, cosas que pueden aportar [...] Está bueno cuando llegan los turistas para contarles”. El pueblo inicia, señalaban en la presentación, en 1960 con el primer destacamento policial. Decía una de las expositoras:

En ese tiempo cuando se fundó acá en Fortín, nadie se acuerda bien el año en que llegó un regimiento militar acá en Fortín que es donde está el destacamento [policial] con base, o sea, en esta zona que era en el paraje El Canal, o sea, allá donde es la escuelita 1018, más acá ahí tenía el reg[imiento] asentaron la zona digamos ellos y ellos, los militares, aceptaban a todo tipo de personas que quieran llegar, tanto aborígenes como criollos, y aceptaban, o sea, sin discriminación alguna ¿no?, ellos aceptaban y era para trabajar juntos.

Esta narración y la de Teresa (n-i) sobrevuelan el mismo momento temporal y espacial. Sin embargo, los militares son presentados de modos completamente diferentes: en un caso mataban aborígenes y en otro los aceptaban sin discriminación. Interesa a esta diferencia el hecho de que una historia, la de militares que matan, fuera narrada en privado mientras esta última fuera contada en público. De todos modos, en ambas historias, a los militares se les

atribuye la facultad de velar por la convivencia: en una historia matando a algunos y permitiendo vivir a otros y en la otra “aceptando” o permitiendo permanecer a las personas en el espacio que custodiaban. Y el pueblo empieza con el destacamento policial. De modo significativo, me habían contado antes muchas de las mujeres artesanas presentes al momento de la entrega de certificados, además de otras personas no-indígenas con quienes conversé en Fortín Lavalle, que quién había solicitado y “traído” el destacamento policial había sido un referente perteneciente al pueblo *Qom* llamado Pablito Rodríguez¹⁰⁰. Hombre que además compartía vínculos de parentesco con muchas de las mujeres presentes ese día. ¿Por qué no dijeron nada esas mujeres? ¿por qué no mencionaron a aquel hombre, tan relevante desde su perspectiva, para la formación del pueblo? Esto tiene que algunos sucesos acaecidos en lo que hoy se conoce como Fortín Lavalle/*Piyo’Lauac*. La atención se enfocará en: trabajo y alimentos.

Antes del destacamento policial, antes del fortín, hacia el 1800, Vinicio (q.) contaba que personas de distintos subgrupos *qom*, entre ellos *Huagüiilot* y *No’olgaxanaq* coincidían frecuentemente en la zona de lo que hoy se conoce como Fortín Lavalle y *Piyo’Lauac*¹⁰¹. Quienes se encontraban, aprovechaban la ocasión para entrelazar amistades. Luego de estar un tiempo allí se dispersaban “por tema de caza, marisca y protección de la naturaleza [...] Por ejemplo, cada tres meses se cambiaban de lugar, se dejaba a los animales que eran chicos para que crezcan en ese tiempo [...] Después iban volviendo a puntos anteriores” explicaba Vinicio (q.). Es decir que iban y venían en consonancia con la capacidad regenerativa de los ámbitos de vida. Su abuela, que vivió hasta los 117 años, le contaba que una de las veces que volvieron al lugar encontraron que a orillas del río se había instalado “el ejército de Lavalle”. Hacia fines del 1800, narra Vinicio (q.) “hubo gran batalla por las tierras”. Nombró a *Qoյaxaqui* Juan Patricio, Pablito Rodríguez y Nolzco Rodríguez como líderes al frente de las batallas. Destacaba Vinicio (q.) que *Qoյaxaqui* era *’oiqiuaxai* con lo cual “se comunicaba con el viento, aves, nubes, constelaciones. Organizaba defensa y búsqueda para la supervivencia de las familias”. Buckwalter (2013, p. 203) traduce *’oiqiuaxai* como “el milagroso, el hechicero”. Tola en Tola (2016, p. 58) indica que los *oiqiuaxai* son muchas veces referidos como “especialistas que, en tiempo de guerra, podían descifrar los mensajes de los pájaros y de otros

¹⁰⁰ Manuel (n-i) contaba que en 1918 se creó el Registro Civil de Fortín Lavalle, ubicado en lo que actualmente se conoce como “El Canal”. Luego, “a partir del trabajo incansable de Pablito Rodríguez”, distintas instituciones se instalaron en lo que hoy se conoce como Fortín Lavalle y antes se conocía como “Puente Guaykurú”. Las instituciones nombradas por Manuel (n-i) fueron: juzgado de paz y destacamento policial.

¹⁰¹ Sanchez (2010) distingue diez “subgrupos tobas”: *No’olgaxanaq*, *Huagüiilot*, *Dapicoshec*, *Yolopi*, *Qolpi*, *Eraxaicpi*, *Teguesanpi*, *Pioxotpi*, *Tachsec*, *La’añaxashec*.

animales acerca de la presencia de los invasores blancos”. Estas personas, apuntan dichos autores, que recibían sus poderes por revelación, en general por sueños, tenían, además de la capacidad de comunicarse con animales, la capacidad de evadir las balas (no los podían alcanzar o herir).



Imagen 39: Nolzaco Rodríguez (izquierda), Victorio López (derecha) y Pablito Rodríguez (atrás); Fortín Lavalle, 1964; fotografía de Grete Stern (Fuente: http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2011/10/mesa_6/ivars_mesa_6.pdf).

Del testimonio de distintos ancianos informantes en Sánchez (2009), se desprende que *Qoÿaxaqui* fue uno de los líderes indígenas que habitaban la región conocida por *Lchigo*, hoy Fortín Lavalle, que siguió resistiendo las llegadas de los blancos después que tomaron a *Meguesoxochi* (destacado líder del pueblo *Qom*) como prisionero en 1884 en esa misma región. En una de las batallas dirigidas, entre otros por *Qoÿaxaqui*, Augusto Soria en Sánchez (2009, p. 236) cuenta que dejaron vivo a un soldado del ejército de los no-indígenas, con el siguiente mensaje: “vaya usted y cuente a su jefe para que venga, nosotros no vamos a dejar nuestras tierras mientras no nos tienen prisioneros”.

Así es que, los nombres con los que se conocen el lugar hoy, cuentan sobre, por un lado, el avance del blanco señalado con los fortines. Por otro lado, *Piÿo 'Lauac*, indica Sánchez (2009) “era el asentamiento del jefe *Piÿo*”. Sin embargo, existen diversas versiones relativas al nombre en *qom l'aqtaqa* de este lugar (descriptas en el capítulo “Recolectar”).

En 1930 llega la Iglesia Emanuel que se instala en lo que hoy se conoce como El Espinillo indicaba Vinicio (q.). Contaba Agustina (q.): “año 1930 vino gente y trajo el evangelio [y] toda la gente de Lavalle [fue] a Espinillo. Vino un dios, bajó un dios de Espinillo y la gente quería

conocer. Enseñaron mujeres a sembrar, traían mercadería, tela [...] Comenzaron de sembrar maíz y batata, enseñaron de escribir”. Tanto Vinicio (q.) como Agustina (q.) señalaban el desplazamiento de las personas que vivían en Lavalle hacia El Espinillo. Este desplazamiento, apunta Vinicio (q.), liberó tierras que fueron rápidamente ocupadas por no-indígenas. Respecto al hacer de los religiosos, reflexionaba Vinicio (q.):

La iglesia hizo lo mismo, distracción a comunidades indígenas [...] Instalaron la imposición cultural a través de la religión, el hacer creer que el cristianismo es de raza *doqshi*. Impusieron a rezar en español, leer, escribir en español, cantar en español. En esa época que se instaló la iglesia Emanuel fue un beneficio también para que la gente pueda comunicarse con los bancos en español. Los primeros feligreses querían aniquilar los saberes culturales [...] Evangelio es dejar de ser recolector, pescar [...] Los indígenas no se dieron cuenta que estaban entrando en un sistema de sometimiento que implicaba incorporar valores famélicos [...] La iglesia buscó comunicación con empresas fabriles [...] La iglesia comete acto de destrucción a las comunidades enseñándoles que la vida no consiste en caza, pesca [...] Dificultando la independencia para abastecerse, sacando valores culturales [...] En ese entonces el mundo indígena ya eran creyentes de ese Dios, los abuelos se levantaban temprano y rezaban a Dios pero no sabían su nombre, siempre hubo fe en ese Dios. Eso hizo que la presencia de la iglesia no fuera resistida porque la gente ya creía.

Las personas que se acercaron a los religiosos lo hicieron porque creían en Dios, aunque no lo llamaban de la misma manera. Si bien se beneficiaron al aprender español y poder así comunicarse mejor con los blancos, el hacer de los religiosos los perjudicó. Los perjudicó en la medida en que su hacer separaba la vida de practicas vinculadas al monte, al río. Prácticas como la caza y la pesca, fueron desestimadas y desalentadas por los religiosos, dificultando así “la independencia para abastecerse” de los pobladores indígenas. En otras palabras, el accionar de los religiosos compromete la independencia para abastecerse de alimentos mediante caza, pesca y recolección. “La iglesia buscó comunicación con empresas fabriles” dice Vinicio (q.). Esa fue la forma de reemplazar el abastecimiento a partir del monte. Abastecimiento ahora procurado a partir del trabajo como empleados en empresas. Empleos de los cuales se obtendrían bienes como los traídos por los religiosos, por ejemplo: “mercadería” o alimentos industrializados. A partir de entonces, algunos de los trabajos en los que se van empleando las personas del pueblo *Qom* son: ingenios azucareros; cosecha de algodón; agricultura; acarreo de agua; empleo doméstico y venta de artesanía.

Respecto del trabajo en los ingenios, decía Vinicio (q.) que allí los indígenas “empezaron a conocer productos del blanco como fideo, arroz”. La abuela de Emilia (q.) le contaba que a la vuelta de los ingenios muchas personas regresaban con enfermedades, algunos morían. En relación con la cosecha de algodón, Carmen (q.) contaba que era un trabajo “demás feo”. Le dolían las manos a causa de las pinchaduras del capullo y la cintura por estar tanto tiempo agachada. Algunas noches lloraba. Junto con su familia, trabajaba para “patrones” ubicados cerca de Juan José Castelli, que los venían a buscar para llevarlos a la cosecha. Cosechaba mientras duraba la luz del día. Al medio día cortaban para comer. Para hacer la comida retiraban mercadería (por ejemplo, carne, cebolla, fideo, salsa) a cuenta del almacén que tenía el patrón. Los sábados era el día de pago, el cual se hacía con dinero, una vez descontada la mercadería sacada a cuenta. Con ese dinero compraban, en Juan José Castelli, mercadería y ropa. Trabajó en la cosecha dos años hasta que se cansó. Luego trabajó un tiempo en la casa haciendo canastos para vender hasta que terminó la escuela y consiguió trabajo como empleada doméstica.

Respecto de la agricultura, Sebastián (q.) recordaba que, en 1977, en el marco de la ley 970¹⁰² que creó la Dirección del Aborigen [DA], se formó la Asociación Comunitaria de Fortín Lavalle. Esta Asociación trabajaba en ese tiempo junto con la DA que se encontraba a cargo de René Sotelo. Contaba Sebastián (q.):

Finado Sotelo que trabaja con los aborígenes, tiene un trabajo para la gente [...] Él era de la Dirección del Aborigen [...] Sembraba cualquiera, lo que siente sembrar la persona [...] Sotelo compraba semilla de Quitilipi [...] y lo trae a la gente a repartir [...] Por acá estaba la asociación, era un anexo de la Dirección del Aborigen [...] Siempre vivió por la marisca, después, cuando hubo trabajo de finado Sotelo deja un poco la marisca [...] Cuando finado Sotelo le dio trabajo a la gente.

Los miembros de la asociación comenzaron a trabajar para la DA. Contaban con lotes donde sembraban, por ejemplo, algodón, con las semillas que le enviaba la DA. El arado se hacía, ya sea con bueyes ya sea con tractor. El tractor lo había mandado la DA, que también financiaba el combustible. Al cabo de un tiempo cosechaban. La cosecha la entregaban en la sede de dicha

¹⁰² Dicha ley se promulgó en 1969, en el artículo 1 indica lo siguiente: Facultase a la Dirección del Aborigen, bajo contralor del Ministerio de Bienestar Social, a efectuar y fomentar actividades agropecuarias, forestales, comerciales e industriales tendientes a facilitar el desarrollo del pleno empleo de la mano de obra de la población indígena, su abastecimiento y el consumo y comercialización de su producción, con destino a elevar su nivel de vida en lo social, económico y cultural. El artículo 12 indica lo siguiente: La Dirección fomentará la organización de las comunidades bajo su contralor en forma de Asociaciones Civiles. Si así sucede y las referidas asociaciones aceptan las condiciones que elaborara la Dirección, previa aprobación del modelo por parte del Poder Ejecutivo Provincial.

institución (en Fortín Lavalle). A cambio, los trabajadores obtenían dinero. Pago que se realizaba luego de descontar los retiros anteriores de mercadería y semillas. Luego los de la DA transportaban el algodón hasta Quitilipi donde lo vendían. Algunas familias sembraban zapallo, maíz, batata, mandioca, sandía¹⁰³. El modo de trabajo era sorprendentemente similar al trabajo como cosecheros sólo que ahora la tierra pertenecía a cada uno de quienes la cosechaban por lo cual no debían desplazarse para trabajar.

En relación con los lotes donde se sembraba, desde 1948, Pablito y Nolazco Rodríguez hacían notas destinada al gobierno solicitando las tierras, “querían asegurarse que la tierra permaneciera en la comunidad” explicaba Amanda (t. q.). Sebastián (q.) afirma que uno de los directores de la DA, contribuyó a que finalmente, alrededor de 1980, se entreguen títulos de propiedad a quienes formaban parte de la asociación comunitaria. La persona mencionada por Sebastián (q.) explicaba que, en el contexto de los años 70, el modo de distribuir las tierras (50 hectáreas por asociado) aspiraba a que las personas no migraran. Esta misma persona narraba cómo trabajaba la DA con la asociación de Fortín Lavalle:

Sistema de créditos [...] Se había organizado asociación comunitaria en Lavalle [...] Todos los años en asamblea se hacía lista con cantidad de tierra para sembrar [cada uno de los miembros de la asociación decía cuanta tierra tenía]. Una vez que tenías eso se calculaba [el cálculo lo hacía la DA] cuánto gasoil se necesitaba para el tractor [...] Venía gasoil por asociación. [El tractor se usaba para] arado. Dirección pagaba a tractorista como parte de crédito [...] Una vez que estaba arado [la DA] calculaba cantidad de semilla, hormiguicida [...] [La DA hacía un] aporte en mercadería para sembrar y carpir y luego otra entrega de mercadería [...] Cosecha [se hacía] con bolsas que le daba la Dirección del Aborigen. Algodón, precio de mercado [...] Descontaba crédito con pago [...] Dirección juntaba algodón de todas las colonias, hacia licitación, se lograba plata para volver a comprar algodón y reservar semillas.

En vez de considerar que con su labor reemplazaban como empleadores a los empleadores para quienes trabajaban personas del pueblo *Qom*, dicho ex director de la DA lo consideraba un “sistema de crédito” que permitía que los trabajadores permanezcan en el lugar que se

¹⁰³ Ley 970, artículo 13: no obstante las disposiciones de los artículos precedentes, la Dirección del Aborigen podrá, en forma directa y cualquiera fuera su monto: a) comprar a los aborígenes bajo su jurisdicción su propia producción en las condiciones y formas que determine la reglamentación, previa fijación por el poder ejecutivo en forma general o particular del precio máximo a abonar; b) vender a los aborígenes, al precio de costo más un recargo sobre el mismo, en concepto de recupero de gastos y que será fijado por el poder ejecutivo, los artículos que adquiera para consumo de la población indígena o de sus actividades; c) vender los productos elaborados por la Dirección, o adquiridos a los aborígenes, si su precio no es inferior al costo más un recargo en concepto de compensación, que por cada ramo o rubro, fueren debidamente aprobados por el Poder Ejecutivo.

encontraban habitando. Sin embargo, no sería muy difícil interpretar, como lo hacen las personas del pueblo *Qom* con quienes conversé, el hacer de esta institución como el de un empleador. Interpretación basada en una relación asimétrica entre no-indígenas e indígenas acarreada desde los eventos que mencionábamos antes. Relación que, además, por las acciones narradas, no se transforma en la medida en que prácticamente todo, salvo la labor con la tierra, lo decide la DA.

Amanda (q.) recordaba que, alrededor de 1966, se instaló uno de los primeros negocios de Fortín Lavalle. Para esta familia de no indígenas trabajaron varias personas, entre ellas, madre y hermana de Amanda (t. q.). Como muchas otras mujeres, la mamá de Amanda (t. q.) acarrea agua desde el río hacia pozos de agua que se encontraban cerca de la casa de los empleadores. La hermana trabajaba, desde los 12 años, cuidando a los hijos de esta familia. A cambio de estos trabajos los empleadores entregaban mercadería o alimentos industrializados, a veces tela.

En relación con la venta de artesanía, muchas artesanas señalan que aprendieron a hacer canastos a partir de ver cómo lo hacían personas pertenecientes al pueblo Pilagá. Los veían cuando iban a cosechar algodón en Formosa. En esos momentos, en que personas de los pueblos *Qom* y *Pilagá* coincidían en dichos espacios de trabajo, se distribuía el conocimiento referido a fabricar canastos de palma. Los canastos se hacían para vender a los no-indígenas. Amanda (t. q.) contaba que solía ir en bicicleta con su mamá a ofrecerlos. Canastos que antes habían tejido ellas y otra de sus hermanas. Los cambiaban, en general, por mercadería, a veces conseguían ropa. Lo obtenido con la venta de canastos, sumado a lo obtenido de la chacra, de los viajes a cosechar algodón, del empleo doméstico, del cuidado de niños, del acarreo de agua y de la marisca constituían el ingreso familiar.

