

Las mujeres en el monte

Uso y percepción del territorio entre las mujeres tobas del oeste de Formosa

Autor:
Gómez, Mariana Daniela

Tutor:
Spadafora, Ana María

2006

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas

Grado

Tesis 12.1.18

FACUL	SOFOIA y LETRAS
Nº 825.470	MES
20 MAR 2006	
Agr.	ENTRADAS

**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**

TESIS DE LICENCIATURA EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS

**“LAS MUJERES EN EL MONTE: USO Y PERCEPCION DEL
TERRITORIO ENTRE LAS MUJERES TOBAS DEL OESTE DE
FORMOSA”.**

AUTORA: MARIANA DANIELA GOMEZ

DIRECTORA DE TESIS: ANA MARIA SPADAFORA

MARZO DEL 2006

**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas**

INDICE

<i>Agradecimientos</i>	4
<i>Introducción</i>	6
<i>Capítulo I: Aspectos Teóricos-metodológicos</i>	
1. Introducción	9
1.2 El tratamiento de la relación naturaleza-cultura en la antropología	11
1.2.1 La perspectiva de Descola sobre la relación naturaleza/ cultura	14
1.3 La categoría de Territorio como herramienta teórica	19
1.3.1 Género y Territorio	22
1.4 Antropología y Género	27
<i>Capítulo II: El proceso socio-histórico y las transformaciones ambientales en la zona de estudio</i>	
1. Introducción	34
2. Los desplazamientos de los grupos tobas en los últimos siglos	35
3. Los tobas del oeste formoseño y el proceso socio-histórico a partir del siglo XIX	39
3.1 El siglo XX	43
4. Características ambientales y transformaciones en el medio ambiente en la zona de estudio	47
4.1 Las huellas del río	51
<i>Capítulo III: El uso del territorio en la actualidad</i>	
1. Introducción	56
2. Objetivos del capítulo, metodología de trabajo y exposición	57
3. Modelo de uso del espacio en el pasado	60
-Las bandas	60
-El ciclo anual	62
-La contribución de las mujeres y su rol social en una sociedad matrilocal	64
-El territorio en el pasado	67
-El fin del ciclo anual y el surgimiento de nuevas territorialidades	69
4. El uso actual del monte y el territorio	72
4.1 La historia de los asentamientos de Vaca Perdida y La Rinconada	72
4.2 Mujeres y territorio: las mujeres en el monte	76
a. Camila: buscando tintas	76
b. Rosaura y Julia: la cosecha de poroto de monte	81
c. María: la cosecha de algarroba	83
d. Florencia	90
e. Las mujeres del Mistolar	93

-Jerónima	94
-Buscando chagüar	96
5. El proceso histórico: un ejercicio de interpretación histórica	102
a. La reconfiguración del territorio: la pérdida de espacios y las relocalizaciones en el último siglo	102
a.1 Del Monoasentamiento al metasentamiento	102
a.2 Vaca Perdida y Rinconada: dos modelos territoriales que coexisten	105
b. Los cambios en los roles de género, en la división sexual del trabajo y en la economía doméstica	111
-La producción de artesanías	113
-Los cambios en la división sexual del trabajo	115
-La resignificación del vínculo con el monte	116
 Capítulo IV: La visión territorial femenina sobre el territorio	
1. Introducción	118
1.1 Cosmología y Visión territorial	125
2. La percepción de los espacios del territorio	131
2.1 El monte y sus lugares	132
2.2 Las mujeres en el monte	140
-Sendas y señas: las formas de la orientación	142
-“Payak’go anda por el monte”	143
-“Conocer el monte”	150
-“Las nuevas ya no van al monte”	152
-“No tener compañeras y estar ocupadas”	154
-“Miedo a los hombres”	156
 Capítulo V: Violencia sexual en el monte: un aspecto importante en la visión territorial femenina	
1. Introducción	159
2. La dominación masculina	164
 Capítulo VI: ¿Y ahora qué?: Titulación de tierras y Gestión del territorio.	
- Tierras y Territorio: mucho más que una diferencia conceptual	179
-Algunos aspectos del contexto nacional y la transferencia de tierras en Formosa	184
-Después de la tierra: la gestión del territorio en los tobas	187
-Por una gestión del territorio inclusiva de las problemáticas de género	190
Conclusiones	201
Bibliografía	209

A la memoria de mi mamá, quién se marchó mientras yo estaba en el monte...

A las mujeres tobas, por invitarme a su mundo y compartir nuestras vidas en estos últimos cuatro años...

Agradecimientos

Quiero agradecer en primer lugar, a toda la gente toba de la *Asociación Cacique Sombrero Negro Comlaje'pi naleua*, y en especial a las mujeres, mis amigas y compañeras en éstos últimos cuatro años de trabajo en conjunto. En la actualidad, las mujeres tobas están participando en un proyecto de artesanías orientado a mejorar la producción de sus artesanías y a construir asociaciones de artesanas en toda la región del oeste de Formosa, y es importante resaltar que les está yendo saludablemente bien y que, tal vez sin saberlo aun, están construyendo una experiencia única en la región, demostrando su tenacidad y esfuerzo por superarse y trabajar en el camino hacia la autogestión: a ellas les dedico este trabajo.

También quisiera agradecer a Luis María de la Cruz por su constante acompañamiento, enseñanza y guía en mi aprendizaje y des-aprendizaje durante estos últimos cuatro años, y por mostrarme cuántas cosas se podían hacer con la antropología fuera de los ámbitos académicos, al invitarme a trabajar con él. Una práctica antropológica y vivencial, comprometida con las reivindicaciones y luchas de los Pueblos Indígenas del Chaco está encarnada en su persona desde hace 25 años.

Agustín Noriega y Fabiana Menna, dos personas fuertemente comprometidas con el desarrollo y los conflictos de la gente del oeste formoseño, también han sido mis compañeros “de ruta” en este camino de aprendernos, en donde el cuestionamiento y la reflexión a nuestro propio acompañamiento han sido características de nuestro trabajo en conjunto y nuestra amistad. La ONG¹ que llevan adelante junto a Gabriela y todos /as los que trabajamos en ella, hoy día es un referente clave para los procesos de organización que se están construyendo en el oeste de Formosa.

A Vanina, mi “compañera del monte” y amiga, con ella trabajamos juntas desde hace tres años. Su intuición, tacto y sensibilidad ante ciertos conflictos que se nos presentaban en las comunidades me han abierto en varias oportunidades otra mirada reflexiva sobre los acontecimientos.

A lo largo de mis estadias en Formosa he conocido mucha gente querida, a ellos también les agradezco su compañía y la hospitalidad que me han brindado en muchas

¹ ONG Gran Chaco.

ocasiones, (Norberto, Jessica, Natalia), y el interés que nos fuimos demostrando unos por otros ante nuestros trabajos.

Deseo agradecer especialmente a Ana María Spadafora, tutora de tesis, quién con aliento, y sus pacientes correcciones y señalamientos teóricos ayudó a que este trabajo pueda estructurarse y “parirse” en tan poco tiempo.

Mi especial saludo y agradecimiento a todos mis compañeros/ as de las *Revista Astrolabia*, espacio que construimos poco a poco, y donde compartimos nuestras inquietudes políticas y teóricas en torno a la antropología y a las prácticas de intervención en nuestra Facultad y realidad social. En muchas oportunidades ellos y ellas prestaron sus oídos e hicieron útiles comentarios sobre mi experiencia en el oeste formoseño.

A mi familia (toda la gente que va y viene por la casa de Cerrito 34...), y a mis convivientes (Ana, Natalia y Yamile), quienes soportaron con sonrisas y bromas mi ansiedad en este proceso de aprender a escribir. Mi hermano Germán (*wawy*) me auxilió pacientemente con la presentación estética de este trabajo, a él también le agradezco mucho.

Finalmente, mi entera gratitud a Mariano, mi compañero, por su permanente aliento, apoyo y cariño.