Ángel (q.) contaba que su familia, desde que sus abuelos se juntaron, vivieron en tres lugares antes de establecerse donde se encontraban en la actualidad. Estos desplazamientos se daban en un radio de no más de 10 Km desde Fortín Lavalle. En el último lugar en el que se establecieron “se acomodaron, encontraron lugar, consiguieron pareja. La familia fue aumentando [...] Consiguieron ayuda de la asociación, empezaron a sembrar”. El abuelo repartía trabajos a hombres y mujeres de su grupo, la distribución era la siguiente: el abuelo se dedicaba mayormente a la siembra; uno de sus hijos se encargaba de la marisca, más que nada pescaba; otro hijo ayudaba en la chacra, carpía, sembraba; otro hijo hacía las picadas y el cuarto hijo hachaba árboles para poste. Decía Ángel (q.): “todos los varones tenían trabajo. Y las mujeres también lo dividieron”. Los trabajos distribuidos a las mujeres: una ayudaba a la abuela

a hacer tejidos; otras ayudaban al abuelo en la siembra. Vendían lo sembrado y las artesanías a los no-indígenas. Reflexionaba Ángel (q.): “todos tienen su trabajo [...] Abuela era muy artesana, fabricaba alpargatas [...] Si encontraba un plástico que pueda utilizar lavaba, secaba [...] Después hacía los calzados, usaba *qallite* [hilo de chaguar], hacía hilo y cosía con eso. Le fabricaba bien, no quedaba otra que hacer eso”. Se realizaban no uno sino varios trabajos para mantener a los miembros de la familia. Algunos trabajos se destinaban a la venta mientras otros al propio consumo.

Agustina (q.) contaba que su abuela había quedado viuda siendo muy joven. Trabajaba para una mujer no-indígena. Esquilaba las ovejas de la empleadora quién luego vendía la lana. A cambio de la esquila, obtenía mercadería, queso, cecina y tela. La abuela de Agustina (q.) también tenía algunas ovejas, con la lana fabricaba prendas, por ejemplo, ponchos y prendas que se colocan sobre el caballo, entre el cuerpo del animal y la montura. Sin embargo, cada vez que iban a trabajar como cosecheros, a donde iban “porque necesitaban para comer y vestirse”, dejaban a los animales a su propio cuidado. A la vuelta de la cosecha (a veces luego de varios meses) los animales ya no estaban. Mientras ellos debían ir a cosechar, la empleadora no necesitaba hacerlo en la medida en que tenía muchos animales y “ocupaba gente aborígen”. Me explicaba la hija de Agustina (q.): “únicamente los criollos empleaban a los *Qom*. Los *Qom* no empleaban a otra gente. Es rica esa la señora [empleadora]. Por eso todos los hijos son ricos [...] [Los nietos] tienen camioneta cero kilómetro. Son gente rica porque empleaba aborígenes” La empleadora lo era en la medida en que contaba con un capital de trabajo que no descuidaba porque su situación era completamente diferente a la de la empleada: no necesitaba vender su trabajo para poder comer.

Para Amanda (t. q.) no todos los empleos eran iguales. Comparaba el acarreo de agua que hacía su madre con el empleo doméstico que realizaba ella. Afirmaba que la familia que contrataba a mujeres como su madre para acarrear agua las empobrecía. Las empobrecía por el cansancio que este tipo de trabajo significaba para las mujeres que trasladaban agua. “Aceptaban porque no tenían otra” aclaraba Amanda (t. q.). No tenían otra en la medida en que lo que su abuelo pescaba y cazaba no alcanzaba, “ahí incorporaron recién la harina y con la grasa de pescado se comía [...] Deciden emplearse para conseguir harina, tela, ropita [...] Ellos se cansaban muchísimo, en cambio yo, cuando trabajaba [como empleada doméstica] venía con una bolsa de pan y no me cansaba tanto”. Amanda (t. q.) consideraba que el trabajo que ella hacía como empleada doméstica no la empobrecía en la medida en que no se cansaba tanto para conseguir el pan u otro tipo de mercadería por este trabajo. Aunque generando un desgaste diferencial,

tanto el acarreo de agua como el de empleada doméstica comparten el hecho de que se hacían bajo la tutela de un empleador que retribuía el trabajo con alimentos industrializados. Ese desgaste empobrecía en la medida en que quienes empleaban no retribuían el trabajo de manera de compensar el cansancio del trabajador.

A modo de síntesis, el accionar de militares, religiosos y agentes estatales fue configurando un modo de relación asimétrico entre no-indígenas y personas del pueblo *Qom*. Los trabajos entre ellos, entonces, se expresaban en relaciones patrón-empleado de las cuales los indígenas obtenían alimentos industrializados o su equivalente en dinero. Sin embargo, aunque del mismo tipo, las relaciones patrón-empleado resultaban más o menos desgastantes. Lo que quizás amortiguaba el desgaste era el hecho de que las familias o grupos domésticos no dependían de una sola fuente de ingresos sino de varias.

La organización estatal de la producción

Como en El Sauzalito, el accionar del PRODEAR en Fortín Lavalle buscaba impulsar la mercantilización de la artesanía. Proceso que relacionaba fuertemente al colectivo de artesanas de Lavalle y a agentes de fomento artesanal o técnicos. La técnica de este colectivo de artesanas es también artesana y pertenece al pueblo *Qom*. Su padre fue uno de los presidentes de la Asociación Comunitaria que trabajaba junto con la DA entre los años 70 y 90. Las mujeres que integran el colectivo son parientes de muchos de los hombres que forman parte de dicha Asociación Comunitaria. De esta manera, en muchos sentidos, el trabajo del PRODEAR con las artesanas constituye una continuidad del trabajo iniciado por la DA.

El vínculo entre artesanas, agentes estatales y consumidores se fue fabricando, al menos, mediante: delimitación de un punto de encuentro; definición de líneas de producto; producción en base a encargos; control de calidad y acopio.

Punto de encuentro

En el año 2013 empezaron a reunirse en el salón donde antes funcionaba la sede de la Asociación Comunitaria hasta que, con el apoyo de FGCH y el PRODEAR, consiguieron construir un salón sobre la Ruta Nacional 95 a unos 150 metros de Ruta Provincial 3. En el 2014, en un evento que se hizo en el salón del colectivo en Fortín Lavalle, ante agentes de fomento artesanal del Chaco y de otras provincias, decía Emilia (q.):

[...] hace muchos años que hemos peleado por este trabajo artesano, pero nadie en ese momento cuando llegan el proyecto ese estaban trabajando de antes. El año pasado decidimos hacer este salón para nosotros y nada más que nosotros, estamos muy contentos como mujeres. Y

queremos más también. Porque queremos más proyectos. Y gracias por la llegada de ustedes al grupo de mujeres para conocernos a nosotros y nosotros también le conocemos a ustedes porque nunca salimos solamente acá nuestra comunidad no más nunca salimos [...] Llegan acá y la [Amanda] recorría con la moto, tenía mucha fuerza. Ella que [Amanda] nos trajo.

La construcción del salón se presenta como una decisión tomada por las mujeres del colectivo, se reconoce la labor de la técnica al viabilizar encuentros como el que recibe aquellas palabras y se agradece la posibilidad de vinculación, el ida y vuelta, entre agentes de fomento artesanal y artesanas. Además de palabras, diversas acciones sugieren que la relación que el colectivo de artesanas tiene con la técnica son diferentes a las que mantiene las artesanas de El Sauzalito con las técnicas. Vislumbramos esto, por ejemplo, en la administración de las instalaciones y los proyectos. Respecto de las instalaciones, algunos indicios del modo en que trabajan en Lavalle:

- La llave del salón: inicialmente la tenía la técnica, quien, recordemos, pertenece al pueblo *Qom*, es artesana, vive en Fortín Lavalle y comparte vínculos de parentesco con muchas de las mujeres que forman parte del colectivo; con el tiempo, fueron encargándose de la llave, alternadamente, dos o tres mujeres del colectivo.
- Mejoras en la infraestructura, en el mobiliario: rejas y sillas se financiaron con fondos que las mujeres obtuvieron, por un lado, de la visita de turistas y por otro de la venta de rifas.
- Acciones tomadas ante un evento inesperado: una vez entraron a robar en el salón, rompieron las rejas de una de las ventanas para entrar (robaron computadoras, algunos canastos y un caloventor); la técnica hizo la denuncia ante la policía y recuperaron las cosas.
- Administración de los ingresos por ventas: una proporción de estos fondos usan para financiar el pago de la luz del salón.
- Eventos organizados: en ocasión de la entrega de certificados de computación (curso antes mencionado), varias mujeres aportaron los ingredientes para agasajar con pizza a quienes recibirían los certificados.

En relación con los proyectos, la formulación y administración cambió, desde un proyecto que, mayormente, fue formulado y administrado casi exclusivamente por agentes de fomento artesanal del PRODEAR y FGCH ubicados en Resistencia y Formosa, hacia proyectos con mayor grado de participación por parte de las mujeres del colectivo de Lavalle. Participación en la formulación del proyecto, en la administración y en las rendiciones. Administración casi

completamente manejada por la técnica y el colectivo de artesanas. Llegados a este punto en la gestión, aceptar proyectos prefabricados constituía volver atrás. A tal punto esto que un día, en que Melody (FGCH) estaba en el salón hablando de transparencia y pidiéndole a las mujeres los papeles de la personería jurídica de la asociación para hacer un proyecto, Amanda (t. q.) no quiso entregarlos en la medida en que, no sólo las mujeres del colectivo no habían participado de la formulación del proyecto, sino que además no sabían de qué se trataba.

No deja de haber conflictos, aunque son sutilmente diferentes a los conflictos entre empleador-empleado que analizábamos en el caso de El Sauzalito. Uno de estos conflictos se dio con *tablets* y una máquina de coser que obtuvieron con financiamiento de FGCH y del PRODEAR. Amanda (t. q.) contó que una de las artesanas no iba más al salón porque decía que ella y otras dos mujeres de la asociación “estaban robando lo del proyecto”. Amanda (t. q.) explicaba que aquella mujer se había enojado porque no le habían entregado una *tablet*, y esto había sido así porque el día que las distribuyeron, la mujer que luego se enojó, no había ido al salón. Unos días después me dirigí a la casa de la artesana que se había enojado (Amalia). Dijo: “se enojó mi grupo y abandonaron [Hay que] hacer una reunión para aclarar, saber cuánto llevan cada persona”. Con “mi grupo” se refería a unas cuantas mujeres, que forman parte de la asociación, y que, siguiendo el modelo de organización propuesto por FGCH al inicio de la vinculación con las artesanas de Lavalle, conforman el subgrupo donde Amalia (q.) es la coordinadora. También se había enojado por el manejo que se hacía de la máquina de coser. Una de las artesanas (que se encontraba en el grupo a quienes acusaba de haber robado recursos del proyecto) llevaba y traía la máquina de su casa al salón. En el salón enseñaba a coser a quién quisiera aprender. Amalia (q.) era una de las alumnas. Esta última planteaba que en dos oportunidades la docente no cumplió su parte: una vez adujo que le faltaba hilo y otra vez que tuvo complicaciones para llevar la máquina al salón. Enojada Amalia (q.) dijo “¡pero la máquina es para todos!”.

La sospecha de robo recae no sólo en la técnica sino también en dos personas que forman parte del colectivo de artesanas. Cuando cuenta el hecho, la acusada en ningún momento se defiende de la acusación. En vez de esto, interpreta que la acusación se debe al enojo de la mujer que acusó, causado el enojo por no haber participado de una distribución de cosas recibidas a partir de los proyectos. Por su parte, la mujer que acusa, considera que es robo en la medida en que las cosas que se consiguen del proyecto “son de todos” los que participan de este. Propone, además, aclarar la situación con una reunión donde se revise el modo en que se distribuyen las cosas obtenidas con los proyectos.

Al igual que en la situación relatada, los conflictos entre técnica y artesanas, como veremos a continuación, tienen más que ver con acuerdos y entendimientos que se solapan en la administración de encargos y acopios, que con un tipo de relación empleador-empleado como en el caso de El Sauzalito.

Líneas de producto

Para definir las categorías, técnicos del PRODEAR y de FGCH realizaron un relevamiento de las artesanías elaboradas con palma por las artesanas del colectivo de Fortín Lavalle. Las agruparon tomando como parámetro, principalmente, formas y tamaños. Luego vincularon esto a un precio de acopio que fue variando a lo largo del tiempo. Esta organización se plasma en una lista, a la cual se apela en el momento de hacer el acopio de artesanía.

A diferencia de la lista de categorías de producto de El Sauzalito, la lista de líneas de productos de palma no partió de una lista previa, en la medida en que, en ese tiempo, FGCH no trabajaba con artesanas que trabajaran con este material. Como en El Sauzalito, con el tiempo, nuevas categorías iban siendo agregadas a la lista en respuesta a la diversidad productiva. Estos agregados en forma de líneas en la lista, nunca fueron decididos sólo por la técnica. Además, las comunicaciones entre agentes de fomento artesanal de Resistencia, técnica y artesanas de Fortín Lavalle, fue haciéndose más que mediante aquella lista, por medio de imágenes que circulaban a través de Facebook, e mail y WhatsApp.

El manejo de dichos medios de comunicación se vio favorecido por el acceso a equipamiento informático y por los cursos de computación que se impartían e imparten en el salón. Equipamiento y sueldo de la docente fueron financiados por FGCH junto con SNV. Respecto a estos cursos, decía Emilia (q.): “muchas chicas ahí que estamos trabajando, jóvenes, también, ellos que están practicando [...] la computación también, hay días que se hace la práctica, [...] estamos bien todo, para avanzar más”. A los cursos no sólo asisten las mujeres del colectivo interesadas en aprender a usar estas herramientas sino también niños, jóvenes y adultos de la localidad de Fortín Lavalle. Muchos de los asistentes son los hijos de las mujeres del colectivo de artesanas. También participan niños, jóvenes y adultos no-indígenas. Los cursos son gratuitos. Melody (FGCH) comentaba, en relación al manejo de las computadoras por parte de las mujeres de Lavalle:

[...] hoy en día las organizaciones de mujeres cuentan con un espacio que es el Espacio Nanum que tienen internet, acceso a las computadoras, aprenden un montón de cosas y tienen [...] páginas en donde transmiten y comunican lo que hacen pero muchas veces es difícil me dicen

“bueno [Melody] nos mandan mensajes de Salta” [...] pero bueno ¿cómo hacemos llegar la artesanía a esos puntos porque quieren la artesanía de Fortín, o las de Miraflores o las de...?

Internet y computadoras como instrumentos que amplifican la posibilidad de comunicación. La comunicación amplificada trae la posibilidad de vender las artesanías en nuevos lugares. Sin embargo, concretar la venta requiere más que comunicación, requiere vínculo previo. De esta manera, cuando el vínculo entre artesanas y agentes de fomento artesanal está establecido, es decir, cuando las personas se conocen hace un tiempo y, en mayor medida, se entienden, las imágenes transmitidas por sistemas de comunicación que requieren de internet y equipamiento informático, facilitan la circulación de las artesanías entre las artesanas y el consumidor. Veíamos en el capítulo anterior la utilidad de las imágenes, enviadas por e mail o capturadas con celulares, para comunicar el interés de potenciales clientes o sugerir modificaciones en la confección de los productos.

A diferencia de la lista de líneas de producto que registra sin comunicar, la circulación de imágenes a través de los medios de comunicación antedichos, se orienta, menos a lo que a la artesana hizo antes, y más a lo que podría hacer. Como escribíamos en el capítulo anterior, la imagen de aquella cartera planteó un desafío para la artesana que dijo “eso se puede hacer” e inmediatamente se puso a probar las posibilidades del material, la técnica y de hecho siguió pensando en esto hasta la noche. Además, las imágenes que circulan ponen los trabajos que se hacen con palma en relación con trabajos hechos con otros materiales, presentados y usados de diversos modos, por diversas personas y en diversos lugares. Estas imágenes, de hecho, transmiten a la artesana más que información referida al producto, también transmiten información referida a la ocasión de uso.

Ahora, el desafío de hacer cosas que no se hacían antes no es considerado desafío por todas las mujeres. Edad y conocimientos inciden en esto. Muchas de las mujeres ancianas, como explicábamos en el capítulo anterior, no toman estos cambios como desafíos estimulantes. En cambio, los consideran un esfuerzo más que tienen que hacer para lograr vender los productos de palma. Respecto de los conocimientos, no todas las mujeres del colectivo (de nuevo aquí la edad tiene mucho que ver) manejan los dispositivos de comunicación que mencionábamos antes. Quienes no los manejan y tienen interés en hacer cosas nuevas, dependen de las mujeres que sí manejan dichos dispositivos para enterarse, por ejemplo, de los pedidos que le hacen al colectivo de artesanas. Tanto las artesanas que consideran el desarrollo de cosas que no se hacían antes como un pesado esfuerzo extra, como quienes desconocen el lenguaje que favorece la circulación mercantil, corren el riesgo de quedar fuera del proceso de

mercantilización. Este riesgo, en Fortín Lavalle, se encara de dos modos: desdoblamiento de encargos y acopios y socialización de la información. Trataremos ambas cuestiones en los apartados que siguen.