Introducción

Este trabajo trata sobre el uso y la percepción del territorio entre las mujeres tobas del oeste de Formosa, y surge como resultado de mi experiencia de trabajo durante dos años, en un proyecto² en el oeste formoseño, orientado a fortalecer a las comunidades tobas (Depto. Bermejo) y wichí (Depto. Ramón Lista), en el desarrollo de planes de manejo territorial, en la delimitación de sus propias áreas protegidas, y en el manejo y acceso a recursos naturales fuera de su territorio, donde también tienen derecho de acceso.

Integrados a estos objetivos, dicho proyecto (coordinado por Luis María de la Cruz y FUNGIR³) proponía un trabajo de acompañamiento a las mujeres, con el fin de comenzar a elaborar una estrategia de género en el uso de los recursos ambientales y en las estrategias de conservación. El objetivo central aquí, era poder alcanzar una comprensión acerca de la visión de las mujeres indígenas sobre su territorio, sobre el uso de los recursos y sus “lugares”, y sobre los conflictos y problemáticas socio-ambientales que ellas identificaban.

Así, a lo largo de dos años (mayo 2003- mayo 2005) realicé 12 estadías en las comunidades tobas, de entre dos y tres semanas de duración cada una aproximadamente, en las cuales conviví con esta gente amiga, salí en muchas oportunidades al monte con las mujeres de distintos grupos familiares de tres comunidades (Vaca Perdida, La Mocha y La Rinconada), y realizamos una serie de mapeos “participativos” en donde se identificaron los sitios que ellas visitaban y de los cuales extraían recursos, con el objetivo específico de contar con cierta sistematización del uso actual del territorio entre las mujeres.

Este trabajo de investigación intenta recuperar esa experiencia y llevarla a un plano de reflexión teórica sobre la problemática de la territorialidad indígena, con un enfoque de género que prioriza las experiencias de las mujeres y su “visión” sobre el territorio y los conflictos actuales vinculados al uso del mismo. Asimismo, me gustaría remarcar que ésta experiencia ha significado para mí la posibilidad de enmarcar en una misma práctica la intervención y la investigación social en antropología, lo cual me ha dado la pauta de que es posible llevar adelante una antropología en donde quepan también los enfoques de investigación-acción e investigaciones comunitarias.

² Proyecto: *Biodiversity Conservation of the Inland Delta of the Pilcomayo River focusing on Wichi and Toba Indigenous Associations and the Indigenous Commission of the Pilcomayo Basin.*

³ Fundación Para la Gestión y la Investigación Regional. Formosa.

Como tal, esperamos que esta investigación sea una contribución más a las nuevas políticas de gestión de los territorios indígenas que se están discutiendo y desarrollando en diversas regiones de Latinoamérica (García Hierro y Surrallés 2004). Creo que lo novedoso de este trabajo que ponemos a disposición, es que involucra efectivamente las experiencias territoriales actuales de mujeres indígenas, considerando que en la mayoría de los trabajos que tratan sobre la problemática de percepción ambiental y uso del territorio las mujeres no aparecen como actores centrales.

Los objetivos específicos de este trabajo son: a) elucidar y analizar los factores que configuran el uso actual del territorio en las mujeres tobas, comparando grupos de mujeres de 2 comunidades distintas (Vaca Perdida y La Rinconada); b) indagar en la construcción de la “visión territorial” y en la “percepción ambiental” de las mujeres, partiendo del debate acerca de las relaciones naturaleza-cultura en la teoría antropológica; c) dar cuenta de los conflictos interétnicos y de género que atraviesan las experiencias de las mujeres en su uso del territorio; d) reflexionar críticamente sobre la necesidad de involucrar a las mujeres en la gestión territorial y manejo de los recursos en territorios indígenas, recapitulando las experiencias de los tobas del oeste en los últimos años en esta cuestión.

Así, en el capítulo primero, se abordará una discusión de los elementos teóricos que consideramos relevantes para poder procesar este trabajo. En el segundo capítulo, se relatará brevemente el proceso socio-histórico en el que estuvieron inmersos los tobas del oeste, más específicamente a partir de la segunda mitad del siglo XIX, tomando en cuenta los efectos que tuvieron el contacto con los sectores no-indígenas y la colonización criolla para su antiguo modo de vida y modelo productivo, basado en la transhumancia y la explotación estacional de los recursos naturales. El capítulo tres es central ya que allí, en primer lugar, se reconstruye el modelo de uso del territorio en el pasado, llegando a una descripción de las formas actuales de uso del territorio entre las mujeres, para luego adentrarnos en los factores históricos y actuales que han actuado y actúan, y permiten explicar este uso actual del territorio. Luego, en el capítulo IV, indagaremos en la visión territorial de las mujeres, desde las formas de “apropiación” de los espacios del territorio. En el siguiente capítulo analizaremos uno de los conflictos principales que enfrentan las mujeres a la hora de salir al monte: la violencia sexual, entendida como uno de los factores constitutivos en la percepción territorial femenina. Por

último, en el capítulo VI, se hará una recapitulación crítica acerca de cómo los tobas del oeste llegaron a su situación territorial actual, mencionando hechos claves como la movilización en “la lucha por la tierra”, la demarcación y titulación del territorio, y la construcción de nuevas formas de gestión territorial en un contexto político provincial, nacional, e internacional en donde los derechos territoriales indígenas comienzan a conceptualizarse desde otros ángulos. En todo este proceso finalmente, volveremos a volcar el centro de nuestra atención sobre las mujeres como actores centrales, pero aún así generalmente marginadas de las estrategias de gestión territorial.

Capítulo I

Aspectos teóricos-metodológicos.

1. Introducción

Para realizar esta investigación consulté los trabajos de diversos autores (Calavia Sáez 2004; Descola 1986, 2001 y 2004; Ellen 2001; García Hierro y Surrallés 2004; Hell 2001; Howell 2001; Hviding 2001; Ingold 2001 y 1993; Pálsson 2001; Rappaport 2004; Rival 2001 y 2004; Santos Granero 2004; Surrallés 2004; Ventura i Oller 2004; Viveiros de Castro 1996 y 2004) comprometidos con la discusión de las implicancias que, desde el auge del estructuralismo levistrossiano en la década del '60, ha tenido el uso de la **dicotomía naturaleza-cultura** en los estudios etnográficos referidos a la relación que los grupos indígenas –especialmente los de la Amazonía- establecen con los elementos de su entorno.

Como lo evidencian las fechas de referencia de los autores citados, en la actualidad hay un creciente interés en tres problemáticas⁴: 1) las relaciones *naturaleza-cultura* en diferentes culturas en la actualidad; 2) la crítica a la epistemología occidental y sus categorías como erróneamente dominantes en el discurso antropológico, y 3) el ejercicio de la *territorialidad indígena* en los contextos de los actuales estados nacionales. Esta última, es más del interés de autores como García Hierro y Surrallés (2004), Alvaro Echeverri (2004); Albert (2004) que, no obstante dentro de la línea de estudios sobre lo que denominan “*percepción ambiental*” de los pueblos indígenas de Sudamérica, apuntan a “orientar argumentos jurídicos” sobre la base de los trabajos de antropólogos que han tratado de comprender otras racionalidades en las maneras en que un pueblo se vincula con su *entorno*. De esta forma, su objetivo también transcurre en vigorizar políticamente las reivindicaciones de pueblos indígenas en torno a sus territorios y a la gestión de los mismos (García Hierro y Surrallés 2004). Para la zona chaqueña de la Argentina, contamos con los trabajos de de la cruz (1995, 1997, 2000, 2002), quien desde una metodología de investigación-participativa con los grupos wichi y tobas del oeste de Formosa, acompañó los reclamos de territorios y las estrategias de ordenamiento territorial en algunas comunidades indígenas asentadas en el río Pilcomayo.

⁴ El interés de la antropología francesa es notable en estas problemáticas, casi todos los autores que siguen a esta escuela francesa liderada por Descola en Francia y Viveiros de Castro en Brasil y el resto de Sudamérica, muestran cierta continuidad con las premisas teóricas del estructuralismo de Lévi Strauss.

El surgimiento de un notable interés por la problemática naturaleza-cultura, está ligada a diversos procesos en las últimas dos décadas, como son la acentuación de las políticas ambientales y conservacionistas presentes en los discursos “globalizadores”, la creciente importancia discursiva del medio ambiente y los recursos naturales en las políticas de estado de varios países del primer mundo (Estados Unidos, Canadá, Francia, Alemania), el avance de las demandas indígenas y campesinas en los contextos institucionales de los países del tercer mundo y su repercusión, integración, análisis y cooptación por parte de las políticas desarrollistas impulsadas por organismos de crédito internacionales, las agencias de cooperación del primer mundo, ONGs, y los ámbitos académicos (Calavia Sáez y Spadafora 2004). Asimismo, el discurso del “desarrollo sustentable” es hoy un discurso hegemónico que no obstante, remite a una problemática real que aqueja y afecta a los sectores más pobres de muchos países tercermundistas: uso irracional de los recursos ambientales, contaminación de fuentes acuíferas, basureros nucleares, deforestación masiva, avance de las fronteras agropecuarias, monocultivos para exportación a gran escala y la lista continua. Quizás por esto, desde hace algunos años comienza a manifestarse el interés de pensar en las interacciones sociedad-ambiente, sociedad-recursos, técnicas alternativas de manejo ambiental, etc. Pero las preocupaciones ecológicas contemporáneas precipitan muchas veces la confusión y suelen aparecer visiones románticas acerca de zonas ambientales “intactas” o “vírgenes” al cuidado de alguna comunidad indígena del Amazonas:

“... la Amazonía encarna actualmente, mas que ninguna otra región de la Tierra, esta punzante nostalgia que experimenta el mundo industrializado por un modo de vida en el que el equilibrio entre el hombre y la naturaleza debería haberse conservado en perfecta armonía” pero... “la naturaleza amazónica es realmente muy poco natural ya que puede considerarse como el producto cultural de una manipulación muy antigua de la fauna y la flora”. (Descola 2004: 25).

Desde su experiencia etnográfica con los achuar- jibaros del Alto Amazonas, Descola (2001: 32) sostiene que la naturaleza como “*un lugar de orden y de necesidad en el que nada ocurre sin una causa, tanto si ésta causa se refiere a una instancia trascendente como inmanente a la textura del mundo*” es una representación construida a lo largo de la historia de occidente, y responde a la historia de una epistemología y ontología dual del mundo, que tiende a dicotomizar la construcción social de la realidad en sus diversas dimensiones

(naturaleza-cultura; mente-cuerpo, objeto-sujeto). Esta afirmación es aprobada y celebrada por todos los autores de la compilación reciente de Descola y Pálsson (2001), uno de los últimos trabajos más importantes y referentes en esta problemática. De hecho, Descola señala que:

“En la actualidad, muchos antropólogos e historiadores concuerdan en que las concepciones de la naturaleza son construidas socialmente y varían de acuerdo con determinaciones culturales e históricas y, por lo tanto, nuestra propia visión dualista del universo no debería ser proyectada como un paradigma ontológico sobre las muchas culturas a las que no es aplicable” (Descola 2001: 101).

A continuación voy a analizar las propuestas de algunos autores que están debatiendo la ^{sec}obsolencia de la dicotomía naturaleza-cultura para el análisis de las relaciones que los pueblos establecen con sus entornos, a fin de poder rescatar las implicancias de este debate y las nuevas propuestas de investigación. Esto se vuelve necesario a los fines de argumentar mis elecciones teórico-metodológicas y mi propia propuesta de análisis.

1.2- El tratamiento de la relación naturaleza-cultura en la antropología.

Como señalan Descola y Pálsson (2001), la *naturaleza* fue una preocupación de la antropología en sus diferentes corrientes, desde el “determinismo ambiental” (ecología cultural) que surgió a principios de los años '60, hasta las corrientes de carácter más “culturalista” (como la antropología estructuralista, antropología simbólica, y la antropología interpretativa de Geertz).

Entre 1950 y 1960, predominaron los estudios de la ecología cultural, corriente que desarrolló y diseminó por las ciencias sociales la idea de “adaptación armónica” a un medio ecológico por parte de las poblaciones indígenas. Durante aquellos años el modelo de la ecología cultural, cuyo representante principal fue Steward (1969), y contemporáneamente Meggers (1976), pensaba –directa o indirectamente- en los grupos cazadores-recolectores como reificaciones actuales de un pasado prehistórico, en donde el medio ambiente era visto como el factor determinante para la acción social y los comportamientos sociales eran conceptualizados como adaptaciones. A cada ambiente se le asignaba un desarrollo tecnológico y un tipo de organización social, conforme a las limitaciones ambientales. Las

instituciones sociales, los aspectos ideológicos y las dinámicas de interacción social quedaron relegadas a un segundo plano (Descola 2001; Kelly 1995):

“The social enviroment, as constrasted with the natural enviroment, is also a factor in shaping the nature of any society but its role is minimal in most of these cases” (Steward 1969: 68, citado en Kelly 1995).

A fines de los '60 se introduce en la antropología ecológica la teoría de sistemas y el concepto de “ecosistema”. El estudio de Rapaport (1968) es una síntesis de nuevos vientos: él se propuso comprender las relaciones ambientales de una sociedad, y avanzó hacia una comprensión más compleja de las relaciones entre los grupos sociales y su ambiente, tomando en cuenta el hecho de la existencia de factores inter-dependientes entre el ambiente social y el natural. Rapaport estudió las intrincadas relaciones entre las poblaciones de cerdos, las poblaciones humanas tsembaga, las guerras, la horticultura y el ritual tsembaga, siendo conceptualizados estos elementos como partes de un sistema integrado y autorregulado, en donde la naturaleza y la sociedad humana no eran concebidas como dos dimensiones diferentes y opuestas, sino interdependientes de un mismo sistema. Rapaport, a diferencia de algunos antropólogos de la ecología cultural (como Steward y Meggers) fue uno de los primeros en otorgarle un rol central a la percepción⁵ sobre el entorno ambiental que los grupos humanos construyen. A pesar del carácter pionero de su trabajo, reducía la percepción ambiental a un conjunto de conocimientos y creencias que los hombres utilizan para moverse en el mundo:

“...debemos considerar los aspectos ideológicos de la cultura... el hombre contempla la naturaleza a través de una pantalla compuesta de creencias, conocimientos y propósitos, y los hombres actúan según sus imágenes culturales de la naturaleza, mas bien que de acuerdo a su estructura real”. (Rapaport 1987: 27).

Las críticas que se le han hecho a la propuesta de Rapaport radica en cierto reduccionismo que ejercía su teoría al ver en el modelo cognitivo un mecanismo propio de la especie humana, cuya función sería la adaptación biológica del hombre a un ecosistema dado.

⁵ Para otorgarle un papel central a la percepción ambiental en su marco teórico, elaboró el concepto de “modelo cognitivo”: una descripción de los conocimientos y creencias de un pueblo con respecto a su medio ambiente. El modelo cognitivo no es más que las imágenes culturales de la naturaleza que un pueblo construye y reproduce, mientras que el concepto de modelo operativo remitía a “una descripción del mismo sistema ecológico –incluyendo al pueblo- de acuerdo con las suposiciones y métodos de la ciencia ecológica. Así, el

Así, la acción social de los sujetos sobre su ambiente quedaba reducida a un “conjunto de creencias y conocimientos”, regulados por “supramecanismos” que operan y responden a otro nivel: la adaptación de la especie humana.