Muchas de las cosas que se hacen con hojas de palma llevan nombres asociados con el destino que le dan quienes las compran (por ejemplo: panera, huevera, macetero, cartera). Otras cosas llevan nombres convenidos entre artesanas y agentes de fomento artesanal. Este es el caso del “collar Moisés” y del punto “hojas de algarrobo” de los que hablábamos en el capítulo anterior. Además de los nombres, las cosas hechas en el marco de las MDC, llevaban el rótulo de “prototipo” y se cambiaron por dinero. Como “prototipo”, los agentes de fomento artesanal *prueban* su repercusión mercantil. Si las cosas tienen “salida”, es decir, si se pueden vender, se encargan nuevamente, comunicándose para esto con el nombre y la imagen de aquel prototipo. Respecto del dinero con el que se cambiaron los “prototipos”, provenían del PRODERI. Se trata de un fondo especial para “desarrollo de producto”. Fondo que fue pensado y solicitado a partir de la experiencia que agentes de fomento artesanal y artesanas fueron adquiriendo durante, al menos, dos años de relación. Dicho desarrollo se aleja un poco de la repercusión mercantil del producto y fomenta la creación. Sin embargo, la creación lleva a “prototipos” que se prueban en términos de efectividad en las ventas. De esta manera, como “prototipos”, los trabajos creados se encuentran en una situación liminal entre expresión del proceso generador de forma y la mercancía. El lenguaje a través de imágenes y prototipos se diferencia de la lista de líneas de producto de El Sauzalito en la medida en que, por un lado, favorece la creación y por otro la relaciona con la repercusión mercantil. Con el tiempo, el prototipo con éxito comercial deja de ser un prototipo para pasar a ser un producto que las artesanas repiten para vender. En esto la repetición es clave, y es una de las cuestiones que se administran con la condición liminal del trabajo/producto como “prototipo”.

La ambigüedad que capta el prototipo aparece en otros momentos del proceso de producción/mercantilización de los trabajos hechos con palma. Además de ser hechos para vender, como decíamos en capítulos anteriores, el mismo hacer crea momentos de relación, de diálogo con otros. Lurdes (IC) hablaba de estos momentos en las MT realizadas en 2018. Momentos que crea el tejido con otros que ella, como diseñadora, también disfruta. Decían en las MT:

Lurdes (IC)- entonces digo, tener mucho cuidado cuando uno va como un producto [...] la mercantilización [...] No dejar digamos de reconocer la potencialidad o el momento [...] Trabajas de lunes a jueves y el viernes es taller libre [...], lo que vos tengas ganas de hacer, esa

situación [...] como nosotros, como muy estructurados siempre, pero bueno, si vamos a plantear la estructuralización para la manera de desarrollar productos, también tener en cuenta

Carola (IC)- también el espacio creativo es bueno digamos, o sea el espacio creativo necesita libertad digamos, entonces tantos condicionamientos...

La libertad que requiere la creación es condicionada con estructuras preestablecidas como las que fomentan la producción de productos con mayores posibilidades de ser vendidos. Sin desconocer la dimensión mercantil de los trabajos, se atiende aquí a la administración del tiempo con objeto de contemplar, al menos, las dimensiones vinculadas a la libertad para crear y a la estructura para vender. Administración que, en términos proporcionales, fomenta mucho más la producción de productos con mayores probabilidades de ser vendidos.

Producción en base a encargos

Las artesanas de este colectivo producen en base a encargos, aunque no exclusivamente, desde que el PRODEAR comenzó a trabajar con ellas en 2013. Los pedidos se hacían, al comienzo de la relación, con lista de productos en mano. Con el tiempo, estos se siguieron realizando, en gran medida, mediante la circulación de imágenes antes analizada.

Las instancias de socialización de la información la constituyen las reuniones que se hacen periódicamente en el salón. Cuando a la reunión asisten sólo las mujeres, y sus acompañantes (en general sus hijos), se habla en *qom l'aqtaqa*. En cambio, ante la presencia de algún no-indígena o *doqshi* se comunican en español.

Distribuyen los pedidos quienes los reciben, en general la técnica, aunque no exclusivamente. Los encargos distribuidos se adecuan al conocimiento, que tienen quienes los distribuyen, de las mujeres y su modo de trabajar. De este modo, quién hacer mejor las paneras recibe pedidos de este tipo mientras que, a quien hace mejor los animalitos, se le encargan estas cosas. La distribución, a su vez, se hace teniendo en cuenta las diferencias de edad, mencionadas antes, y el interés por participar. A las ancianas se les suele decir que continúen haciendo algo que hayan hecho antes, en general, canastos. Contaba Amanda (t. q.) que una vez habían recibido un pedido de cosas mini y como las ancianas no pudieron participar, luego, cuando tuvieron un pedido de canastos, le dieron un cupo mayor a quienes no participaron del encargo anterior, para compensar. Otra estrategia a la que recurren para que las ancianas puedan participar de los encargos consiste en involucrar a sus nietas para que ayuden a las abuelas. Jorgelina (JUM), en el marco de la MT, señalaba que la diferencia de edad influye en el modo en que las mujeres,

del colectivo de artesanas pertenecientes al pueblo Qom de Juan José Castelli con quienes trabaja, se relacionan. Decía Jorgelina (JUM):

[...] lo que vimos es que era muy difícil que en un grupo [...] las adultas y las ancianas aceptaran también a las jóvenes porque, o sea, las que iban a la escuela, porque saber escribir, saber sacar cuentas es también tener poder. Entonces había una cierta desconfianza de las adultas hacia las jóvenes, porque ellas no sabían que es lo que estaban escribiendo, y así fue que siempre había adultas y ancianas en el grupo entonces ahora, con el tema de la comercialización de artesanía, ee estamos trabajando mucho el tema, con las chicas jóvenes que no hacen artesanía, que se prendan al tema de comunicación el de Facebook y de correos y es todo un trabajo de todo el tiempo estar, como que , viendo que las mujeres vean que son las jóvenes son aliadas y no quieren robar el poder sino que son tareas que se complementan para poder comercializar, para poder ganar más dinero para sus propias familias.

La diferencia de edad va aquí de la mano con la centralización en el manejo de la información por parte de las mujeres más jóvenes. Centralización que produce “desconfianza” entre los miembros del colectivo de artesanas y excluye a las mujeres más jóvenes de la agrupación. Como para atraer nuevamente a las mujeres jóvenes al colectivo, la técnica plantea incorporar el uso de nuevas herramientas de comunicación (Facebook, e mail). Sin embargo, ¿por qué la gestión de la información a través de estos medios dejaría de estar centralizada en las mujeres más jóvenes? Veíamos antes que a través de estos medios se establecen, crecientemente, las relaciones con los agentes de fomento artesanal y los consumidores, de hecho, a través de estos medios, con frecuencia, se captan encargos. En el colectivo de artesanas de Fortín Lavalle, si bien la diferencia de edad también va de la mano con la centralización de la información, las mujeres del colectivo estudiado, en vez de enfocarse en la captación de los encargos para lidiar con las relaciones entre mujeres de diversas edades y conocimientos, se enfocan en la distribución de los ingresos que obtiene el colectivo.

Producir en base a encargos no es tarea sencilla. Con frecuencia se producen “incumplimientos” que tienen que ver con las distintas fuerzas que forman parte del proceso de generación de forma. Entre estas fuerzas se encuentran las vinculadas al acceso al material con el que se trabajará y las transformaciones material-persona. Respecto al acceso al material, como veíamos en el capítulo “Recolectar”, las condiciones climáticas y las relaciones con personas humanas y no-humanas inciden en el modo en que se produce la circulación por el territorio. En relación con las transformaciones material-persona, veíamos en el capítulo

“Tejer”, el modo en que las fibras, como plantillas, tiran hacia un lado y resisten movimientos, los que son administrados por la artesana de acuerdo a la forma buscada.

Para cumplir con encargos de muchos productos, en base a la experiencia adquirida en la relación entre artesanas y agentes de fomento artesanal, la estrategia que crearon y aplican artesanas y agentes consiste en fraccionar el encargo en pequeños lotes. Lotes que se distribuyen en el tiempo, fijando puntos de entregas y cobranzas. Este fue el caso de un encargo de 200 canastos que recibieron las artesanas por parte de Vialidad Provincial. Antes del encargo, las artesanas de Lavalle, con el apoyo de agentes de fomento artesanal del PRODEAR, enviaron cuatro modelos de canastos al cliente. Una vez que seleccionó un modelo, hicieron el pedido. Se acordaron entregas de 50 canastos por mes. Como el pago toma tiempo en efectuarse, las gestiones se iniciaban cuando sólo quedaban 10 canastos para cumplir el lote de 50. Una vez que el dinero llegaba a Lavalle, las mujeres enviaban los canastos a Resistencia. Contaba Amanda (t. q.) que cuando veían que estaban en el límite para llegar a cumplir el encargo, las hijas de algunas artesanas se sumaban a la labor.

En otra ocasión a estas mismas mujeres le habían encargado canastos para distribuir en un evento público. Para llegar a cumplir el encargo, transformaron en canastos otros trabajos almacenados en el salón. Ese día estábamos en el evento y veíamos, desde el auditorio, cómo entregaban los canastos a los agasajados. Amanda (t. q.) e Isabel (q.) reconocían quienes habían hecho varios de los canastos. En un momento Amanda (t. q.) dijo, respecto a uno de los trabajos: “una parte es de Víboras Blancas y la otra parte es de Lavalle”. Habían desatado una huevera que provenía de la localidad de Víboras Blancas y que tenían almacenada en el salón hacía muchos meses¹⁰⁴. Al desatarla la convirtieron en la base del canasto, desde ahí levantaron el resto hasta completarlo.

Control de calidad y acopios

Al igual que en El Sauzalito, cuando se cuenta con fondos, ya sea provenientes de las ventas anteriores o del financiamiento estatal, se realiza el acopio de la artesanía. El acopio, inicialmente, es decir, desde que inició la vinculación entre las artesanas y los agentes de fomento artesanal, se hacía siguiendo el esquema de “coordinadoras” y artesanas propuesto por FGCH. Con el tiempo, fue centrándose en la figura de tres artesanas jóvenes.

¹⁰⁴ Un tiempo, cuando la técnica de Fortín Lavalle también se desempeñaba como técnica de otros colectivos de artesanas, entre ellos, de la localidad de Víboras Blancas (se encuentra a unos 30 km de Fortín Lavalle); las artesanías que se acopiaban en distintas localidades se almacenaban en el salón de las artesanas de Fortín Lavalle.

No llaman acopio sino compra a la acción que lleva a reunir artesanías en el salón. Estas compras las realizan las tres mujeres que mencionábamos antes. Un día se reunieron en el salón para, entre otras cosas, comprar los canastos que antes había encargado Vialidad Provincial. Habían decidido hacer esta actividad ese día porque, por un lado, habían recibido los fondos, enviados desde Resistencia, para adquirir la artesanía y por otro podrían aprovechar, para mandar los canastos a Resistencia, la combi que partía desde Lavalle hacia Buenos Aires, pasando por Resistencia. En esa combi viajarían dos artesanas para participar en una feria que se hacía en Capital Federal. Esta actividad había sido organizada y financiada por el Instituto de Turismo y el PRODRI.

Margarita (q.) y Catalina (q.) cambiaban dinero por canastos y los etiquetaban. Teóricamente deberían haberles enviado, desde Resistencia, dinero para comprar 50 canastos, pero habían mandado menos dinero (el descuento, como indicaba el comprobante que venía con el dinero, se debía a una retención impositiva) por lo cual decidieron que sólo enviarían a Resistencia los canastos equivalentes al dinero recibido, es decir, 40. Sin embargo, las artesanas habían cumplido con la producción de los 50 canastos. Decidieron que los 10 canastos que no enviarían a Resistencia los dejarían en el salón de Fortín Lavalle para ofrecer a los turistas que llegaran.

Los 50 canastos encargados por Vialidad Provincial se fueron preparando en un período de un mes. A medida que los iban terminando, las artesanas se acercaban al salón para mostrárselos a las mujeres que administraban encargos y acopios. En general los canastos se adecuaban al modelo encargado: canastos hechos con técnica cuadrado con tapa. Los canastos que cumplían con las características solicitadas se iban almacenando en el salón, esperando el día que llegara el dinero desde Resistencia, para pagarlos. Al menos una artesana no cumplió con el encargo. Amanda (q.t.) contaba que hasta el día previo al acopio esa artesana anciana, que forma parte del colectivo de Lavalle, estaba trabajando en los canastos encargados. Margarita (q.) y Catalina (q.) habían hablado con la hija de esta señora para que ayude a su madre a cumplir con el encargo. Sin embargo, el día que se hizo la compra esta señora trajo a vender, en vez de canastos, paneras. Le compraron porque el marido de la señora es *pi'oxonaq* y las mujeres que administran encargos y acopios le tenían miedo. Ese hombre, explicaba Amanda (t. q.), le llena la cabeza a su esposa diciéndole: “el proyecto dice que te tienen que comprar todos los meses”. A causa de esto, dicha anciana trae todos los meses a vender lo que sea que hizo, aunque no se le haya encargado. Ese día presencié la compra de las paneras. Sin prestar casi atención a las paneras, Margarita (q.), Catalina (q.) y Amanda (t. q.) cruzaron miradas y algunas palabras en *qom l'aqtaqa* y le entregaron el dinero a la productora de las paneras.

Ahora, diversas cuestiones inciden en que se acopien trabajos con bajas posibilidades de ser vendidos. Ilustran esto las palabras de Esmeralda (q.):

Hay veces alguna[s] mujeres no le importa nada con tal que venda y ya está, pero tiene que hacer prolijo porque si no, no le puede comprar el canasto y tiene que haber “mira esto así y uno que no le gusta y no se puede comprar porque son muy mal cosido”[...] [La persona se enoja] porque no sabe cómo tiene que hacer los canastos, porque yo conocí una [que dice] “no si eso es muy feo” y bueno ¿que voy a hacer si es feo?, le dejo nomás otro lado [...] Alguno ya se enoja, pero no es así, tiene que hacer los canastos bien prolijos. Cuando un[a] es ancianita ya no puede hacer prolijo, tiene que comprar igual a lo mejor vos dejás para el recuerdo de ella. La ancianita va a quedar contenta porque vos compraste algo.

Hay mujeres que, pudiendo hacer mejores trabajos, no lo hacen. Para este caso la orientación de otra persona resulta importante. Orientación que señala la relación entre las características del trabajo y las posibilidades que tiene de ser vendido. Esta orientación resulta irrelevante cuando se trata de una mujer anciana, con quién debería priorizarse, antes que las chances de venta de un producto, su situación.

Volviendo a los encargos de Vialidad Provincial, muchos de los canastos que las artesanas habían hecho ya estaban acopiados en el salón por lo cual algunas de las artesanas sólo se acercaban a la mesa a cobrar su parte y a firmar la planilla por la entrega del dinero. Mientras que Margarita (q.) pagaba y verificaba que las artesanas que recibían el dinero firmen la planilla, Catalina (q.) etiquetaba los canastos y otra mujer los iba trasladando a una zona donde estaban reuniendo los que enviarían a Resistencia. En otro lado (estantes donde exhiben trabajos a la venta) ubicaron los canastos que no enviarían a Resistencia por falta de pago (lo que mencionábamos antes).

El pago y el control de calidad en el caso analizado no se dan necesariamente en un mismo momento. Con el control de calidad se verifica que los productos se adecuen al modelo encargado. Sin embargo, no se observa el producto al detalle y no se establecen diferencias en el precio pagado que queden al sólo criterio de quienes hacen el control de calidad. El precio que se paga es el acordado al momento en que se distribuyen los encargos. Las administradoras de encargos y acopios, de hecho, no sólo controlan que el producto se adecue al modelo encargado, sino que, además, dan cumplimiento al acuerdo hecho en el momento que distribuyen los encargos. En otras palabras, las administradoras de encargos y acopios hacen cumplir el acuerdo hecho al momento de distribuir los encargos. Acuerdo que contempla: características de los productos; tiempo de entrega y monto a pagar. Sin embargo, hay otros

entendimientos o cuestiones dadas por sentado. Entendimientos que dan pie a la compra de trabajos no encargados, como en el caso narrado antes. Algunos de los factores que forman parte del entendimiento que inspiró este tipo de accionar fueron: edad y miedo.

Dichos acuerdos/entendimientos persisten, en alguna medida, a partir del desdoblamiento del financiamiento en: fondo para adquisición de productos “tradicionales” o que se venían haciendo antes y fondo para la adquisición de productos “con innovación”. Es decir que, desde proyectos que preveían un fondo de acopio con el que se debían adquirir artesanías destinadas a la venta, pasaron a un fondo que, si bien no deja de estar destinado a impulsar la mercantilización de los productos, prevé la adquisición de trabajos con menos chances de ser vendidos. Sin embargo, las razones del desdoblamiento no son enteramente las mismas para las artesanas, técnica y los agentes de fomento artesanal. Mientras las artesanas y técnica aprovechan el desdoblamiento para dar cumplimiento a aquellos acuerdos y entendimientos, los que se encuentran notablemente en intersección al momento del acopio, dichos agentes de fomento artesanal consideran el desdoblamiento como fructífero para resguardar cierta producción considerada “tradicional” o “auténtica” de otra que cambia a partir de las vinculaciones de las cuales ellos mismos participan.