Una corriente actual que se interesa por la relación que manejan con sus entornos los grupos cazadores-recolectores es la llamada *ecología evolucionista (evolutionary ecology)*, cuyos representantes más reconocidos son Winterhalder y Smith (1992). Las premisas desarrolladas poseen como marco teórico subyacente al neo-darwinismo y los ecólogos evolutivos han elaborado un modelo generalizado que parte de la caracterización de diferentes medios ambientes en los cuales se desplegarían distintos comportamientos que tenderían hacia la maximización de los recursos y la disminución de los costos. Los comportamientos humanos son concebidos como productos de mecanismos evolutivos y procesos que operan y han operado en diferentes escalas de tiempo, lo que supone que las estrategias que tienden hacia la adaptación han sido pre-constituidas y diseñadas por la selección natural (Winterhalder y Smith 1992). El rol de la investigación antropológica se reduce aquí a una mera confirmación de datos apriorísticamente construidos sobre estudios de casos (cross-cultural research). En este modelo de la ecología evolutiva, la sociedad es minimizada al comportamiento “cazador-recolector”, la cultura disminuida a los procesos de endoculturación y transmisión cultural, y la naturaleza relegada a un “escenario ambiental” (Ingold 2001).

La crítica fundamental que deparan los opositores actuales a estas corrientes, se basa en la característica que comparten la ecología cultural, la ecosistémica de Rapaport y la ecología evolutiva: el tratamiento de la cultura y la naturaleza como dos dominios ontológicos distintos (Descola 2001), lo que a su vez nos remite en primer lugar, a una epistemología y ontología dicotómica –característica de la modernidad de occidente–, y luego, a las improntas del lenguaje académico-científico que pareciera que sólo puede articular las dimensiones de las realidades socioambientales con las que se enfrenta la etnografía, en términos duales y opuestos.

Descola fue uno de los primeros en llevar a un extremo la crítica contra la ecología cultural, al rechazar el determinismo ambiental y la dualidad epistemológica de la categoría

modelo operativo no es ni más ni menos que la construcción del modelo teórico del antropólogo (Rapaport

naturaleza-cultura, siguiendo los trabajos de Viveiros de Castro en poblaciones de la varza y la terra firme, donde los estudios de la ecología cultural habían dejado una fuerte impronta (Meggers 1976). Su análisis sobre el simbolismo y la *praxis* entre los ashuar- jívaro (Descola 1986), así como su compilación con Gisli Pálsson (2001), constituyen los principales referentes actuales sobre el análisis de las relaciones entre naturaleza y sociedad desde una perspectiva superadora del dualismo. Según Descola (2001), las preguntas que diversos antropólogos se están planteando actualmente giran en torno a tres puntos: 1) La diversidad de modelos culturales sobre la naturaleza; 2) La crítica a la categoría dualista naturaleza / cultura y el reconocimiento de la misma como un artefacto conceptual elaborado por occidente y por la modernidad; y 3) La re-definición de categorías cosmológicas, epistemológicas y ontológicas para comprender las relaciones socio-ambientales en diversos contextos culturales.

El viraje desde una perspectiva dicotómica a una monista se genera a partir de la reflexión etnográfica en torno a las sociedades amerindias, trabajos que se encontraron con que el dualismo naturaleza / cultura no les permitía analizar e integrar a sus esquemas interpretativos otros fenómenos, como las concepciones y cosmologías nativas que no caían dentro de la esfera de la concepción occidental de lo que la naturaleza *es* y *contiene*. A modo de ejemplo, los trabajos de Viveiros de Castro (1996, 2004) sobre el pensamiento amerindio en su “cualidad perspectiva” ensayan una teoría sobre la percepción de las comunidades amazónicas sobre su entorno:

“...se trata de una concepción, común a muchos pueblos del continente, según la cual el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no-humanas, que lo aprehenden desde puntos de vista distintos” (Viveiros de Castro 2004).

A continuación, y de manera sucinta, me propongo revisar algunas características de los postulados recientes de Descola (2001 y 2004), ya que, junto con Viveiros de Castro, es uno de los teóricos más influyentes en esta problemática en la actualidad. Esta discusión será retomada y profundizada en el capítulo IV, cuando analicemos la percepción sobre el territorio entre las mujeres tobas.

1.2.1- La perspectiva de Descola sobre las relaciones naturaleza-cultura

Descola (2001 y 2004) se debate entre los dos caminos posibles que han tomado los estudios etnográficos vinculados a las relaciones naturaleza-sociedad: describir como las diferentes culturas construyen socialmente la naturaleza (y aquí se esta aceptando como válida esta premisa), o

“Buscar principios generales de orden que nos permitan comparar la diversidad empírica aparentemente infinita de los complejos naturaleza-cultura”. Como afirma el autor, estos dos caminos rememoran el eterno debate entre relativismo y universalismo que, a su entender, desemboca siempre en postulados poco fértiles. Pero en su propia propuesta, más que esquivar el debate, intentará saldarlo.

Su interés teórico-epistemológico radica en comprender fenomenológicamente como los grupos humanos se relacionan con lo que esos grupos humanos consideran como de dominio distinto (Descola lo denomina “lo no-humano”). La introducción de la categoría de “no-humano” es un aporte notable, y no se lo podría comparar con la criticada categoría de “naturaleza”, pues la perspectiva aquí es relacional y no disyuntiva. Pero además de este acercamiento fenomenológico (que sería un momento constitutivo en su análisis), va mas allá y elabora un modelo teórico, con claras premisas estructuralistas, en donde se supone que:

-Según indica la evidencia empírica, las concepciones de naturaleza y cultura obedecen a “complejos culturales” que, como patrones subyacentes, organizan las relaciones entre los humanos, así como las relaciones entre humanos y no-humanos, sin por ello remitir a estructuras universales de la mente que operarían independientemente del contexto histórico en que emergen.

-Este conjunto básico de patrones subyacentes los denomina *schemata de praxis* y serían *“simplemente propiedades de la objetivación de las practicas sociales, diagramas cognitivos o representaciones intermediarias que ayudan a subsumir la diversidad de la vida real en un conjunto básico de categorías de relación. El número de los esquemas de praxis seria finito”* (Descola 2001).

-Una característica común a todas las conceptualizaciones de no-humanos es que se predicen siempre en referencia al domino de los humanos, por lo tanto *“la objetivación social de los no-humanos, ya opere por inclusión o exclusión, no se puede separar de la objetivación de los humanos, ambos procesos están directamente animados por la configuración de ideas y*

prácticas de la que cada sociedad extrae sus conceptos del propio ser y de la otredad" (Descola 2001).

-“Los modelos mentales que organizan la objetivación social de no-humanos pueden ser tratados como un conjunto finito de invariantes culturales, aunque definitivamente no pueden ser considerados como universales cognitivos”. (Descola 2001).

-De esta manera, la objetivación social de naturaleza se puede ordenar estructuralmente, es “puesta en estructura” por una combinación de modos de identificación, modos de clasificación y modos de relación (Descola 2001). Justamente, tomando como base al análisis estructuralista levistrossiano de los sistemas de parentesco, elabora la idea de la existencia de “un conjunto finito de invariantes culturales”, que sin ser “universales cognitivos” son propiedades de ésta esfera de la practica social.

Descola sostiene que hay tres modos posibles de identificación de lo no-humano: el sistema animista, el sistema totemista y el sistema naturalista. Este ultimo representa las formas de relación que ha establecido occidente en su historia con lo que consideró “naturaleza” (lo no-humano), tratamiento que se legitimó aún mas con la filosofía cartesiana y el avance de la producción en el mundo durante los últimos siglos (dominación del hombre sobre la naturaleza, fetichización de la misma). La dicotomía naturaleza-cultura justamente refleja una concepción ontológica particular y que se la puede rastrear en la historia. Así, el reconocimiento de este prejuicio “naturalista” que tan naturalizado y universal creímos, nos debe estimular a buscar los otros dos tipos de objetivación de los no-humanos: animismo y totemismo con sus diversas combinaciones. Así se concluye que los estudios etnográficos nos sirven como ejemplos comparativos de las otras formas de objetivación social de lo no-humano. Desde este lugar y para este autor, el proyecto comparativista tiene sentido si se lo puede ordenar (poner en estructura).