Como las mujeres de este colectivo trabajan por encargos con varias instituciones, no todas las mujeres trabajan en todos los encargos. Administran los encargos de modo tal que todas terminan participando ya sea en uno u otro momento, de una u otra forma. Para ilustrar esto, en una oportunidad se daban tres situaciones en simultáneo: a una anciana, como no podía hacer unos productos encargados por un comprador, le encargaron canastos; algunas mujeres, por falta de hojas, cedieron su lugar para que otras participen del encargo y otras mujeres estaban trabajando en un encargo antes hecho por otra institución. Este modo de administrar encargos y acopios se asemeja a las estrategias de vida que describíamos en el apartado anterior. Estrategias de vida que involucraban distribución de trabajos entre miembros del grupo doméstico cuyos ingresos contribuían al sostén general. En el caso del colectivo de artesanas, la distribución se amplifica, abarcando a varios grupos domésticos entrelazados por vínculos de parentesco o vecindad. De este modo, dichos vínculos se ven reforzados por el modo de trabajar del colectivo de artesanas. ¿Cómo organizan el trabajo? Los encargos provenientes de diversas fuentes se distribuyen entre las artesanas siguiendo las pautas que analizábamos antes. Siguiendo dichas pautas, las artesanas entregan a la asociación las artesanías a cambio del pago acordado. Gran parte de las artesanías almacenadas se entregan a quienes las encargaron a su vez, a cambio de dinero. Otra parte queda en el salón, a la venta al cliente de paso. Todos estos

ingresos se acumulan en nuevo fondo que se usará luego, después de retenida una proporción para el pago de la luz del salón y algunas otras erogaciones que hayan decidido antes (por ejemplo, la compra de mobiliario), para hacer nuevos encargos y acopios.

Amanda (t. q.) decía que personas del pueblo Qom no pueden tener empleados o negocios como almacenes. Los negocios, reflexionaba, tienen empleados. Además de no poder tener empleados, los Qom, decía Amanda, no pueden decir que no y no saben administrar el dinero. Tener empleados, restringir los intercambios abstrayéndose de la situación de las personas y “saber administrar el dinero” se encuentran relacionados. Analizaremos esto a continuación.

Cristian (q.), como docente de un curso sobre interculturalidad, explicaba lo siguiente:

En los pueblos indígenas el sentido es comunitario [...] Cuando viví en Buenos Aires no se conocían los vecinos. Otra cosa es la familia nuclear. En nosotros la familia son papá, mamá, hijos/as, tíos/as, abuelos, hasta las mascotas son parte de la familia. Estos conceptos contradicen con los conceptos sociales [personas que comparten un lugar y no se conocen; familia nuclear]. En mi interior dos cuestiones: lo cultural propio y lo nuevo. A veces lucho. Por ejemplo, en el concepto indígena se pone la comida y era para todos. Uno llega a pensar “yo trabajo para mi familia” pero el concepto de familia indígena es distinto al occidental. Antes cuando iban a pescar era para todos y si no había, no había para nadie

Cristian (q.) distingue dos situaciones. En una situación, a la que llamaremos A, varias familias nucleares habitan un mismo lugar y no se conocen entre sí. En la situación B, la familia está compuesta por muchas más personas que las que componen las familias de la situación A y también habitan el mismo lugar. En ambas situaciones las familias distribuyen, entre sus miembros, de similar manera. Sin embargo, en la situación B, lo distribuido del modo en que se distribuye entre miembros de una familia llega a muchas más personas que en la situación A. Con estas situaciones, Cristian (q.) relaciona familia y distribución: las personas que se reconocen como familiares participan de un tipo de distribución diferente al que se da entre personas que no se reconocen como familiares. La tensión que expresa sentir Cristian (q.) entre “lo cultural propio y lo nuevo” tiene que ver con que, de algún modo, para vivir, a personas a quienes debería tratar como familiares trata de otro modo. Personas con quienes debiera distribuir como lo hace con otros miembros de su familia, distribuye como si no lo fueran. Lucha con esta situación.

Aquellas tensiones son también experimentadas por las artesanas administradoras de encargos y acopios. Ellas deben administrar, por un lado, los acuerdos que se hacen al distribuir los

encargos y por otro, el miedo a posibles enfrentamientos que pongan en riesgo su vida o la de seres queridos. La efectividad de la amenaza de esos enfrentamientos constituye una manifestación del poder de la reciprocidad generalizada en la regulación de las relaciones. Este es el caso del temor, mencionado antes, que las artesanas administradoras de encargos y acopios tienen al rechazar artesanías no encargadas, aunque ofrecidas por parte de ciertas mujeres (no todas). Sienten miedo en la medida en que los conflictos a partir de dicho rechazo constituyen represalias posibles de acuerdo a un entendimiento en el que las presiones distributivas y las acciones brujeriles de las que hablan Gordillo (2006) y Tola (2012) (analizadas en el capítulo “Recolectar” en relación con la obligación de compartir los alimentos sembrados) regulan las relaciones, presionando por una distribución equitativa de encargos y acopios.

Para ampliar lo anterior, revisemos lo que nos dicen Gordillo (2006) y Tola (2012) sobre reciprocidad generalizada y brujería. Gordillo (2006) analiza la reciprocidad generalizada entre personas pertenecientes al pueblo *Qom* a partir del estudio de dicho modo de relacionarse en grupos cazadores-recolectores. En esos grupos, la reciprocidad generalizada constituye “una modalidad de distribución de alimentos que suele involucrar a todos los miembros del grupo doméstico” donde “la expectativa de devolución” es comúnmente flexible en términos de recursos y tiempo y “la expresión de valores sociales que trascienden una utilidad puramente pragmática” (p. 128). Para “mantener la apropiación igualitaria de los frutos de la producción”, la reciprocidad generalizada se expresa, por un lado, a través de distribuciones voluntarias y, por otro, mediante formas de control como ser condena pública y brujería (p. 129). Respecto de la brujería, Tola (2012) plantea que estas acciones, dan cuenta, entre los *Qom* (como en el caso de las prácticas rituales durante la menarca) de lo que la autora llama *cuerpo-persona múltiple*. La persona *qom*, así compuesta, se expande a partir de sus extensiones en la medida en que, apunta Tola (2012, p. 161), para los *qom* “[l]a piel y el cuerpo no son concebidos como una barrera que separa a unos de otros, un exterior y un interior”, al contrario, “[e]l cuerpo es pensado como permeable e interactivo a lo largo de la existencia de una persona”. Algunas extensiones de la persona destacadas por la autora son el calor, el olor, la sangre y la saliva; las que pueden estar contenidas en un objeto que luego puede ser utilizado por chamanes y brujas para ejercer algún efecto en la persona en cuestión. Palitos de helado, huesos recientemente masticados, medias y zapatillas son algunas de las extensiones de las que me hablaron algunas de las mujeres de este colectivo de artesanas. Extensiones con las que se puede hacer “daño” (acción brujeril) a las personas. Tola (2012) distingue a brujas y chamanes de acuerdo a su

modo de operar. Por un lado, las brujas actúan mediante el contagio, por ejemplo, fusionando un objeto que contiene la extensión de una persona con un animal y luego, cuando muere el animal, también muere la persona. Por otro lado, argumenta dicha autora, los chamanes atacan a partir del envío de un objeto patógeno a la víctima. Pensando a partir del aporte de dichos autores, en una situación en la que una mujer artesana lleva a vender su artesanía a “la asociación” y esta no cumple con los acuerdos hechos al momento de hacer los encargos, en principio, las mujeres administradoras de encargos y acopios no deberían recibir el producto. Sin embargo, lo aceptan, entre otros motivos, porque de no hacerlo, en concordancia con una de las formas de control en que se expresa la reciprocidad generalizada, pueden ser posibles de ataques chamánicos o bruñeriles.

Ahora, la intersección de esos acuerdos y entendimientos pone en riesgo la continuidad del fondo, con el cual las artesanas hacen encargos y acopios. Es decir, la administración a partir de la combinación de dichos acuerdo-entendimientos lleva también a que se acopian cosas que después no se pueden vender. Al no vender esas cosas, que además se hicieron con la aspiración de ser vendidas y de hecho ya se vendieron una vez (acopio), se dispondrá de menos fondos para dar continuidad a los ciclos de encargos y acopios. En consecuencia, las artesanas administradoras de encargos y acopios aplican diversas estrategias para amortiguar esos riesgos, algunas consisten en: involucrar a las hijas de las artesanas para que las ayuden a realizar los productos encargados; aconsejar periódicamente a las mujeres para que vayan haciendo las modificaciones; postergar todo lo posible el momento del acopio del producto; recordar los acuerdos en que se basan los encargos y los acopios de modo de alejar la sospecha de arbitrariedades y arreglar o transformar los trabajos, adecuándolos para la venta. Este fue el caso del gato y de los maceteros que analizábamos en el capítulo “Tejer” y de las hueveras vueltas canastos que describíamos en este mismo capítulo.

El precio como herramienta para pensar

En el salón del colectivo de artesanas de Fortín Lavalle un día del año 2015 hicieron una actividad juntos, técnicos del PRODEAR y artesanas. Marcos (PRODEAR) propuso una teatralización del intercambio, bastante frecuente en ese entonces, de canastos por frutas, del que solían participar muchas de las artesanas del colectivo y de otros lugares (ese día también habían participado de la actividad artesanas de la localidad de Víboras Blancas). En un momento Esmeralda (q.) hizo como que era el frutero y otra mujer hizo de artesana. Mientras Esmeralda (q.) como frutero miraba el canasto que le ofrecía la artesana en detalle, la artesana sólo tomó la bolsa de frutas que obtuvo por el canasto, se dio media vuelta y se alejó de la

escena. A continuación, Marcos (PRODEAR) propuso otra actividad: en grupos enfrentados, las mujeres de un grupo teatralizaban lo que suponían que hace quien revende naranjas; las mujeres del otro grupo teatralizaban la elaboración de artesanía. El grupo que representaba el trabajo con las naranjas terminó mucho antes que quienes representaban el trabajo que implica hacer artesanía. Al cabo de la actividad, todos se sentaron para conversar, Marcos (PRODEAR) preguntó qué había pasado. Primeramente, nadie habló de la diferencia en cuanto a tiempos entre los trabajos representados. Entonces Marcos (PRODEAR) lo planteó directamente. Esmeralda (q.) dijo que, si bien las mujeres que representaban el trabajo con las naranjas habían terminado antes, “la venta es difícil”. En cambio, Isabel (q.), que también se desempeña como técnico de un colectivo de artesanas del pueblo Qom de la localidad de Miraflores, dijo que quienes trabajaban con las naranjas trabajaban menos que quienes trabajaban con la artesanía. Marcos (PRODEAR) la invitó a teatralizar esto con Esmeralda (q.). Esmeralda hizo nuevamente del frutero. A continuación, las palabras que cruzaron:

Esmeralda- ¡naranja, mandarina!

Isabel (para al frutero con la mano levantada, como parando a un colectivo)- yo tengo esta termera para cambiar por naranja, ¿cuánto me da?

Esmeralda- [5] naranjas

Isabel - eso es poco y esto es mucho trabajo, ¿me puede dar más naranjas o otra fruta si puede ser?

Esmeralda- no, ese es el precio de la naranja

Isabel- bueno, entonces no quiero

[Isabel se fue a sentar y Esmeralda siguió haciendo como que el frutero siguió vendiendo como si nada hubiera pasado]

Marcos (PRODEAR) preguntó qué había pasado. Isabel (q.) dijo que no le vendió al frutero y aclaró “pero yo no tengo hijos, no sé qué pensarán las otras mujeres que tienen hijos”. Gabriela (q.), de Víboras Blancas, se apresuró a decir que, a veces, tienen que vender porque tienen que llevar algo a sus hijos. Gabriela (q.) y Esmeralda (q.) pasaron a hacer la representación:

Esmeralda- ¡naranja, mandarina!

Gabriela (para al frutero con la mano, como lo había hecho antes Isabel)- ¿qué frutas tiene?

Esmeralda- naranja, mandarina, uva

Gabriela- ¿y cuánto sale?

Esmeralda- y por ese canasto te doy

Gabriela- pero esas naranjas están podridas

Esmeralda- no, está bien la fruta

Gabriela (saca una panera que tenía adentro del canasto)- y le doy esta panera por esas frutas
Esmeralda- bueno
Gabriela- y te cambio porque le tengo que dar a mis hijos

Luego de la representación conversaron. Margarita (q.) afirmó: “pero eso no es así porque el frutero no te cambia por panera o porta termo, sólo cambia por canastos y el más hermoso canato”.

Las teatralizaciones y reflexiones respecto de la tasa de cambio de canastos por frutas, traen a colación diversas cuestiones, entre ellas: los intercambios no se dan entre trabajos del mismo tipo, al menos, en términos de tiempo, y, entre el vendedor y el comprador hay asimetrías de poder. De este modo, las asimetrías de poder, en términos de grado de influencia de su accionar respecto de la tasa de cambio, llevan a que la transacción no se organice en términos de equivalencias de tiempos de trabajo, sino en términos de necesidad. Así, quienes más necesitan, aquí las artesanas, se ven obligadas a vender sus canastos para alimentar a sus hijos. Al contrario, quienes menos necesitan que el intercambio se produzca, aquí el vendedor de frutas, no se ven obligados a acceder al intercambio lo cual le da mayor poder o influencia para definir la tasa de cambio.

Un día conversábamos con Amanda (t. q.) sobre la palabra *laxoxoyic* que Buckwalter (2013, p 62) traduce como “su necesidad, su pobreza, su miseria, su indigencia, su desdicha”. Amanda explicaba que esa palabra no sólo se usa para indicar que a una persona le faltan ciertas cosas para vivir (por ejemplo, alimentos, vestimenta), sino también, por ejemplo, cuando un hombre queda sin mujer. El empobrecimiento no limitado a dichas cosas también se indica, señalaba Amanda, con la palabra *yachoxoden*, que Buckwalter (2013, p. 184) define como “lo empobrece”, ejemplificando su uso con: “mi enfermedad me empobrece”. Esta palabra también se puede usar, indicaba Amanda, “cuando haces los gastos para las gestiones para proyectos y no queda nada. Gasto mi tiempo, mi plata y me vine para abajo, me desgasto”. El empobrecimiento es así conectado al desgaste. Desgaste en términos de que lo que se consigue con el esfuerzo que uno hace para conseguirlo, es inferior a lo que se obtiene con dicho esfuerzo. Reflexionaba Amanda: “cuando una compra siempre a otra la empobrece. Deja de empobrecer cuando [el] precio es justo, o sea, va aumentando”. Pensando desde aquí los intercambios entre vendedoras de canastos y vendedor de frutas, el desgaste o empobrecimiento de las artesanas viene por el lado de que la tasa de cambio no se funda en el esfuerzo que lleva al intercambio, sino en la desesperación por efectuar la transacción (recordemos que en la descripción anterior las mujeres con hijos se veían impelidas a realizar el intercambio). La

desesperación por participar de la transacción le da una cualidad extorsiva, lo cual lleva a que las artesanas prácticamente se vean obligadas a aceptar transacción. Extorsiva en la medida en que el intercambio se produce, más que por lo que se busca intercambiar, por lo que podría ocurrir si no se intercambia.

En el 2018 en la MT que se hizo en Resistencia dijo Marisel (q.): “o sea que viene, viene un frutero, cambia canasto grande por media docena de naranjas y le damos al frutero. Ahora no, nosotros tenemos precio nuestro, y el frutero, si está la docena a 50 [pesos] y nuestro canasto esta 150 [pesos], [cambiamos el canasto por] tres [docenas de naranjas]”. Nótese que se parte de un “precio nuestro” para realizar la negociación. Al menos dos cuestiones caben para pensar esta situación: alternativas y cálculo.

Respecto de las alternativas, el colectivo de artesanas pasó de relacionarse (fundamentalmente para impulsar la mercantilización de las artesanías), en el 2012, con dos instituciones (PRODEAR y FGCH) a trabajar, en el 2018, al menos, con siete instituciones (PRODERI, ACERCA, Departamento de Industrias Culturales, Centro Cultural Alternativo, Instituto de Cultura, Departamento de Patrimonio Inmaterial, FGCH y Matriarca).