Creo que la propuesta de Descola es una continuación del antiguo proyecto estructuralista, pero a diferencia de la obsesión de su maestro Leví Strauss por las estructuras binarias, Descola, en la búsqueda de patrones subyacentes propone una antropología no-dualista,

“...basada en una fenomenología estructural en la que se describen y comparan sistemas locales de relaciones (...) como variaciones dentro de un grupo de transformaciones, es decir, como un conjunto de transformaciones estructuradas por compatibilidades e incompatibilidades con un número finito de elementos. Entre esos elementos se encontrarían: relaciones de objetivación de humanos y no-humanos, modos de categorización, sistemas de mediaciones y tipos de concesiones relacionados a ambientes específicos” (Descola 2001: 120).

En el caso de Descola, los patrones subyacentes que parecen organizar las relaciones entre los humanos y la “naturaleza” (o el “entorno”) no responde a una estructura que opera mediante una lógica binaria de ordenamiento conceptual del mundo, sino contrariamente, a una lógica relacional, aunque “estructura al fin”. Es claramente una perspectiva “mentalista” acerca de las relaciones naturaleza-sociedad, pues su objetivo es identificar, comparar los modelos mentales que por detrás muestran patrones significativos que organizan los modos de relacionamiento entre humanos y lo no-humano. En suma: los modelos mentales que organizan la objetivación social de lo no-humano (Descola 2001: 107).

La propuesta del autor desarrollada en los últimos años establece postulados epistemológico-metodológicos que varios autores actuales han tomado para realizar sus investigaciones (ver en Descola y Palsson 2001). Descola afirma, retomando las críticas de Latour (1983, 1984) a la ciencia moderna, que la ciencia occidental es uno de los pocos casos en donde las representaciones de los no-humanos (que entrarían dentro del sistema naturalista) están ordenadas en un corpus coherente y sistemático, pero que en otras sociedades este conocimiento se expresa de manera vívida, en las praxis, en las interacciones cotidianas con los elementos de lo no-humano, en técnicas del cuerpo, en todas esas pequeñas cosas “que no hace falta decir”. Así, el rol del antropólogo es reconstruir, a partir de esos fragmentos y retazos, de afirmaciones sueltas y demás, los modelos mentales de esa práctica contada u observada, buscando construir en un patrón significativo pero que sólo tiene sentido para el antropólogo, interesado en la comparación de epistemologías alternativas⁶.

⁶ Dice Hviding (2001: 209), uno de los seguidores de Descola: “Parece claro que los estudios antropológicos de las relaciones entre las gentes y su medio ambiente deben destacar más el análisis comparativo de las epistemologías propiamente dichas” (...) “Un lenguaje comparativo debe incluir tanto la disyunción entre naturaleza y cultura inherente a la ontología occidental como otras ontologías que representen enfoques más integradores e interactivos”

De lo anterior se desprenden algunos puntos en común en la “escuela de Descola”: la importancia otorgada a lo que actualmente, desde otra perspectiva teórica, se asume como el “punto de vista del nativo”, pero otorgando una fuerte impronta mentalista (sus afirmaciones deben ser traducidas a los modelos de relaciones); la finalidad de enfatizar, mostrar y argumentar que los grupos indígenas establecen relaciones prácticas con sus entornos y que por esto mismo los análisis deben ser relacionales y procesuales; la importancia otorgada a la descripción e interpretación de las cosmologías indígenas como expresión de patrones subyacentes (nuevamente los modos de identificación); el proyecto comparativo de las epistemologías alternativas a las de occidente y una fuerte crítica emprendida contra el paradigma de la etnociencia en el campo de la antropología (sencillamente señala a esta rama teórica como lo que “no se debe hacer”).

No es mi intención extenderme en la crítica a la etnociencia, pero entiendo que hay dos puntos problemáticos en éste enfoque que es oportuno señalar debido a que, en algunos textos de los actuales de los seguidores de Descola (que a su vez se encargan de acompañar la crítica a la etnociencia) se vuelve a reproducirlos. Veamos: Hvingind (2001:195) crítica el enfoque metodológico de la etnociencia (rama de la antropología que solo apuntaba a recopilar los sistemas de clasificación y las taxonomías “observables” en otros pueblos) vinculado a un fuerte empirismo (se practica un reduccionismo al partir de que la realidad a estudiar “esta ahí” y es lo que la gente “clasifica”, categoriza). Se dice que este enfoque terminaba por producir una reificación del conocimiento indígena, con el objetivo de hacerlo compatible con la ciencia occidental. Lo que se está diciendo es que de antemano, el antropólogo ya sabe lo que va a buscar, solo tiene que aplicar un cuestionario de preguntas –que responde a su propia conceptualización de las cosas clasificables en un dominio u otro- para luego ordenar las categorías *folk*.

Coincido plenamente con esta crítica a esta forma de relativismo extremo, pues no aporta ningún sentido nuevo en el campo de la antropología más que listados y listados de clasificaciones y categorías conceptuales del “mundo indígena”⁷. Pero creo que actualmente,

Howell (2001:167): “Para un estudio comparativo de ontologías y epistemologías, un buen punto de partida sería una exploración de principios indígenas de diferenciación y modos de relacionarse”.

⁷ Descola (2001) dice con respecto al enfoque taxonómico que “presupone la existencia de lo que es necesario establecer”, deja sin cuestionar la división entre naturaleza-cultura, y no escapa al privilegio otorgado a la epistemología occidental, pues la categoría de naturaleza sirve como medida de todas las demás. Para mas profundización sobre puntos más críticos de la etnociencia ver Hvingind (2001).

las propuestas que se proponen comparar las diversas epistemologías y ontologías, base de las diversas formas de relacionamiento que distintos grupos indígenas construyen con su entorno, corren el riesgo de quedar estancadas en posturas “neo-relativistas” o “comparativistas” (Howell 2001; Rival 2001; Hviding 2001), si no se proponen objetivos de estudio más integradores.

1.2.2 - Los riesgos de las nuevas propuestas.

Ahora que sabemos que la dicotomía naturaleza/ cultura no es una categoría universal, y que hay complejos epistemológicos y ontológicos diferentes al occidental, y tan válidos como éste, pareciera que el primer impulso de los antropólogos es salir a la “caza” de epistemologías alternativas, a indagar cómo se construye conocimiento desde la práctica interactiva y vívida con el entorno desde otros puntos perceptivos (como el cuerpo y no la mente). Como propuesta teórica tiene varios puntos interesantes, pero en gran parte es un planteo fenomenológico –novedoso- que en algunos casos y a mi punto de vista, comete el error de volver a “reificar” al conocimiento de la gente bajo estudio, y a los grupos socioculturales con los cuales los antropólogos conviven y trabajan. Estamos ante la duda de si no estamos presenciando la preeminencia del modelo del antropólogo por sobre el “conocimiento” y saberes de los grupos, y la situación real de los mismos en la actualidad⁸. ¿Es factible pensar en la “objetivación social” de la naturaleza, lo “no-humano”, el medio ambiente o el entorno, que construyen los grupos indígenas sin mencionar el hecho de que el acceso al “entorno” y el dominio sobre el mismo (sea territorial o no) se ha modificado y reducido notablemente, al menos en lo que respecta a la situación de las comunidades indígenas en Sudamérica frente al avance de las fronteras nacionales e internacionales demarcadas por los Estados?. ¿Se puede abordar el conocimiento ambiental de los grupos indígenas sin considerar que el conocimiento actual es el producto de una larga historia de re-conceptualización del espacio ocupado?.