En cuanto al cálculo, en el 2015, en el salón de las mujeres artesanas de Fortín Lavalle se realizó una actividad organizada por el PRODEAR en la que participé como moderadora. Se analizaron los precios de unas cuantas artesanías. De a uno, se describían los productos en términos de técnica, diseño, tamaño, calidad, materiales y tiempo de tejido. Esta descripción se tradujo luego a números mediante la multiplicación de materiales y horas de trabajo por los precios de la bolsa de hojas de palma y el precio por hora de trabajo (de acuerdo al Consejo Nacional del Empleo, la Productividad y el Salario Mínimo, Vital y Móvil). Este número se comparó con el precio al que efectivamente lograban vender los productos según el escenario comercial al que podían acceder. La tabla que sigue resume lo conversado (Tabla 7):

Categorías de análisis	Canasto común Margarita	Canasto común Margarita	Gallinita-Amanda	Posa pava- Emilia
<i>Técnica</i>	Lapañi/cuadrado, qantetta/cosido	Lapañi/cuadrado, qantetta/cosido	Qantetta/ cosido	Qantetta/ cosido
<i>Diseño</i>	Pgoxosoxoi l'so/ escamas de pez cascarudo	Pgoxosoxoi l'so/ escamas de pez cascarudo	Forma gallinita	Forma circular
<i>Tamaño</i>	14, 5 hojas *	14, 5 hojas *	½ hoja	3 hojas
<i>Materiales (M)</i>	14, 5 x \$1,5 por hoja = \$21, 75	14, 5 x \$1,5 por hoja = \$21, 75	0,5 x \$1,5 por hoja= \$2	3 x \$1,5 por hoja = \$4,5
<i>Mano de Obra</i>	8 horas de trabajo (2 días) x \$27,94**= \$223	8 horas de trabajo (2 días) x \$27,94**= \$223	3,5 horas de trabajo (1 día) x \$27,94** = \$97,79	5 horas de trabajo (1 día) x \$27,94** = \$139,7
<i>Costo de producción</i>	\$244, 75	\$244, 75	\$99,79	\$144,2
<i>Precio de mercado (PM)</i>	\$50	\$100	\$25	\$80

Tipo de mercado	Local	Feria	Local	PRODEAR
Ganancia por producto (PM-M)	\$50 - \$21,75 = \$28,25	\$100 - \$21,75 = \$78,25	\$25 - \$2 = \$23	\$80 - \$4,5 = \$75,5
Ganancia por hora	\$3,53	\$9,78	\$6,57	\$15
Brecha mercado-hora trabajador por ley	-\$24,41	-\$18,16	-\$21,37	-\$12,94

Tabla 7: cálculo del precio

*Panel más ancho: 49 cintas ancho (se colocan en vertical) y 34 cintas alto (se colocan en horizontal); panel más estrecho: 27 cintas ancho (se colocan en vertical) y 34 cintas alto (se colocan en vertical); base: 27 cintas ancho (se colocan en vertical) y 34 cintas alto (se colocan en vertical). Para hacer las uniones se usa la técnica *qantetta*. Para esto se necesitan: 3, 5 hojas deshilachadas y 2 hojas para el hilo verde para coser

**salario mínimo vital y móvil por hora desde 1/8/2015 según resolución 4/2015 del Consejo Nacional del Empleo, la Productividad y el Salario Mínimo, Vital y Móvil

Podemos decir que dicho análisis es limitado en cuanto a que reduce el proceso de generación de trabajos con hojas de palma, a la cuantificación de materiales y tiempo. Cuantificación que se relaciona con un número o precio que se selecciona entre otras posibilidades, como ser, el cálculo de la hora de trabajo en base a los costos de oportunidad o a valoraciones diferenciales de acuerdo, por ejemplo, a los conocimientos puestos en juego en el trabajo. Sin embargo, como herramienta, dicho cálculo permite divisar la variación del precio en función a: los ámbitos de venta y los clientes. En este sentido, la comparación de las transacciones de canastos muestra que se obtiene mejor precio por hora vendiendo en la feria (35% del salario mínimo, vital y móvil por hora) que en el mercado local (12,64% del salario mínimo, vital y móvil por hora). Por su parte, la comparación de productos y ámbitos de venta muestra que se obtiene mejor precio por hora vendiendo el posa-pava al PRODEAR.

Una vez, en que las mujeres de Fortín Lavalle recibieron un encargo de FGCH, vinieron con las técnicas de dicha institución artesanas del pueblo Pilagá, con quienes la fundación se encontraba trabajando. Decía Catalina (q.):

Nosotros no queremos hacer ese precio porque es mucha calidad. Nosotros le preguntamos a la mujer Pilagá y ella no cuenta las horas, hojas y el riesgo del monte y no le dan valor a su trabajo las mujeres [Pilagá] y los que compran [...] Acá es diferente [...] Si o si tenemos que dar a ese precio y no es fácil de hacer. Si me pasa algo en el monte ¿quién viene a sanarme? Nadie. Si estoy buscando la hoja para un producto, no le dan valor. Ellos hacen el producto, el producto está hecho [...] El año pasado PRODERI hizo un encargo, compra a \$80 [acopio], a \$120 vende a PRODERI y PRODERI venden a \$150 creo, eso era de 15cm. Ahora los de la fundación [FGCH] encargan de 34cm a \$60 [...] Las mujeres estaban diciendo que en Formosa las cosas son más baratas, capaz que ellos pueden vender a menos precio [...] Ahora gente vienen y venden ropa, tres prendas por un canasto, pero yo le conté todo [a la señora que estaba

vendiendo ropa] las hojas, las horas y le saque cinco prendas, la [Azucena] se reía, decía “pobrecita la señora”

El método de cálculo del precio brinda una referencia que a Catalina (q.) le permite analizar distintas alternativas: en un caso, consiguen vender un producto a un precio y en el otro, por un producto similar, aunque más del doble de grande, le ofrecen un 25% menos. La referencia que este método agrega le permitió, además de comparar aquellas opciones de intercambio, revisar otras referencias y métodos. Así es que, revisa desde allí una tasa de cambio calculada en términos de un modo habitual de cálculo, construido en base a la necesidad que se quiere satisfacer con el intercambio. Necesidad, a su vez, acotada a una expectativa de cambio generada a partir de la experiencia en intercambios. En otras palabras, el método nuevo de cálculo, basado en lo que cuesta el trabajo en términos de materiales y tiempo antes que en las necesidades que se quieren satisfacer con el intercambio, brinda una referencia desde la cual pensar las otras referencias de precio.

Ahora, “pobrecita la señora” dice Azucena (q.), hermana de Catalina (q.), al presenciar el intercambio. ¿Por qué pobrecita? Nunca escuché a alguna de las mujeres de este colectivo decir “pobrecito el frutero” cuando contaban haber obtenido más naranjas que antes al cambiarlas por canastos. A diferencia del frutero, la señora de la que habla Catalina (q.), que vende ropa, pertenece al pueblo *Qom* y viene periódicamente desde Saenz Peña a cambiar canastos por ropa. Canastos que después vende o cambia a su vez por ropa. Recordando las palabras de Cristian (q.), quizás esta sea una de esas situaciones tensas en las que no está muy claro cómo deberían ser tratadas las personas, si como extraños o como cercanos. La negociación en casos como estos se encuentra en el límite de ser interpretada como abuso, lo cual abriría la posibilidad de, por ejemplo, agresiones a través de ataques brujeriles. Sin embargo, en este caso, por la animosidad en que fueron contados los hechos, dichas repercusiones no parecieran ser un riesgo. Aunque la duda persiste.

Vender productos de chaguar y palma

*¿Qué es lo que es esta historia de Fantine?
Es la sociedad comprando una esclava.*

¿A quién? A la miseria. Al hambre, al frío, al aislamiento, al abandono, a la desnudez. ¡Pacto doloroso! Un alma por un pedazo de pan. La miseria ofrece, la sociedad acepta. (Los miserables, Victor Hugo)

Encuadre de la teoría económica

Appadurai (1991, p. 24), a través de la crítica a la comprensión marxista de la mercancía como productos de un tipo particular propone que “una mercancía es cualquier cosa destinada al intercambio”. Propuesta que, fuertemente apoyada en la Filosofía del Dinero de Georg Simmel, pone el foco en la “dinámica del intercambio” (p. 24). Este enfoque lleva al autor a preguntarse “¿qué tipo de intercambio es el intercambio mercantil?”, pregunta a la cual responde a partir del análisis de dos tipos de intercambios que suelen oponerse al intercambio mercantil: el trueque y el intercambio de dones (p. p. 24). El autor advierte que todos estos intercambios comparten la “dimensión de cálculo” por lo cual, para comprender el rasgo distintivo del intercambio mercantil, no tiene sentido diferenciarlo con claridad del trueque o del intercambio de dones (p. 28). Por lo tanto, para caracterizar el intercambio mercantil el autor se concentra, en la situación que hace que las cosas sean mercancías, esto es, la intercambiabilidad.

En este capítulo veíamos el esfuerzo requerido para que la intercambiabilidad se vuelva la “característica socialmente relevante” del trabajo que hace la artesana. Como señala Thomas (1991), la revisión de los procesos de largo plazo que fueron delineando los lugares y las relaciones entre indígenas y no-indígenas, nos permitieron notar la asimetría que adquiere el intercambio de artesanías realizadas por personas de los pueblos *Qom* y *Wichí* de Fortín Lavalle y El Sauzalito respectivamente. El accionar de militares, religiosos y agentes estatales fue fundamental en la configuración del tejido como artesanía. Esta configuración, además, colocó a las artesanas en una situación de suma desventaja a la hora de participar de los intercambios. Desventaja en términos de influencia sobre la tasa de cambio.

Desde esta situación se inicia la vinculación entre las artesanas y los agentes de fomento artesanal de los que hablábamos en los apartados anteriores. Su accionar impulsa la potencialidad mercantil de la artesanía de modo similar a lo indicado por Benedetti (2014), Benedetti y Carezo (2007) y Rotman (2007, 2010) respecto de las artesanías *chane* y *mapuche*. Entre otras cuestiones, estos autores señalan el modo en que el Estado, las ONGs y los comerciantes participan activamente vinculando a consumidores con productores, influyendo en los modos de organización, en las características de los productos y

constituyéndose como garantes de una autenticidad o tradición que, de hecho, contribuyeron a crear.

Para profundizar en el modo en que se impulsa la potencialidad mercantil de la artesanía que hacen las mujeres pertenecientes a los pueblos *Wichí* y *Qom* de El Sauzalito y Fortín Lavalle respectivamente, revisamos las siguientes cuestiones: delimitación de un punto de encuentro; definición de líneas de producto; producción en base a encargos; control de calidad y acopio.

Respecto del punto de encuentro, el modo en que se administran las instalaciones y los proyectos en El Sauzalito da cuenta de una relación profundamente asimétrica entre artesanas y técnicas no-indígenas. En cambio, en Fortín Lavalle, los modos de administrar instalaciones y proyectos dejan entrever relaciones más igualitarias entre las artesanas y una técnica indígena. Los conflictos en ambos casos son diferentes: donde impera una relación asimétrica, los trabajadores reclaman el pago por su trabajo al empleador; donde impera una relación más igualitaria, los reclamos rondan en torno al modo en que se distribuyen los recursos que pertenecen al colectivo.

La transacción mercantil, que implica “transformar algo en una mercancía y dos agentes en un vendedor y un consumidor”, indica Callon (2008, p. 30), se construye mediante el enmarcado de las interacciones y la construcción de un espacio de cálculo; enmarcado que requiere “descontextualizar, disociar, separar”, lazos entre cosas y entre cosas y seres. Tanto para el enmarcado como para el espacio de cálculo, apunta dicho autor, el papel de la teoría económica, que provee herramientas contables y de gestión, resulta fundamental. Ahora, con el enmarcado vienen los desbordes, indica aquel autor, desbordes que expresan la incapacidad de un enmarcado completo. Pensando a partir de lo indicado por este autor, la definición de líneas de producto, la producción en base a encargos, el control de calidad y los acopios, constituyen herramientas para enmarcar y construir el espacio de cálculo. Herramientas que, al ponerse en acción, adquieren dinámicas inesperadas al combinarse con las características de las relaciones entre las personas que preceden, al menos en términos temporales, los esfuerzos de enmarcado. Estas combinaciones llevan a los desbordes de los que habla Callon (2008). Veamos esto para cada una de las herramientas provistas por la teoría económica.

En cuanto a las líneas de producto, En El Sauzalito, la relación asimétrica entre técnicos y artesanas, que lleva a la centralización de la clasificación de las artesanías creadas, trabaja en paralelo con las distintas fuerzas que participan del proceso generador de las artesanías. El modo de trabajar “en paralelo” contribuye a minimizar las instancias de diálogo entre técnicas

y artesanas. En Fortín Lavalle, como no impera una relación asimétrica entre técnica y artesanas, la lista de líneas de productos se trastocó con el uso de tecnologías de la información y las comunicaciones (TIC) y las relaciones entre artesanas, técnica y agentes de fomento/vinculación. Se trastocó en términos de que cambió su énfasis, moviéndose desde un enfoque orientado en dirección a lo que se venía haciendo, hacia la promoción de lo que se puede hacer, aunque contemplando las diferencias de edad y conocimientos entre las artesanas. Trastocamiento que llevó a la convivencia de la capacidad creativa con la comunicación de información sobre la circulación de las mercancías.

En relación a la producción en base a encargos, En El Sauzalito, la asimetría en la relación entre técnicas y artesanas acarrió la centralización de la información en la figura de las técnicas. Esta centralización, a su vez, llevó a que una herramienta pensada para facilitar la comunicación entre artesanas y compradores, sólo simule comunicar. Dicha simulación no sólo no comunica, sino que, al simular, oculta que no comunica. Luego, la falta de comunicación condujo a la imposibilidad de producir en base a encargos. En Fortín Lavalle, en cambio, la información entre compradores y artesanas circula con mayor facilidad lo cual influye en que las artesanas de este colectivo trabajen por encargo. Sin embargo, aunque no prevalezca una relación asimétrica entre artesanas y técnica, la información en este colectivo también se encuentra centralizada en la figura de mujeres jóvenes, entre ellas, la técnica. Centralización que administran con instancias de socialización de la información y prestando mucha atención al modo en que se distribuyen los encargos.

Respecto del control de calidad, en El Sauzalito los criterios que se seleccionan para promover los acopios no son necesariamente compartidos entre artesanas y técnicas. Dicha selección, hecha por las técnicas, alimenta su capital de poder, exacerbando la asimétrica relación que encuentra a técnicos y artesanas, lo cual es padecido por las artesanas al momento de llevar a ofrecer sus trabajos en venta. Padecido en cuanto a que el momento es experimentado con desagrado dado que, la selección arbitraria o no compartida por parte de los técnicos, se enfoca en el trabajo de la artesana. Enfoque que separa a la mujer de su trabajo. Separación que además la relega a un segundo plano. En Fortín Lavalle, el control de calidad es realizado por las artesanas administradoras de encargos y acopios, sin embargo, no controlan más que lo que se acuerda, entre los miembros del colectivo de artesanas, al momento en que se hacen los encargos. En otras palabras, todas conocen los criterios que se utilizarán a la hora de evaluar la calidad.

Mientras que en El Sauzalito las dificultades para restringir la participación en los acopios sólo a personas que pasan el control de calidad y el temor a las acciones brujeriles llevan a las técnicas a justificar la centralización de los acopios en su figura; en Fortín Lavalle estas cuestiones se administran de otra manera. En otras palabras, mientras en El Sauzalito aquellas cuestiones se *tapan* con la centralización en la figura de las técnicas, en Fortín Lavalle se *tratan* del modo que revisaremos a continuación.

Las dificultades para restringir la participación en los acopios y las acciones brujeriles dan cuenta de la intersección de los acuerdos para vender con entendimientos que se resisten a separar personas y cosas. En Fortín Lavalle, el desdoblamiento del financiamiento les permite administrar los acuerdo-entendimientos, de modo tal de acopiar todo lo posible en términos del acuerdo para vender y de distribuir los recursos de manera que nadie quede fuera de los ciclos de encargos y acopios. Este modo de administrar no sólo se apoya en un colectivo conformado por personas que comparten vínculos de parentesco, sino que además refuerza dichos vínculos. Asimismo, para que la distribución equitativa a la que tiende la administración de encargos y acopios no comprometa los acuerdos para vender, las artesanas administradoras de estos ponen en juego estrategias que enfatizan la comunicación, los arreglos y las transformaciones de las artesanías.

La verdad mecánica

Kopytoff (1991) habla de cosas que son protegidas contra la mercantilización, como por ejemplo las ballenas encalladas en la playa, sobre las que los monarcas británicos conservaban derechos o los objetos que hacen los *murina* de las islas Salomón para los ritos fúnebres; y cosas que son normalmente mercancías y se extraen del ámbito mercantil usual. Pensando a partir del análisis de dicho autor, Appadurai (1991, p. 41) llama “mercancías de enclave” a objetos como los analizados por Kopytoff, es decir, “objetos cuyo potencial mercantil está cuidadosamente limitado”. La limitación destacada por estos autores tiene que ver con las restricciones a la circulación.

Aunque no enfocándonos exclusivamente en la circulación, tomaremos el aspecto “cuidadosamente limitado” de las mercancías de enclave para pensar en las artesanías y su potencial mercantil. ¿Qué es lo que se limita cuidadosamente del potencial mercantil de la artesanía?: la tasa de cambio. Es decir que, aunque son mercancías, porque son intercambiables, su potencial se encuentra limitado en cuanto a la tasa de cambio. Esta limitación tiene que ver, siguiendo a Thomas (1991, p. 7), con el hecho de que el intercambio es un proceso político en

el cual relaciones más amplias “se expresan y se negocian en un encuentro personal”. Como decíamos antes, los trabajos hechos con palma y chaguar llegan al juego del intercambio mercantil en condición de desventaja en términos de poder de influencia sobre la tasa de cambio. En la medida en que se mantiene dicha desventaja la tasa de cambio resulta limitada. Dicha desventaja se mantiene, por un lado, por la persistencia de las asimetrías de poder entre compradores y vendedores y por otro lado por los modos habituales de calcular el precio.

Las asimetrías de poder se notan en la demarcación de autenticidad llevada a cabo por agentes de fomento/vinculación/compradores, demarcación que se desentiende de su efecto en términos de esfuerzo y costos, y que no llega a tener un correlato en la capacidad de influir en la tasa de cambio de la artesana. En otras palabras, con la demarcación de autenticidad agentes y compradores influyen en la circulación de la mercancía, aunque no en la capacidad de negociación de la artesana.

En relación con los modos de cálculo, las asimetrías de poder inciden en la prevalencia de formas de estimación de valor apareadas a necesidades básicas de alimentación y, a veces, de vestimenta. En estas situaciones la tasa de cambio no da cuenta de las fuerzas que influyen en el proceso de generación del producto, ni siquiera se acerca a la reducción de esas fuerzas en términos de materiales y horas de trabajo. Y no sólo no da cuenta, sino que dicha tasa de cambio esconde la coacción de vender para sobrevivir. En otras palabras, el abismo entre lo que se consigue del intercambio y lo que lo impulsa se oculta con la tasa de cambio. Abismo que se expresa en términos de desgaste y empobrecimiento.

Callon (2008, p. 59) indica que “las probabilidades de ganar están del lado de la agencia que tiene [mayor capacidad] de cálculo, es decir, cuyas herramientas le permiten performar, hacer visible y considerar el mayor número de relaciones y entidades”. Esto es justamente lo que ocurre con la tasa de cambio en la artesanía. A las asimetrías de poder históricamente construidas se suma la imposibilidad, influida por dichas asimetrías, de expresar en el cálculo las fuerzas que componen el proceso de generación de las artesanías. La tasa de cambio a la que se llega de esta manera genera situaciones aún más complicadas cuando los ingresos por ventas constituyen el único sostén familiar. Cuando ocurre de ese modo, a las mujeres no les queda otro camino que participar en intercambios en los que las fuerzas que intervienen en las artesanías se encuentran subrepresentadas. Respecto de las circunstancias que llevan a las personas participar de los intercambios, Thomas (1991, p. 19), estudiando el modo en que los anillos de compromiso son transmitidos de generación en generación, nota que en este traspaso

adquieren una cualidad inalienable “no por ser valiosos y únicos” en sí mismos sino por estar vinculados a historias personales. Aunque inalienables, apunta dicho autor, “forzada por la pobreza”, la dueña de un anillo transmitido de generación en generación se vería inclinada a venderlo (p. 20). Mientras esto es experimentado como una pérdida por parte de quien se ve obligada a vender la joya, quien la compra no experimenta nada especial en la medida que se trata de una “mercancía separada” de las personas y, en este sentido, es igual a cualquier otro anillo ofrecido en una tienda. De este modo, la separación de los productos o mercancías de las personas y sus circunstancias ayuda a que prospere el intercambio forzado. Sin embargo, lo forzado del intercambio tiene repercusiones en la mujer que vende obligada.

Povinelli (2011) relaciona quasi-eventos con neoliberalismo para pensar modos de “dejar morir” formas de vida que se esfuerzan por continuar viviendo. Respecto de los quasi-eventos, la autora indica que, a diferencia de los eventos, que son cosas que podemos decir que pasaron, que tienen una condición objetiva; “nunca alcanzan el estatus de haber ocurrido o tenido lugar” [traducción propia] (p. 13). Respecto del neoliberalismo, “trabaja mediante la colonización del campo del valor- reduciendo todos los valores sociales a un valor de mercado- agotando proyectos sociales alternativos al negarles sostén” (p. 134). Como se les niega sostén, las personas que persisten realizando actividades que no adquieren valor de mercado se encuentran en una situación de mayor vulnerabilidad. Personas que persisten en dicho rumbo, como los indígenas de Australia con quienes dicha autora trabaja, se cansan, padecen enfermedades y habitan en lugares que los agotan. Los efectos lentos del desgaste son quasi-eventos, argumenta Povinelli (2011), a la luz de eventos catastróficos como los ataques terroristas o los destrozos generados por el huracán Katrina. Aunque relegados a la dimensión de quasi-eventos, los efectos que generan dificultan las posibilidades de los indígenas por persistir en actividades que no llevan a un valor exclusivamente de mercado.

Pensando a partir del aporte de dicha autora, ¿cuál es la relación entre desgaste e intercambio en la artesanía? En el intercambio la tasa de cambio no contempla la participación de las fuerzas que forman parte del proceso de generación de la artesanía, ni siquiera contempla la reducción que se hace en términos de mano de obra y materia prima (en términos de Povinelli el efecto de estas fuerzas no se reduce a un valor de mercado). Cuando el único sostén del trabajo de la artesana proviene del intercambio mercantil, la artesana se encuentra en una situación de vulnerabilidad. Así, quien por un canasto sólo consigue alimento para comer ese día ¿qué hará al día siguiente si no cuenta con materiales para trabajar porque, por ejemplo, no pudo ir al monte a recolectar? Quizás ese día pasará hambre y al día siguiente estará más cansada para

trabajar. Y deberá trabajar para conseguir el alimento de ese día, así que se cansará aún más ¿y si ese día llueve y no consigue a quién vender el canasto? Otro día sin comer. ¿Y si se enferma algún familiar?, quizás tendrá que usar el dinero que había juntado para pagar el flete para ir a buscar las hojas con las que trabajara. ¿Y si no puede ir a buscar las hojas, cómo trabajará, qué venderá, cómo comerá? Así se va desgastando, empobreciendo una mujer. Y todos estos pequeños, insignificantes detalles que cansan, enferman, agotan y desgastan y las fuerzas que hacen al “producto” aunque no adquieran relevancia en la formación de la tasa de cambio son como los quasi-eventos de los que nos habla Povinelli (2011). Quasi-eventos que, aunque no surten efecto en la tasa de cambio, repercuten en la capacidad de las artesanas para seguir con su trabajo.

Callon (2008, p. 46) afirma que el dinero no solo “disuelve los lazos sociales” sino que “mata las relaciones personales”, generando de este modo una sociedad “basada en la pura racionalidad”. ¿Cómo llega el dinero a separar a las personas? Mauss (1990), buscando entender el uso que hacen muchas sociedades de cosas preciosas como moneda, es decir, funcionando esas cosas como instrumentos que poseen poder de compra limitado y con capacidad para cancelar deudas; plantea que la moneda evolucionó en las tres fases que siguen: 1^a) cosas, generalmente de valor y mágicas, que no se destruían con el uso a las que se le atribuyó poder de compra, 2^a) instrumentos de compra que empiezan a ser usados como medios de enumeración y circulación y 3^a) se inventa la forma de separar estas cosas preciosas de los grupos y personas, transformándolas en instrumentos permanentes de valoración. Producto de los esfuerzos por producir dicha separación, las monedas ligadas a personas o clanes que ponían en juego diferentes elementos de la religión al circular, dieron paso a monedas “impersonalizadas, separadas de toda relación con cualquier persona moral, colectiva o individual que no sea la autoridad del Estado que las acuña” (Mauss, 2009, p. 115). Respecto de los esfuerzos para producir la separación, Mauss (1990) afirma que el accionar de romanos y griegos, quienes distinguieron entre derecho personal y real, separaron la venta del don, aislaron la obligación moral y el contrato y establecieron diferencias entre ritos, derechos e intereses; fue clave. En palabras propias, la moneda separada de las personas no hace más que reproducir la separación. Separación que se reproduce al desplazar a las personas a un segundo plano en el intercambio, plano que es segundo porque el primer plano le cabe a la misma moneda que se constituye como objeto y parámetro del intercambio.

Pensando desde el párrafo anterior en los intercambios de los que participan las artesanas; la tasa de cambio o precio en general tiene esa cualidad impersonal de la moneda separada de las

personas de la que habla Mauss (1990). Desprendida de las personas y sus circunstancias, la tasa de cambio tiene la fuerza de una *verdad* repetida mecánicamente. Verdad mecánica que relega a las personas a un segundo lugar y que, por el solo hecho de dar una forma, esa forma, *la verdadera* forma a una relación que por esto se torna mercantil, se autoconstruye como parámetro desde donde se reproduce como única verdad.

Actuando, intencional o inintencionalmente, como rebeldes, las artesanas traen una y otra vez a las personas al intercambio. Cuando apelan a la fuerza de Dios, a la buena voluntad del comprador desplazan el autoritarismo de aquella verdad mecánica como forma de vincular a quienes necesitan de otros para vivir. Tantas veces repetida, esta verdad ciega al comprador de artesanía. La persona ciega, como en piloto automático, se olvida hasta sí misma y repite una tasa de cambio que empobrece y desgasta a la otra persona con quien se vincula en ese momento, de esa forma. Pero como está insensibilizada por una operatoria repetida ¿cuántas veces? a lo largo de su vida, no ve ni siente ese empobrecimiento, ese desgaste que produce sin saber, sin saber porque se olvidó de pensar, de sentir.

Algunas veces las artesanas consiguen desplazar la relevancia del modo habitual de cálculo y afectar la percepción del comprador de modo tal de no verse relegadas a un segundo plano en la transacción. Otras veces consiguen afectar el modo habitual de cálculo mediante el acceso a nuevas alternativas de vinculación (lo cual disminuye la obligación que las lleva a intercambiar) y el uso de nuevas herramientas para calcular (brindan nuevas referencias desde donde pensar la tasa de cambio).

8. Conclusión

Analizamos el proceso de mercantilización de la artesanía en esta tesis contemplando, por un lado, la colonización del Chaco (relaciones entre pueblos indígenas y Estado) y, por otro lado, las etapas del proceso artesanal (recolectar, tejer y vender).

Respecto de la colonización del Chaco, las acciones de militares, religiosos y agentes estatales contribuyeron, indirectamente, a configurar al tejido como artesanía. Indirectamente en la medida en que la artesanía surgió como un modo alternativo de satisfacer necesidades de sustento, al que recurrieron personas pertenecientes a los pueblos *Qom* y *Wichí* que se vieron impedidos de continuar cubriendo dichas necesidades mediante caza, recolección, pesca y aprovechamiento de miel (con lo que ello implica en términos de circulación por el territorio, relaciones con no-humanos entre otros). En esta estructuración, la intercambiabilidad de los objetos tejidos con vegetales fue encuadrada en relaciones de intercambio asimétricas en las que las artesanas tienen bajo poder de negociación. Esto se traduce en poca capacidad de influir sobre la tasa de cambio o el precio.

Respecto de las etapas del proceso artesanal, el accionar de agentes de fomento (Estado, ONGs, comerciantes, técnicos y diseñadoras) estuvo orientado directamente a desarrollar el potencial mercantil de las artesanías. Directamente porque las acciones estuvieron dirigidas a las operaciones de elaboración del tejido, implicando una serie de equivalencias.

Así, en el capítulo relativo a la recolección, hemos señalado que la equivalencia de los vegetales chaguar/palma como materia prima requiere la transformación de alimentos del monte en insumos de un proceso productivo. Asimismo, el accionar de seres no-humanos (dueños y Arco Iris) es desacreditado por agentes de fomento artesanal, con lo cual las relaciones entre recolectoras y dueños no-humanos, en las que prima el don, pasan a subordinarse o a reemplazarse a/por relaciones donde prima la domesticación.

Con respecto al procesamiento del material, en el capítulo sobre la acción de tejer, hemos consignado que para que los momentos de trabajo sean pautados sin tomar en consideración al cuerpo, la relevancia de los ciclos vitales es desplazada a segundo plano. Veíamos además que para que la artesana tenga control absoluto sobre un material que se supone inerte, la inercia del material que sugiere modos de trabajar es ignorada. Asimismo, la homogeneidad de los productos se destaca en la medida en que se minimizan el involucramiento personal y el carácter singular del tejido a partir de su dilución en categorías de producto. Hemos descripto

el modo en que las historias para vender resultan de la selección que se hace del paso a paso de la producción. De modo similar, hemos documentado de qué forma los cambios sorprendivos que alimentan el proceso creativo se doblegan y el aprendizaje auto desafiante se limita para que las representaciones o definiciones previas del producto (esquemas anteriores al hacer, que luego se traducen en encargos) se adelanten a su manufactura.

En el capítulo sobre la comercialización de los objetos tejidos, mostramos que para que la artesanía sea un producto separado de personas y ambientes, la multiplicidad de seres que participan en su construcción se reduce a la labor de *una* artesana. Asimismo, la complejidad de los vínculos que rodean la recolección de los vegetales del monte es evitada mediante su sustitución por materiales adquiridos en almacenes o recuperados de la basura. Y las conexiones entre la artesana, su trabajo y los sentimientos en juego son minimizados o no tenidos en cuenta para vender. Asimismo, la administración que tiene en cuenta a las personas y sus circunstancias es desplazada por otra administración que se enfoca en un producto desconectado de aquellas.

Las experiencias analizadas aquí muestran la dificultad del establecimiento de equivalencias ya que las fuerzas que llevan a la creación de la artesanía son múltiples: humanas y no-humanas; provenientes del cielo, del agua, de la tierra y el monte.

Como hemos descrito a lo largo de esta tesis, esas fuerzas son captadas por las artesanas a partir de un entrenamiento perceptual fuertemente ligado a la atención, a los sentimientos y al movimiento. Entrenamiento que se corporiza o se hace cuerpo-pensamiento-tiempo-tejido y que nunca es una cuestión individual. No es individual porque del tejido de la persona, en términos de movimientos, valores y mirada, participan varios otros. Presencia de otros que se destaca durante la menarca y sucesivas menstruaciones, si bien la tejedora va siendo tejida con el tejido en muchos otros momentos a lo largo de su vida.

Asimismo, hemos puesto de manifiesto que la percepción de la artesana no es la única que interviene durante el proceso de producción. Ciertas aves perciben seres que dichas mujeres no divisan. Atentas y conscientes de esto, las recolectoras ven ampliada su percepción con la de dichos animales. Algunas aves cuentan con su canto la presencia de dueños no-humanos. Seres que distinguen notablemente a través de la vista y el olfato. Seres con quienes ellas se relacionan apelando a su compasión y respetando ciertas reglas (por ejemplo, las restricciones a la movilidad y al consumo durante el período menstrual).

A los puntos de vista de la artesana, de aves y de dueños no-humanos, se suman las percepciones de las personas que intervienen en la construcción de la mujer a través del tejido, de los compradores y de los agentes de fomento artesanal. Las percepciones son fuerzas, en el sentido de que influyen en el hacer. Sin embargo, tienen la cualidad de enfocar y desenfocar otras fuerzas y desplazar a un segundo plano a algunas. Por ejemplo, los Arco Iris constituyen fuerzas que influyen en el proceso de producción de las artesanías. Influyen, como mínimo, en la provisión de materiales con los que la artesana trabajará. No obstante, si el proceso de producción se organiza en términos de una percepción que no capta la relevancia de estos seres en la circulación por el monte y en la provisión de materiales, su efecto se desplazará a un segundo plano. Y esto suele ocurrir. Una percepción se impone sobre las otras no sólo a partir de la violencia, sino también a causa del descuido, la desatención, la comodidad, el miedo y la vergüenza. Sin embargo, a semejanza de lo que ocurre con las fuerzas, la imposición de una percepción sobre otras no las elimina, sino que las ubica en un segundo plano. Plano que es secundario, porque al primer plano le cabe a la percepción que se impuso sobre las otras.

Como hemos descrito en esta investigación, la imposición de las percepciones en el caso de los Arco Iris tiene que ver con el papel que juega la evidencia para justificar la existencia. Así, mientras para un no-indígena un tornado es un fenómeno meteorológico que no tiene que ver con el accionar de alguna persona en particular, para alguien de los pueblos *Qom* y *Wichí* se trata de la manifestación de un ser no-humano directamente relacionado con lo que hizo una determinada persona. Teniendo esto en mente, el que se organice el trabajo por encargos sin tener en cuenta los riesgos que la artesana debe correr para circular por el monte cuando está menstruando, es señal de que la percepción que se impuso desplazó a segundo plano la relevancia de los Arco Iris. Aunque relegados, los Arco Iris siguen influyendo en el proceso de producción de las artesanías, a tal punto que se recurre a protectores aromáticos para reducir los riesgos de ataque por parte de estos seres. Entonces, desde la percepción relegada se siguen contemplando e interpretando los sucesos, lo cual es lo mismo que decir que lo que se desenfoca, enfoca en otro plano, como si se tratara de mundos paralelos.

En el proceso de demarcación o señalización de la autenticidad hemos visto cómo la percepción de los agentes de fomento artesanal se impone. Entre las fuerzas relegadas se encuentran aquellas (por ejemplo, deforestación y alejamiento de dueños no-humanos) que llevan a conflictos territoriales y a la vulnerabilidad ecosistémica. Aunque desenfocadas, esas fuerzas siguen actuando y las artesanas las enfrentan cuando no pueden acceder a ámbitos de

recolección habituales o cuando tienen que recorrer distancias cada vez más prolongadas para conseguir los materiales con los que trabajarán.