⁸ Por ejemplo, Rival nos dice: “Este artículo propone que la tecnología de la caza puede arrojar nueva luz sobre la conexión entre la sociedad y la naturaleza. Examina las relaciones sociales existentes entre los huaorani, un grupo de cazadores-recolectores de la Amazonia, y los animales que cazan”. (2001:169). Pero... ¿Bajo cuales determinaciones históricas y relaciones con la sociedad hegemónica siguen practicando hoy la caza de animales los huaorani?. ¿Es factible pensar que el uso de la selva amazónica en la actualidad por parte de los grupos huaorani es similar al uso practicado hace 100 años atrás?

Por otro lado, si uno de los objetivos fundamentales es dar cuenta que los indígenas se involucran de manera práctica e interactiva y a partir de una praxis cotidiana con los elementos de su entorno, me parece que el antropólogo debe esforzarse por demostrar esto etnográficamente. No obstante, en algunos trabajos (Rival 2001; Howell 2001) observamos que la reconstrucción de estas prácticas o bien queda eclipsada por las conceptualizaciones – siempre desde la base de ontologías y epistemologías relacionales acerca de nosotros-ellos (ejemplo Howell 2001: 165) o bien, dicha “interacción relacional” sólo adquiere sentido en la historia pasada de estos grupos⁹.

Con respecto a lo anterior, es posible que el antropólogo tenga que conformarse con lo que la “gente dice” o cuenta que hacía “antes” (eso mismo que Descola denomina los “retazos y afirmaciones sueltas” de los informantes) para reconstruir sus modos de relacionamiento, sencillamente porque el involucramiento de un grupo con lo que históricamente fue su entorno (o los límites del territorio en donde se desplazaban), no sea el mismo de antes. En relación a las conclusiones de varios autores (Hviding 2001; Rival 2001; Howell 2001) me pregunto: ¿Es posible que los cheewongs de la selva húmeda tropical de Malasia, los marovo de las Islas del Pacífico Sur (Hviding 2001) y los huaorani del Amazonas (Rival 2001) continúen interactuando en sus entornos sin conflicto alguno cuando sabemos que hoy, los lugares que llamamos “entornos” son realmente “remanentes de sus territorios históricos, espacios marginales” (García Hierro y Surrallés 2004) dado el avance de las fronteras nacionales?

Dejar a un lado los efectos que sobre los territorios tuvo la diversidad del proceso de colonización en el mundo durante los últimos siglos, solo ayuda a recortar el análisis quitando variables que están interviniendo. Coincido plenamente en que es necesario darle crédito a las representaciones y prácticas particulares que un grupo mantiene con su entorno, las características de la vinculación material y simbólica de un pueblo con su territorio y la recuperación de los puntos de vista particulares, pero siempre considerando el hecho de que estas visiones territoriales (que son válidas y verdaderas para sus constructores “indígenas”) se enfrentan a un ejercicio –real- de la territorialidad que no siempre se corresponde con esa

⁹ El objetivo de Rival es demostrar que la elección de las cerbatanas y lanzas entre los huaorani está dictada por criterios distintos a los de la eficiencia técnica, y argumenta que la tecnología de caza es un área clave para comprender la conexión entre naturaleza y cultura. Sin embargo, más adelante, reconoce que en la actualidad raramente se usan las cerbatanas y que las lanzas se fabrican para regalar u ofrecer a los “forasteros” (funcionarios gubernamentales, ingenieros petroleros, turistas o dirigentes de organizaciones indígenas) (2001: 168)

visión, con esa necesidad –o no- de interacción con los elementos del entorno. En síntesis, lo que estoy proponiendo es que se consideren las determinaciones histórico-ambientales que pesan sobre los modelos de relaciones entre sociedad-entorno.

Considero que es tan válido el objetivo de estudiar cómo diversos grupos indígenas construyen y conciben epistemológica y ontológicamente sus relaciones con los elementos de su entorno (sean animales, espíritus, almas, rocas, ríos, etc.), como también estudiar las posibilidades reales de continuidad de esos modos de identificación e interacción, dadas las consecuencias del proceso colonialista y neocolonialista en el tercer mundo.

Sin menospreciar los últimos postulados teóricos de Descola y otros autores, me identifico mucho más con los objetivos que Descola se propuso en su investigación con los achuar-jívaro (1986): analizar las representaciones que las personas de este grupo de la amazonía ecuatoriana elaboraban sobre su medio ambiente (independientemente de los usos a los cuales el entorno podía estar sometido), sumado a los distintos campos de la práctica concreta de la naturaleza -en su forma material-intelectual- utilizando el mismo recorte espacial que los mismos achuar hacían: la casa, el huerto, la selva, el río (1986: 19). Descola eligió una perspectiva sincrónica y reconoce haber omitido los cambios socio-económicos de algunos grupos achuar al momento de realizar su investigación. Mi intención se orienta en el camino contrario: poder dar cuenta de la interacción de las mujeres con su territorio, considerando la perspectiva histórica de los cambios acontecidos.

1.3- La categoría de territorio como herramienta teórica.

Mi trabajo se va a concentrar en un acercamiento a la visión territorial y al *uso del territorio* en el caso de las mujeres tobas del oeste de Formosa. Entiendo por *visión territorial* las representaciones del territorio que un grupo –en este caso indígena- construye en el proceso de re-configuración de sus territorios históricos y actuales. Considero así que la visión territorial debe dar cuenta de la conceptualización dinámica de lo que se considera el territorio. El concepto de “territorio” remite a una relación espacial y jurídica diferente a la que subyace en el concepto de tierras, propio del derecho jurídico occidental. En el estudio de los pueblos indígenas se ha documentado que el ejercicio histórico de cierto dominio territorial sobre un espacio conlleva la institución de valores que superan el valor económico que poseen los

recursos que se encuentran en un ambiente determinado. En el involucramiento de un grupo con su territorio se expresan valores culturales, espirituales y étnicos que comprometen la identidad del grupo y su permanente reelaboración. Esta vinculación territorial, material, simbólica y afectiva, que se distancia del concepto de “tierras” y de “espacio físico”, ha sido reconocida por el Convenio 169 OIT al mencionar que:

“...los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esta relación” (Art. 13.1) y:

“La utilización del término ‘tierras’ en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorio, lo que cubre la totalidad de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera”. (Art. 13.2)

El uso del espacio físico lleva a constituir una concepción del territorio, y este uso en gran parte es resultado de los acontecimientos socio-históricos de una región (por esta razón no podemos obviar que los ‘territorios indígenas’ en la actualidad son remanentes de los antiguos ‘territorios tradicionales’). Visiones culturales y particulares acerca del ordenamiento del ‘mundo’ y sus elementos también son constitutivas en las nociones de territorio, y por ende operan en su construcción. Comúnmente, el concepto de cosmología se refiere a esto último: cierta configuración que habla del orden del universo, la jerarquización de sus espacios, y la interacción entre sus elementos (personas, animales, seres o potencias espirituales, ríos, aguadas –‘elementos del paisaje’- plantas, etc). Por esto considero que en las representaciones del espacio y el territorio se juegan supuestos epistemológicos y ontológicos distintos a los occidentales. En consecuencia, una investigación sobre el uso del territorio y la visión territorial del mismo lleva a poner en entredicho muchas categorías conceptuales occidentales y hegemónicas para ‘pensar’ el territorio y las relaciones que los grupos indígenas establecen con su espacio y con lo que se puede llegar a considerar “naturaleza”. Un ejemplo es la categoría de “propiedad privada de la tierra” tan común a nuestros esquemas jurídicos, pero inexacta para entender las experiencias de otros grupos sociales con el territorio.

Hablar de “percepción ambiental del entorno” (García Hierro y Surrallés 2004) nos lleva necesariamente a hablar de las políticas territoriales indígenas que los actuales estados

nación latinoamericanos están revisando, modificando o en el peor de los casos, ignorando. Como mencionamos, la discusión sobre el concepto de *territorio indígena* descarga implicaciones políticas que resuenan al interior del indigenismo y la antropología, al interior del derecho normativo, y más actualmente, en las planificaciones de las políticas de “desarrollo” de los grandes organismos internacionales (BID; FMI, BM). Una de las preocupaciones actuales es el hecho de que un gran porcentaje de las reservas de biodiversidad se encuentran en territorios indígenas de Latinoamérica y Centroamérica (Grunberg 2004). Para las políticas de “desarrollo sustentable” pregonadas desde occidente, hablar de ‘territorio’ es pensar en nuevos usos económicos de la tierra, dentro de una racionalidad ambiental sustentable. Y uno de los problemas acuciantes es que las lecturas que se realizan parten desde categorías en donde generalmente se conceptualiza a la “tierra” como un recurso-objeto a ser aprovechado y dominado por un sujeto, el hombre. Estas categorizaciones aparecen vinculadas a la tradición del derecho occidental y romano, basado en la propiedad individual o colectiva, muy lejanas de las que han construido distintos grupos étnicos con sus territorios.

El grupo de Barbados en su tercera reunión de Río de Janeiro en 1993, definió al territorio como:

“... un ámbito definido por el conjunto total y estructurado de relaciones ecológicas, sociales y simbólicas entre una sociedad y el espacio geográfico continuo o discontinuo sobre el cual actúa. Incluso, en los numerosos casos en que pueblos indígenas hayan quedado divididos por fronteras estatales, es de derecho que puedan aspirar a ciudadanía dobles o múltiples, de acuerdo con las situaciones contextuales”. (citado en Grunberg 2004)

Esto permite ver que la lucha por insertar conceptualmente en las arenas del derecho occidental una noción de territorio más compleja que la simple “propiedad comunitaria”, capaz de sostener que las fronteras territoriales indígenas no necesariamente deben respetar las fronteras del “mapa” que los Estados se forjaron en los últimos dos siglos, adquiere connotaciones fuertes en las negociaciones dentro de las luchas territoriales de los pueblos nativos. La noción de territorio que señala el Convenio 169 OIT y el “Grupo de Barbados” da cuenta de que las formas en que los grupos sociales establecen relaciones con su entorno espacial pueden ser significativamente distintas a las que concibe occidente.

En el reciente artículo de García Hierro y Surrallés (2004) sobre esta problemática, los autores afirman entre otras cosas que:

“El territorio indígena guarda la memoria de un pueblo que lo ocupa y es la fuente de su identidad. Estos sitios memoriales ilustran igualmente que el territorio no es una superficie formada por puntos equivalentes, sino una extensión sinuosa formada por prominencias y picos de intensidad que concentran valores especialmente significativos para los pueblos que lo habitan”, y *“El territorio según la percepción indígena no es un medio ambiente susceptible de dotar de lo necesario para la supervivencia, sino un espacio de relación social con cada uno de los elementos del ecosistema. Relaciones, redes, canales, caminos... el territorio no es un área finita por los límites inherentes a su existencia, sin un tejido en proceso de constitución y reconstitución constante. Un espacio subjetivo, mas que objetivo y por lo tanto un territorio mas vivido que pensado. En efecto, no se trata tanto para los indígenas de concebir el lugar donde viven como una representación de un espacio en abstracto, sino de percibirlo concretamente en el discurrir de la vida cotidiana”* (2004: 16 y 22).

La vinculación con el espacio es simultáneamente material y simbólica, y la visión territorial de los miembros de un grupo cultural puede mostrar justamente la especificidad de esa doble vinculación en los tiempos actuales. En este sentido, la visión territorial nos puede hablar de elementos integrantes –entiendáse personas, espíritus, animales, almas, plantas, ríos, lagunas, montañas- en un *“espacio en relación que a su vez les identifica el mito y les sitúa en la historia, en el medio ambiente, en la economía y la sociedad”* (García Hierro y Surrallés 2004: 12). La propuesta de Descola y otros autores que abogan por una epistemología relacional y no dicotómica para comprender otras interacciones sociedad- entorno, se muestra sensible al primer aspecto de la cita, pero creemos lógico que es sumamente importante situar al espacio (constituido por dichas interacciones) en la historia, puesto que las representaciones se han modificado en el proceso de re-configuración de los territorios que fueron ocupando los grupos indígenas (aquellos espacios integrales...), proceso que en nuestro caso –el de los tobas- se ha acelerado desde fines del siglo XIX, cuando se reafirma la campaña de colonización del Gran Chaco.

¿Cuánto pervive de aquella racionalidad territorial hoy? (Surrallés 2004; García Hierro y Surrallés 2004) ¿Qué características tienen las continuidades? ¿Cómo se construyen y desde

qué lugares las relaciones con el entorno o con el espacio territorial hoy día?. Estas son algunas de las preguntas que silenciosamente han guiado mi trabajo. Tanto la visión territorial como el uso del territorio (la utilización concreta de recursos disponibles, ya sean materiales o simbólicos), deben ser:

“contemplados a la luz de la evolución de las pautas culturales que gobiernan la relación con su territorio (...) Un análisis de este tipo podría orientar estrategias para visualizar el futuro de la administración y uso de los territorios en el contexto moderno” (García Hierro y Surrallés 2004).

Trabajos muy nuevos sobre espacio y territorio desde las situaciones concretas actuales por las que están atravesando grupos como los Yaminawa en Brasil (Calavia Saez 2004); los Nasa en Colombia (Rapaport 2004), y los Yanasha en la selva peruana (Santos Granero 2004), se esfuerzan por analizar los puntos de vista particulares de estos grupos sobre sus relaciones con sus entornos, desde una dimensión histórica. Descola afirma que las cosmologías indígenas amazónicas se unen a una familia más vasta de conceptos del mundo que no establecen ninguna distinción tajante entre naturaleza y sociedad, y que hacen prevalecer como principio organizador la circulación de flujos, de las identidades y de las sustancias entre entidades cuyas características dependen menos de una esencia abstracta que de las posiciones relativas que ocupan unas de otras”. (Descola 2004: 31). Esto es muy posible, pero no obstante, creo que la visión territorial no se reduce a la cosmología, puesto que la lectura sobre el territorio se está construyendo desde las luchas territoriales de las comunidades indígenas en las últimas décadas y desde las negociaciones de sus lugares en los respectivos Estados.

Este trabajo será el resultado de un primer propósito: indagar la visión territorial femenina, recuperar el punto de vista de las mujeres sobre su espacio territorial, desde el uso actual, cotidiano, que ellas hacen de los diversos lugares que rodean a los asentamientos tobas, y que se lo podría considerar como el “territorio toba” en la actualidad (aunque los desplazamientos de la gente puedan superar los límites de éste). Al igual que otros autores (Descola 2004; Viveiros de Castro 2004) voy a concentrar una parte de mi análisis en objetivar la interacción práctica de las mujeres con diversos espacios, en el conocimiento práctico, en aquello que Descola definió como lo que

“...se expresa contextualmente en acciones e interacciones cotidianas, en conocimiento vivido y técnicas del cuerpo, en elecciones prácticas y rituales apresurados, en todas esas pequeñas cosas que ‘no hace falta decir’ (Bloch 1992)” (Descola 2001: 106).

Ahora, esta objetivación que estoy proponiendo sobre la interacción práctica que las mujeres tobas establecen con su territorio debe ser sólo una parte –aunque significativa- del análisis y debe quedar claro que mi intención no es reconstruir el “modelo mental” que subyace a la interacción sociedad-medio ambiente o sociedad-naturaleza en las tobas.

1.3.1- Género y territorio.