La combinación de fuerzas con determinados arreglos perceptivos, es decir, con percepciones que se imponen sobre otras, llevan, por un lado, a formaciones (conglomerados de fuerzas producto del enfoque de un arreglo perceptivo) y por otro a posibilidades (conglomerados de fuerzas que quedaron en un segundo plano a causa del desenfoco de un arreglo perceptivo). Algunas de las formaciones y posibilidades que analizamos en esta tesis fueron:

- Cuando se impone una percepción que promueve garantizar la existencia de vegetales a partir de la domesticación, la formación con aspecto de plantación, desplaza a segundo plano la relevancia de los dueños no-humanos y de la rotación para la regeneración de los vegetales. Pero los conglomerados de fuerza que se desenfocan actúan llevando a una situación entre la regeneración en el monte y la domesticación. Las posibilidades aquí sugieren otros modos de relación humano-vegetal. Modos que contribuyen a la existencia de los vegetales a partir del énfasis en las dependencias mutuas.
- Las historias que se ocultan con la marcación de la autenticidad (por ejemplo, las repercusiones de los vínculos entre artesanas y agentes de fomento artesanal) generan formaciones atribuidas a culturas aisladas. Sin embargo, las fuerzas desenfocadas actúan expresando las vinculaciones. Las posibilidades de las vinculaciones (por ejemplo, entre artesanas y diseñadoras) dan cuenta de la búsqueda por aprender, la creatividad y el ingenio.
- La representación de diseños previos al hacer lleva a formaciones que limitan la variación y facilitan la medición. De todos modos, las fuerzas desenfocadas actúan generando productos que escapan a los moldes, tal como describimos en el capítulo “Tejer”. Las posibilidades de las fuerzas desenfocadas sugieren modos de trabajar donde la variación y los resultados inesperados forman parte del proceso creativo.
- La demarcación de autenticidad genera formaciones que se fijan y que constituyen parámetros respecto de los cuales se comparan los trabajos. Las fuerzas que quedan por fuera de dicho enfoque siguen actuando, lo cual se expresa, por ejemplo, en trabajos hechos con materiales no catalogados auténticos. Las posibilidades de dichas fuerzas desenfocadas hablan de: consumidores dispuestos a comprar productos con materiales no considerados auténticos; la artesanía como indicador de circulación territorial (las restricciones al acceso a ámbitos de recolección conducen al uso de materiales que no

proviene del monte); la artesanía como indicador de la vulnerabilidad ecosistémica (el desgaste de los ecosistemas se traduce en escasez de materiales del monte) e impulsos creativos (se relaciona con un proceso de aprendizaje auto desafiante y con la contribución de los materiales al proceso de formación de las artesanías).

- Cuando el arreglo perceptivo enfoca la verdad mecánica de una tasa de cambio homogénea, desenfoca las asimetrías de poder y su repercusión en formas de cálculo apareadas a necesidades de alimentación. Sin embargo, las fuerzas que se desenfocan siguen actuando, por un lado, manteniendo el bajo poder de influencia sobre la tasa de cambio por parte de las artesanas y, por otro lado, manteniendo la referencia del valor de las artesanías en conexión con los alimentos (lo que contribuye a la aceptación de una tasa de cambio baja). Las posibilidades que acarrea las fuerzas desenfocadas sugieren otros caminos para las artesanías, caminos en ámbitos como los educativos (por ejemplo, como se veía en el capítulo “Recolectar”, espacios de transmisión de conocimientos ligados a los lugares y a los seres humanos y no-humanos que los habitan) y artísticos (por ejemplo, como se veía en el capítulo “Tejer”, formas de registrar los movimientos de las fuerzas que intervienen en los procesos creativos).

Las formaciones se mantienen por un tiempo, mientras persistan los arreglos perceptivos. Luego se transforman nuevamente en fuerzas que se vuelven a combinar con otras y con las posibilidades, también convertidas en fuerzas, todas las cuales se ponen nuevamente en relación con percepciones. Hemos descrito transformaciones de este tipo en las distintas etapas del proceso artesanal. Durante la recolección, veíamos que la extracción de palma como alimento, aceptada por los dueños no-humanos, se transforma en una semi-domesticación cuando la atención pasa a las hojas y su potencial para proveer una renta de alimento y los dueños no-humanos comienzan a castigar la extracción de la palmita. En el capítulo “Tejer”, veíamos cómo el canasto caracol almacenado y atacado por insectos y humedad ve modificada su forma para acelerar la circulación cuando la percepción se enfoca en la relevancia de dichos no-humanos y en las condiciones climáticas durante el almacenamiento. En cuanto a las transformaciones descritas en el capítulo “Vender”, cuando se enfocan los ataques bruñeriles y las presiones distributivas que actúan al relegar a un segundo plano a las personas para cumplir con acuerdos para vender, la administración se transforma hacia el cumplimiento de acuerdos para vender que no relegan a un segundo plano a las personas. Asimismo, cuando se atiende a las asimetrías de poder y a su relevancia en el cálculo de la tasa de cambio, esta se transforma en una herramienta más para pensar.

En estos casos, al menos dos percepciones se combinaron, lo cual no implica que no se hayan impuesto sobre otras. Esta combinación dio paso a la oscilación, al *estar entre* formaciones y posibilidades. De modo similar al respeto para la regeneración, este ida y vuelta que se alimentó de espacio, al menos, temporal y físico, creó algo nuevo. Eso nuevo que se creó volvió formación a la posibilidad. Aunque también, la combinación de percepciones, al enfocar y desenfocar, generó otras posibilidades.

En síntesis, las conclusiones de esta tesis subrayan el trabajo requerido por el proceso de mercantilización de prácticas y saberes tradicionales y las múltiples fuerzas que es necesario domesticar para configurar objetos para la venta. El estudio etnográfico revela el carácter no lineal de estas transformaciones, planteando la pertinencia de un enfoque integral, sustentado en múltiples disciplinas.

9. Bibliografía

- Altamirano, M. A. (1987). *Historia del Chaco*. Capital Federal: Ediciones del Docente S. A.
- Alvarsson, J. A. (1988). *The mataco of the Gran Chaco: An ethnographic account of change and continuity in mataco socio-economic organization*. Uppsala: Uppsala University.
- American Psychological Association. (2010). *Publication. Manual of the American Psychological Association*. Washington: Autor.
- Appadurai, A. (1991). Introducción: las mercancías y la política del valor. En A. Appadurai (ed.), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías* (pp. 17-88). México: Grijalbo.
- Arenas, P. (2003). *Etnografía y alimentación entre los Toba-Ñachilamole#ek y Wichí-Lhuku`tas del Chaco central (Argentina)*. Buenos Aires: Autor.
- Arenas, P. (2004). Las bromeliáceas en la vida de los nativos del Gran Chaco. Presentado en el 2do Congreso Argentino de Orquideología y Conservación – 1eras Jornadas Argentinas sobre Bromeliáceas. Recuperado de https://www.academia.edu/32150265/Arenas_BROMELIAS_Chaco_General.pdf
- Arenas, P. y Porini, G. (2009). *Las aves en la vida de los tobas del oeste de la provincia de Formosa (Argentina)*. Asunción: Editorial Tiempo de Historia.
- Avendaño, E. (2016). *Relatos wichí*. Resistencia: Con Texto Libros.
- Barúa, G., Dasso M. C. y Franceschi Z. A. (2008). El papel femenino en la convivencia wichí del Chaco central. En S. Hirsch (coord.), *Mujeres indígenas en la argentina. Cuerpo, trabajo y poder* (pp. 117-152). Buenos Aires: Biblos
- Belaunde, L. E. (2009). *Kené: arte, ciencia y tradición en diseño*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Bendahan O. N., Carlucci de Bertollo, M. A., Doro, R., Sarmenti, L., Varin, A., Bajlec, J. (1977). *Manual sobre artesanías regionales argentinas*. Buenos Aires: Consejo Federal de Inversiones.
- Benedetti, C. (2014). *La diversidad como recurso. Producción artesanal chané destinada a la comercialización e identidad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Benedetti, C. y Carengo, S. (2007). Producción artesanal indígena: una aproximación a la problemática en la comunidad Chané de Campo Durán (Salta, Argentina). *Intersecciones en Antropología*, nº 8, 315-326.
- Berrondo, J. (2010). *La incidencia de los conflictos en el acceso y la gestión de los recursos naturales: el caso de dos proyectos de desarrollo rural implementados en el Interfluvio Teuco - Bermejito*,

- Chaco*. (Tesis de Maestría). FLACSO, Maestría en Diseño y Gestión de Políticas y Programas Sociales.
- Braidotti, R. (2013). *The posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- Braunstein, J. (1983). Trabajos de etnología: algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco. *Trabajos de etnología*, n° 2, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires.
- Buckwalter, A. S. y Litwiller de Buckwalter L. (2013). *Vocabulario toba*. Recuperado de: http://www.chacoindigena.net/Materiales_files/Vocabulario%20Toba.pdf.
- Callon, M. (2008). Los mercados y la performatividad de las ciencias económicas. *Apuntes de investigación*, N° 14, 11-68.
- Cardin, L. (2010). “*Qom lonaqtac – El trabajo de los tobas*” *Procesos de producción y comercialización de artesanías de los grupos Tobas Qom en la ciudad de Rosario* (tesis de doctorado). Universidad Nacional de Rosario. Facultad de Humanidades y Artes. Escuela de Posgrado. Doctorado en Humanidades y Artes. Mención Antropología.
- Carneiro da Cunha, M. (2009). “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. En *Cultura com aspas e otros ensayos*. Recuperado de <https://fredericomb.files.wordpress.com/2017/03/cunha-manuela-carneiro-cultura-e-cultura-cultura-com-aspas.pdf>
- Cebolla Badie, M. (2000). El conocimiento mvyá-guaraní de las aves. Nomenclatura y clasificación. *Suplemento Antropológico de la Universidad Católica de Asunción*, 35, pp. 9-188
- Censabella, M. (2009). Capítulo IV. En X. Albó et. al *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas de América Latina* (pp. 142-169). Recuperado de https://www.unicef.org/honduras/tomo_1_atlas.pdf
- Centro de Documentación e Información. (2010). Recopilación de mapas de la provincia del Chaco y anexo de normas legislativas ambientales. Recuperado de <http://cedei.produccion.chaco.gov.ar/SIG/PUBLICACION%20N%201.pdf>
- Citro, S. (2008). Creando una mujer: ritual de iniciación femenina y matriz simbólica de los géneros entre los tobas takshik. En S. Hirsch (coord.), *Mujeres indígenas en la argentina. Cuerpo, trabajo y poder* (pp. 27-58). Buenos Aires: Biblos.
- De La Cadena, M. (2015). *Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds*. Durham and London: Duke University Press.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Doyle, P. (1997). *Camino desde la marginación a la libertad*. Buenos Aires: Claretiana.
- Eco, U. (1991). *Cómo se hace una tesis. Técnicas de investigación, estudio y escritura*. Barcelona: Gedisa.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Escobar, T. (1980). *Una interpretación de las artes visuales en el Paraguay*. Asunción: Colección de las Américas-1.
- Estornioló, M. (2011). Manejo de quê? Algumas equívocações em projetos de manejo na amazônia. *Revista de Antropología Avá*, número 19, pp. 173-206.
- FIDA, PRODERNEA y FLACSO. (2004). *El sector artesanías en las provincias del Noreste Argentino: Chaco, Corrientes, Formosa y Misiones*. Buenos Aires.
- Fundación Gran Chaco (s. f.). *Sistematización de la experiencia de formación profesional con pueblos originarios*. Manuscrito no publicado.
- García Canclini, N. (2010). *La sociedad sin relato*. Buenos Aires-Madrid: Katz.
- Godelier, M. (1998). *El Enigma del don*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Gómez, M. D. (2008). El cuerpo por asalto: la amenaza de la violencia sexual en el monte entre las mujeres tobas del oeste de Formosa. En S. Hirsch, (coord.), *Mujeres indígenas en la argentina. Cuerpo, trabajo y poder* (pp. 79-116). Buenos Aires: Biblos.
- Gómez, M. D. (2016). *Guerreras y tímidas doncellas del Pilcomayo: las mujeres tobas qom del oeste de Formosa*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos.
- Gordillo, G. (2006). *En el Gran Chaco: Antropologías e historias*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Gordillo, G. (2010). *Lugares de diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Gregory, C. A. (2015). The competing theories. En *Gifts and Commodities*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hammersley, M. y Atkinson, P. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Haraway, D. J. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.

- Hermida, J., Serra, R., Kastika, E. (1992). *Administración y estrategia*. Buenos Aires: Ediciones Macchi.
- Hermitte, E. y equipo. (1995). *Estudio sobre la situación de los aborígenes de la Provincia del Chaco y políticas para su integración a la sociedad nacional*. 3 vols. Posadas: Editorial Universitaria, Universidad Nacional de Misiones.
- Ingold, T. (2002). *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.
- Ingold, T. (2012). *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Ingold, T. (2013a). *Making. Anthropology, archaeology, art and architecture*. London and New York: Routledge.
- Ingold, T. (2013b). Los Materiales contra la materialidad. *Papeles de Trabajo*, Año 7, N° 11, pp. 19-39.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. 2010. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas.
- Iñigo Carrera, N. (1979). *La violencia como potencia económica: Chaco 1870-1940. El papel del Estado en un proceso de creación de condiciones para la constitución de un sistema productivo rural*. Buenos Aires: Cuadernos de CICSO.
- Kopytoff, I. (1991). La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso. En A. Appadurai (Ed.), *La vida social de las cosas: perspectiva cultural de las mercancías* (pp. 89-122). México: Grijalbo.
- Kopytoff, I. (1991). La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso. En A. Appadurai (ed.), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías* (pp. 89-124). México, Grijalbo.
- Koschitzky, M. (1992), *Las telas de malla de los wichí/mataco: Su elaboración, su función y una posible interpretación de los motivos*. Buenos Aires: CAEA.
- Lagrau, E. (2013). The Crystallized Memory of Artifacts: A Reflection on Agency and Alterity in Cashinahua Image-Making. En *The occult life of things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood* (pp. 192-213). Tucson.
- Ley 1801. 1975. Extraído de: http://sinca.cultura.gob.ar/sic/gestion/legislacion/Leyes/Ley_1801-75roteccion_a_la_Artesania_Popular.txt

Ley 1818. 1975. Extraído de:
<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:0euboTZIA3oJ:legislatura.chaco.gov.ar/InformacionLegislativa/datos/textos/word/00001243.DOC+&cd=3&hl=es&ct=clnk&gl=ar>

Ley 3258. 1987. Extraído de:
<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:Z3FPKzZSwx8J:legislatura.chaco.gov.ar/InformacionLegislativa/datos/textos/word/00000847.DOC+&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=ar>

Ley 970 de la provincia del Chaco. Recuperado de
<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:aujPFQUFC6IJ:www2.legislaturachaco.gov.ar:8000/Documentos/Documento/GetDocumentoFisico%3FnombreArchivo%3DL.0970.doc+&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=ar>

Madres Cuidadoras de la Cultura Qom. (2009). *Relatos Qom*. Córdoba: Copiar.

Maeder, E. J. A. (2012). *Historia del Chaco*. Resistencia: Con Texto Libros.

Martínez Sarasola, C. (2011). *Nuestros paisanos los indios. Vida, historia y destino de las comunidades indígenas en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.

Martínez, G. J. (2012). Recolección, disponibilidad y uso de plantas en la actividad artesanal de comunidades tobas (qom) del Chaco Central (Argentina). En P. Arenas et al. (eds.), *Etnobotánica en zonas áridas y semiáridas del Cono Sur de Sudamérica* (pp. 195-224). Buenos Aires: Edición literaria a cargo de Pastor Arenas, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas [CONICET].

Matarrese, M. L. (2016). Cestería pilagá: una aproximación desde la estética al cuerpo. *Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*, Cuaderno 58, pp. 219-229.

Matarrese, M. L. (2017). Qom pi: un territorio atravesado por la violencia entre lo propio y lo ajeno. *Publicar*, Año XV N° XXII, pp. 25-44.

Mauss, M. 2009. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editors.

Mauss, Marcel. 1990. *The gift. The form and reason for exchange in archaic societies*. Routledge: New York.

Meillassoux, C. (1999). *Mujeres, graneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo*. México D. F.: Siglo XXI editores.

Messineo, C. (2014). *Arte verbal qom. Consejos, rogativas y relatos de El espinillo (Chaco)*. Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur.

- Métraux, A. (1996). *Etnografía del Chaco / Alfred Métraux ; traductor Frank Samson ; edición, exordio, revisión y notas a cargo de Miguel Chase-Sardi*. Asunción, Paraguay : El Lector : Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción", Centro de Estudios Antropológicos (CEADUC).
- Millán de Palavecino, M. D. (1944). Formas y significados de los motivos ornamentales de las 'llicas' chaqueñas. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, nº IV, 69-76.
- Millán de Palavecino, M. D. (1973). Tejidos chaqueños. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, nº VII (nueva serie), 65-83.
- Montani, R. (2007). Vocabulario wichí del arte textil: Entre la lexicografía y la etnografía. *Mundo de antes* 5, 41-72.
- Montani, R. (2008a). Metáforas sólidas de género: mujeres y tejido entre los wichí. En S. Hirsch (coord.), *Mujeres indígenas en la argentina. Cuerpo, trabajo y poder* (pp. 153-178). Buenos Aires: Biblos.
- Montani, R. (2008b). La etnicidad e las cosas entre los wichis del Gran Chaco (Salta, Argentina). *Indiana* 25, 117-143.
- Montani, R. (2017). *El mundo de las cosas entre los wichis del Gran Chaco. Un estudio etnolingüístico*. Cochabamba: Itinerarios Editorial.
- Naumann, M. (2006). *Atlas del Gran Chaco Sudamericano*. Buenos Aires: Sociedad Alemana de Cooperación.
- Nordenskiöld, E. (1919). *An ethno-geographical analysis of the material culture of two Indian tribes in the Gran Chaco*. Gotemburgo: Comparative Ethnogeographical Studies.
- Palmer, J. H. (2013). *La buena voluntad wichí: una espiritualidad indígena*. Las Lomitas: Asociación para la Promoción de la Cultura y el Desarrollo.
- Pérez de Molas, L. F. (2015). *Manual de Familias y Géneros de Árboles del Paraguay*. San Lorenzo, Paraguay: Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura.
- Povinelli, E. A. (2011). *Economies of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*. Durham: Duke University Press.
- Povinelli, E. A. (2016). *Geontologies: a requiem to late liberalism*. Durham: Duke University Press.
- Rotman, M. B. (2007). Practicas artesanales: procesos productivos y reproducción social en la Comunidad mapuche Curruhuinca. En M. Rotman, J. C. Radovich y A. Balazote (eds.), *Pueblos originarios y problemática artesanal: procesos productivos y de comercialización en*

- agrupaciones Mapuches, Guaraní/Chané, Wichis, Qom/Tobas y Mocovíes* (pp. 41-69). Córdoba, Argentina: Ferreyra Editor.
- Rotman, M. B. (2010). El patrimonio de los pueblos mapuches de Neuquén desde las perspectivas de sus habitantes, de las instituciones estatales y del mercado. En J. Hernández López, M. B. Rotman, A. N. González de Castells, *Patrimonio y cultura en América Latina: Nuevas vinculaciones con el estado, el mercado y el turismo y sus perspectivas actuales* (pp. 19-34). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Sánchez, O. (2009). *Historia de los aborígenes. Qompi (tobas) contadas por sus ancianos*. Resistencia: Librería La Paz.
- Sánchez, O. (2010). *Rasgos culturales tobas*. Resistencia: Librería La Paz.
- Santos Granero, F. (2013). Introduction: Amerindian Constructional Views of the World. En *The occult life of things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood* (pp. 1-32). Tucson.
- Schiavoni, G. O. (2018). Habitar y medir el territorio. Los vínculos con la tierra de colonos, ocupantes y guaraníes en Misiones. *Corpus*, Vol. 8, No 1.
- Spadafora, A. M. y Matarrese M. (2010). Artesanía aborígen: cestería y diseños figurativos entre los pilagá -Formosa, Argentina. *Revista Espacios de Crítica y Producción* N° 45, pp. 6-11.
- Strathern, M. (1990). *Artifacts of history: Events and the interpretation of images*. En S. Jukka (ed.), *Culture and history in the Pacific* (pp. 25-44). Helsinki, Transactions of the Finnish Anthropological Society.
- Suárez, M. E. (2012). Espíritus vinculados con el bosque y sus plantas en el mundo de los wichís del Chaco Semiárido salteño, Argentina. En P. Arenas et al. (eds.), *Etnobotánica en zonas áridas y semiáridas del Cono Sur de Sudamérica* (pp. 145-177). Buenos Aires: Edición literaria a cargo de Pastor Arenas, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas [CONICET].
- Suárez, M. E. y Arenas, P. (2012). Plantas y hongos tintóreos de los wichís del Gran Chaco. *Bol. Soc. Argent. Bot.* 47 (1-2), 275-283.
- Susnik., B. (1982). *Los aborígenes del Paraguay. Tomo IV, Cultura Material*. Asunción: Museo etnográfico “Andrés Barbero”.
- Thomas, N. (1991). Introduction y Objects, Exchange, Anthropology. En *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific* (pp. 1-34). Harvard University Press.

- Tola, F. C. (2008). Constitución del cuerpo femenino entre los tobas (qom) del este formoseño. En S. Hirsch (coord.), *Mujeres indígenas en la argentina. Cuerpo, trabajo y poder* (pp. 59-78). Buenos Aires: Biblos.
- Tola, F. C. (2012). *Yo no estoy solo en mi cuerpo: cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Biblos.
- Tola, F. C. (2013). Acortando distancias. El Gran Chaco, la antropología y la antropología del Gran Chaco. En F. C. Tola, C. Medrano, L. Cardin (eds.), *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad* (pp. 11-40). Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur.
- Tola, F. C. (2016). *Teatro chaqueño de las crueldades: memorias qom de la violencia y el poder*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur; Resistencia: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas-CONICET. Instituto de Investigaciones Geohistóricas-IIGH.
- Tola, F. C. y Cúneo P. (2013). Entre la historia y la experiencia. Análisis de un relato de vida qom. En F. C. Tola, C. Medrano, L. Cardin (eds.), *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad* (pp. 321-360). Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur.
- Tola, F. C. y Suárez, V. (2013). Diálogo sobre los existentes de un entorno superpoblado en el contexto de la marisca y la reivindicación política del territorio. En F. C. Tola, C. Medrano, L. Cardin (eds.), *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad* (pp. 45-76). Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur.
- Tomas ,W. M., Ishii, I. H., Urbanetz, C., Tomas, M. A., Camilo, André, R., Cano, A. (2015). The Carandilla Palm (*Trithrinax schizophylla* Drude, *Arecaceae*) is not extinct in Brazil: first primary records from the Chaco region of Mato Grosso do Sul. *Check List. The journal of biodiversity data*. Volume 11 | Number 4 | Article 1669.
- Trincherro, H., Pizzini, D. y Gordillo, G. (1992). *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental (Salta y Formosa)*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina S. A.
- Van Dam, C. (2000). Condiciones para un uso sostenible: caso del chaguar (*Bromelia hieronymi*) en una comunidad wichi del Chaco Argentino. Presentado en el Taller internacional sobre Uso Sustentable de recursos Naturales. UICN - Noragric. Noruega. Recuperado de <http://theomai.unq.edu.ar/ENGLISH/artVanDam01eng.htm>
- Vander Velden, F. y Cebolla Badie, M. (2011). Introducción: A relação entre natureza e cultura em sua diversidade: percepções, classificações e práticas. *Revista de Antropología Avá*, N°.19, pp. 15-48.

Victor H. (2008). *Los miserables*. Caseros: Gradifco.

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. Vol. 2: Iss. 1, Article 1.

Weil, S. (1951). *Ensayos sobre la condición obrera*. Barcelona: Ediciones Nova Terra.

Zamora, L. (2018). *Ecos de la resistencia*. Resistencia: Con Texto Libros.

10. Anexos

Anexo 1

Maeder (2012) plantea que el trabajo, en lo que hoy se conoce como provincia de Chaco, se apoyó fuertemente en la explotación forestal, la producción ganadera, el cultivo de algodón y el empleo público, actividades que a lo largo del tiempo evolucionaron de la siguiente manera: entre los años 1914 y 1945 (en el Territorio Nacional del Chaco) la explotación forestal pasó del apogeo a la crisis (a partir, entre otros, de la disminución de la demanda mundial por reemplazo del tanino proveniente del quebracho colorado y del limitado mercado interno para el tanino), la producción ganadera se expandía en las zonas abandonadas por la explotación forestal (montes depredados y emigración) y el cultivo de algodón se expandía (buen precio, acceso a tierras, ferrocarril, condiciones climáticas favorables, inmigración interna y externa); entre 1945 y 1957 (en la provincia del Chaco, convertida en provincia en 1951) comienza a desacelerarse la economía; entre los años 1958 y 1976 la producción forestal se mantuvo estable en lo que respecta a la provisión para madera para durmientes, postes y carbón y cayó en lo que respecta a la producción de tanino¹⁰⁵ y el cultivo de algodón se redujo (en la década del 60 cayeron los precios, se redujo el área sembrada, la exportación se ve dificultada); el estancamiento o retroceso de la explotación forestal, producción ganadera y cultivo de algodón trajo aparejadas pérdidas de oportunidades de trabajo y emigración lo cual se remedió, en parte, con empleo público.

Anexo 2

Organizaciones que trabajan con la artesanía en la provincia del Chaco:

- Centro Cultural y Artesanal Leopoldo Marechal (depende del Instituto de Cultura de la Provincia del Chaco): sede del coro *Chelaalapi* y del “Programa de Cultura de los Pueblos Originarios”; cuenta con una sala de exposición de artesanías, salones donde se dictan cursos varios (por ejemplo, cestería, lengua *qom*, cerámica, confección de juguetes, confección de instrumentos musicales) y un espacio en el cual se realizan ferias y encuentros varios.
- Departamento de Artesanías (depende del Instituto de Cultura de la Provincia del Chaco): mantiene un registro de artesanos, colaboran en la organización de ferias provinciales tales como la Feria de Artesanías de Quitilipi y nacionales como la que se hace anualmente en

¹⁰⁵ La crisis se había iniciado en la década de 1950, mejoró en los años 60 y volvió a caer en los años 70 (Maeder, 2012).

Colón, Entre Ríos; realizan viajes periódicos de acopio de artesanía que se exponen y venden en el “Espacio Originario”.

- Espacio Originario (depende de la Dirección de Artesanía y Arte Popular del Instituto de Cultura de la Provincia del Chaco): funcionan donde antes se encontraba la Fundación Chaco Artesanal, en este espacio se exponen y venden las artesanías acopiadas por parte de la Dirección de Artesanía y Arte Popular.
- Centro Cultural Alternativo (depende del Instituto de Cultura): en palabras del director de la institución (<http://cecual.com>), se trata de un “centro cultural de encuentro”, un espacio de diálogo que promueve discusiones y proyectos culturales, “el CECUAL es para nosotros un viaje, un viaje colectivo, un viaje de aprendizaje y un viaje afectivo”; desarrolla diversas actividades como ser talleres (música, teatro, filosofía, artes plásticas, literatura y astronomía), ferias y festivales (uno de los cuales constituye el festival “Ancestral y Contemporáneo”¹⁰⁶); cuenta con un “Espacio de Arte y Diseño” donde comercializan, entre otros, artesanía indígena que proviene de distintas localidades de la provincia (por ejemplo, del colectivo *Qomlashepi Onataxanaxaipi* de Fortín Lavalle).
- Departamento de Cultura Inmaterial (depende del Instituto de Cultura de la provincia de Chaco): las acciones de este organismo, de acuerdo a la página web de la Dirección de Patrimonio Cultural (<http://patrimoniochaco.blogspot.com/p/ambito-pci.html>), se orientan a 1) supervisar la actualización del Inventario del Patrimonio Inmaterial de la provincia, 2) promover y ejecutar actividades de rescate, conservación y salvaguarda del Patrimonio Inmaterial, articulando con distintas áreas del Instituto, organizaciones públicas y privadas, 3) formular y gestionar actividades de capacitación e investigación a los gestores culturales, funcionarios y portadores del Patrimonio Inmaterial de todo el territorio provincial y 4) articular y ejecutar proyectos de difusión sobre información disponible del Patrimonio Inmaterial de la provincia
- Departamento de Industrias Culturales (depende del Instituto de Cultura de la provincia del Chaco): en su Facebook indican que el departamento “busca fortalecer, promover y acompañar emprendimientos culturales locales con potencial de desarrollo económico”;

¹⁰⁶ En el año 2018 el festival se hizo en el mes de noviembre. Fue organizado, entre otros, por el Departamento de Industrias Culturales, el Departamento de Patrimonio Inmaterial y el de Artesanías, el Programa Pueblos Originarios, el Centro de Documentación Indígena, el CECUAL, el Espacio de Arte y Diseño, el Instituto de Turismo y el PRODERI. Algunas de las actividades que se desarrollaron durante el festival fueron: Foro de Interculturalidad y muestra Ancestrales y contemporáneas (donde se expusieron, entre otros, trabajos colaborativos realizados entre artesanas de la Asociación *Qomlashepi Onataxanaxaipi* de Fortín Lavalle, artesanas del colectivo *Chitsaj Tokojchey* de Misión Nueva Pompeya y diseñadoras de Resistencia y Corrientes).

participa en la organización de las Mesas de Diseño Colaborativas entre artesanas y diseñadoras, indígenas y no-indígenas.

- Museo del Hombre Chaqueño (depende de la Dirección de Patrimonio Cultural dentro del Instituto de Cultura de la provincia del Chaco): cuenta con un área de exposición de objetos (entre los cuales se encuentran las artesanías) de los pueblos *Qom, Moqoit y Wichí*, además de un área de investigaciones históricas.
- Museo Histórico Ichoalay (depende de la Dirección de Patrimonio Cultural dentro del Instituto de Cultura de la provincia del Chaco): cuenta con un área de exposición de objetos (entre los cuales se encuentran las artesanías) de los pueblos *Qom, Moqoit y Wichí*, además de un área de investigaciones históricas.
- Museo Artesanal de Quitilipi (Organización no Gubernamental): exposición de artesanías y a cargo de la organización de la “feria de artesanía aborígen” que se hace todos los años en la localidad de Quitilipi.
- Centro de Documentación Indígena (depende del Instituto de Cultura de la Provincia del Chaco): como indican en su sitio Web, se encargan de “recopilar, organizar y promover la producción documental generada por autores, referentes e instituciones vinculadas con los Pueblos Originarios, apoyando el acceso a la información y la investigación de las comunidades indígenas”; organizan muestras de artesanía y desarrollaron un “mapa cultural de artesanos del Chaco” que localiza a 1068 artesanos registrados por la Fundación Chaco Artesanal entre 1999 y 2008 (https://cedeindigena.wixsite.com/memoria?fbclid=IwAR2K1jnu5ZCPRYQHEJflzxr9cAQuAjlVpjq1iFmoFaFKVLRd1IO_6Erso9g).
- Programa de Desarrollo de Áreas Rurales (depende del Ministerio de Producción de la Provincia del Chaco): con financiamiento internacional (Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola), nacional (Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca de la Nación) y provincial, el objetivo general indicado en el Manual Operativo (2010, p. 6) del programa consiste en “apoyar, con equidad de género, la efectiva integración de las familias rurales pobres a la vida social y económica del país, desarrollando capacidades tales que les permita incrementar sus ingresos y mejorar sus condiciones de vida, con participación en los procesos de desarrollo del territorio, con uso sustentable de los recursos naturales y especial atención a comunidades indígenas y a los jóvenes”; en la provincia de Chaco se implementó de acuerdo a cinco cadenas de valor (caprina, artesanal, apícola, foresto-ganadera y frutihortícola); los objetivos del programa respecto a la cadena de valor

artesanal consistían en 1) fortalecer a las organizaciones, 2) desarrollar la comercialización, 3) fortalecer las redes y 4) promover la valorización de la artesanía.

- Programa para el Desarrollo Rural Incluyente (depende del Ministerio de Producción de la provincia de Chaco): en gran medida constituye la continuación del programa mencionado antes; dirigido a, según indican en la página web del programa (<http://produccion.chaco.gov.ar/programas/proderi>), familias de pequeños productores rurales, comunidades de pueblos originarios y organizaciones formales o informales; tiene como objetivos 1) incrementar los ingresos de las familias a través de una mayor producción e inserción en cadenas productivas 2) desarrollar capacidades de organización en la población y 3) mejorar la calidad de vida de las familias rurales.
- Instituto de Turismo (ente autárquico del Estado provincial): de acuerdo a su Facebook, el instituto busca “posicionar al sector turístico como un sector estratégico para la economía de la provincia”; apoyan el desarrollo de la oferta turística de colectivos de mujeres indígenas agrupadas en torno a “la ruta de la cultura *Qom*”.
- Agencia de Cooperación para el Desarrollo (Organización no Gubernamental): la presidente de esta organización era la coordinadora del PRODEAR; se encarga, de acuerdo a lo indicado en el Facebook de esta institución, de crear alianzas público-privadas con el fin de implementar proyectos que aporten al desarrollo integral de las economías sostenibles de todo el Chaco Americano.
- Fundación Gran Chaco (Organización no Gubernamental): según indican en su página web (<http://www.gran-chaco.org/>), se trata de una organización que desarrolla “propuestas, innovaciones y soluciones para la sostenibilidad socio-ambiental de la región del Gran Chaco argentino”; junto con Fundación Avina Argentina y la Asociación Cultural para el Desarrollo Integral (ACDI) implementa la estrategia de trabajo “El Futuro está en el Monte” que busca “promover el desarrollo territorial y sustentable del Gran Chaco Americano a través de la promoción de alternativas productivas, la recuperación de saberes tradicionales, el fortalecimiento de las comunidades, la innovación tecnológica y el cuidado y la restauración del ecosistema (Gran Chaco Nanum Village, sin fecha).
- Junta Unida de Misiones (Organización no Gubernamental) (ver más arriba): entre las acciones que desarrollan, brindan asesoramiento y acompañamiento al colectivo de artesanas de la localidad de Juan José Castelli.
- Samsung Nanum Village (dependiente de la empresa multinacional Samsung Electronics): programa de desarrollo territorial que se apoya en la estrategia y red de trabajo “El Futuro está en el Monte” y tiene como principal zona de influencia el Gran Chaco Argentino; “su

objetivo es contribuir al desarrollo sustentable (económico, social y ambiental) de comunidades aisladas del Gran Chaco Americano mediante el acceso a Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC), el fortalecimiento de las capacidades de los actores locales en el uso de dichas TIC, y la articulación entre las innovaciones tecnológicas y los procesos de desarrollo organizacional, social, productivo, político-institucional y cultural que sean relevantes para el territorio y el bienestar de sus habitantes” (Gran Chaco Nanum Village, sin fecha).

- Matriarca (sector privado, Sociedad de Responsabilidad Limitada): su fundadora formó parte del Grupo Los Grobo (conglomerado agropecuario), donde ocupó posiciones ejecutivas; forma parte de la red “El Futuro está en el Monte” mencionada antes; según indican en su página web “en Matriarca somos un grupo de artesanos, diseñadores, Inversores, consumidores, comercializando cultura envasada en productos hermosos, útiles y sanos” (<http://matriarca.com.ar/about/>)
- Identidad (sector privado): comercializa artesanías indígenas de la provincia, entre las cuales se encuentran las artesanías de colectivos de artesanas de Fortín Lavalle y El Sauzalito.