Este informe de investigación es la sistematización de tres años de trabajo con las mujeres tobas, la mayor parte del cual se llevó adelante en el marco de un proyecto de una ONG que se desempeña en el oeste de Formosa¹⁰, y cuyos objetivos eran acompañar el fortalecimiento de la gestión territorial y la conservación de los recursos naturales del monte al interior del territorio de la “Asociación de Comunidades Tobas Cacique Sombrero Negro (Daelocoché) Comlaje’pi Naleua”, ubicado en las proximidades del cauce medio del río Pilcomayo, en el oeste formoseño, Depto Bermejo. Durante dos años, mi trabajo se concentró en realizar un mapeo participativo de los sitios del monte que algunos grupos de mujeres de tres (Vaca Perdida, La Mocha y La Rinconada) de las 21 comunidades actuales están utilizando, como por ejemplo: los sitios de recolección de los diversos frutos del monte, sitios de recolección de leña, zonas de recolección de plantas y cortezas usadas como tinturas, sitios con especial valor simbólico e histórico, etc. Los objetivos centrales que nos guiaron fueron: relevar patrones de uso femenino del territorio, problemáticas ligadas al uso del territorio que tienen las mujeres, y fundamentalmente, poder contar con una percepción femenina del entorno ambiental.

La bibliografía sobre la problemática de mujeres indígenas, y más específicamente, sobre uso del territorio desde una perspectiva de género, es sumamente escasa. Por lo tanto, mi trabajo apuntará a vincular dos campos teóricos: los estudios de género en sociedades no occidentales con los estudios etnográficos relativos a cuestiones de territorialidad indígena y

¹⁰ FUNGIR (Fundación para la Gestión y la Investigación Regional). Proyecto: *Biodiversity Conservation of the Inland Delta of the Pilcomayo River focusing on Wichi and Toba Indigenous Associations and the Indigenous Commission of the Pilcomayo Basin.*

percepción ambiental. Hasta el momento he hallado un solo trabajo (Alvarado S/F) que contempla el nexo entre ambos temas, dado que la mayoría de los trabajos sobre pueblos indígenas/ ambiente/ territorio a los cuales he tenido acceso no contemplan la necesidad de visualizar las relaciones de género que atraviesan e intersectan al uso del territorio y del espacio.

Al priorizar la visión que las mujeres tienen sobre su territorio, y en un contexto en donde los hombres tobas -no las mujeres- definieron los límites físicos de la actual “tierra en propiedad”, este trabajo estará atravesado por la perspectiva de género. Como se verá en los próximos capítulos, el análisis sobre el uso y acceso al monte desde las mujeres es una puerta de entrada para problematizar las relaciones y desigualdades entre los géneros y la violencia sexual, cuestión que aparece vinculada a problemáticas interétnicas entre criollos e indígenas, y al ejercicio de cierta dominación masculina sobre algunos espacios, como el monte., lugar donde la presencia masculina es temida por las mujeres. Efectivamente encontramos que al indagar las experiencias de las mujeres en sus salidas al monte (capítulo III, IV y V), emergen ciertos condicionamientos de orden social, de género y económicos, que influyen en las formas de apropiación de los espacios del territorio que practican las mujeres.

4. Antropología y Género.

Como mencioné en el apartado anterior, prácticamente no se han hecho trabajos que específicamente analicen el uso del territorio y del espacio en sociedades indígenas adoptando un enfoque de género. Sin embargo debo mencionar que en la actualidad sí hay trabajos de género referentes de la antropología feminista que se han desarrollado en sociedades indígenas sudamericanas y que algunos de éstos (sobre todo los provenientes de Amazonía) han sido parte de la bibliografía consultada para este trabajo. Principalmente son estudios de caso en diversos grupos pequeños del área del noroeste del Amazonas. Estos estudios se inician a partir de los años 70, y de manera incipiente, cuando se comienza a considerar la perspectiva de género y la situación de las mujeres en otros contextos locales no-occidentales.

La problemática del género en la antropología se introduce a principios de los '70 y como parte del avance de los debates del feminismo en las ciencias sociales. Como señala Suarez (1995): *“Los estudios de género presentan una larga discontinuidad entre la década del '30 y la del '60. Su ampliación dentro de la comunidad antropológica es reciente,*

iniciándose como una respuesta al desafío colocado por el movimiento feminista de la década del 70 y fortaleciéndose poco después por su contribución a la crítica científica. Dentro de este escenario controvertido, muchas investigadoras e investigadores se esforzaron por repensar los supuestos de los paradigmas tradicionales y por encontrar líneas de indagación capaces de responder a las nuevas preguntas”¹¹.

Desde el desarrollo de la disciplina, la etnología de las sociedades sudamericanas se concentró en problemáticas como el análisis de mitos y del parentesco. Aun cuando los estudios de género comenzaban a expandirse en las ciencias sociales, el enfoque de género no era una perspectiva explícita en los análisis etnológicos, es decir que no existía un interés mayor por comprender cómo se construían los géneros y cómo las relaciones hombre-mujer atravesaban toda la estructura social, política y simbólica de una sociedad. Suarez (1995) afirma que las diferencias hombre-mujer y sus relaciones no fueron problematizadas por los antropólogos clásicos (exceptuando los trabajos de Margareth Mead (1988), a Malinowsky (1983) y Bateson (1965)), pero que siempre fueron y son los hechos principales que atraviesan la organización social, el parentesco, y el simbolismo en toda sociedad. Por otro lado la autora dice que, si bien las mujeres siempre estuvieron presentes en los textos etnográficos como parte fundamental de la estructura social, permanecieron presentes pero “invisibles” o si se quiere, “naturalizadas”. Es decir, que se contaba con detalladas descripciones de las actividades de las mujeres, de sus esferas de acción, de su participación o segregación en los rituales, de sus roles. Sin embargo, para las antropólogas feministas la presencia no es garantía de visibilidad. Y esta invisibilidad en los textos etnográficos se da cuando las mujeres son naturalizadas en sus roles. Se las observa y se describe lo que hacen, no obstante no se problematiza la relación hombre-mujer ni la construcción de esas relaciones, por lo tanto tiende a generarse una imagen naturalizada acerca de lo que las mujeres “hacen” y “son”: *“La representación de las mujeres como sujetos incompletos tuvo sus repercusiones en la conducción de las investigaciones en la producción de textos etnográficos. Los antropólogos tuvieron por preferencia el examinar los modelos sociales masculinos y los experimentados por los hombres, los sujetos completos socialmente y por tanto, los autorizados para que explicaran, evitando examinar las expresiones de las mujeres.(...)... también Moore (1988) subraya que las mujeres son, para los etnógrafos,*

¹¹ Original en portugués, traducción mía. Idem para las citas de Lasmar(1999) y MacCallum (1999).

“muted groups” por el hecho de que ellos parten del presupuesto de que los hombres controlan la información en otras culturas (como confirmamos que acontece en la nuestra) y de que, en todas partes, las diferencias de género se tornan desigualdades y consecuentemente subordinación masculina.”. (Suarez 1995: 5)

Para el área de Amazonía, la antropóloga brasileña Lasmar (1999) afirma que la “invisibilidad” de las mujeres en la producción etnográfica en Amazonía, se debió a la conjunción de tres factores: en primer lugar, la hegemonía de la perspectiva masculina en las ciencias sociales, hecho que explica el *bias* masculino y la omnipresencia del punto de vista masculino en las descripciones y análisis de la vida social de los pueblos. En segundo lugar, hace mención a los factores de la propia estructura social y de la cultura de las sociedades indígenas sudamericanas, como la segregación sexual de los espacios y de las actividades, que restringen la actuación de las mujeres a las esferas domésticas, dejando el contacto con el mundo exterior a los hombres. Estas características han contribuido a invisibilizar a los etnólogos la experiencia social de las mujeres. Por último, señala el aislamiento de la etnología americanista en relación a otras etnologías regionales.

A un nivel macro no podemos dejar de señalar el hecho que desde la expansión de los estudios de género en sociedades en las ciencias sociales, se relegaron las problemáticas de género en sociedades indígenas, pues el modelo de “mujer” subordinada o condicionada estaba marcado por las características de las mujeres de occidente –principalmente europeas- de los años '60 y '70. En este sentido podemos decir que el feminismo occidental no consideró inmediatamente a esas otras mujeres: las indígenas, pues no fueron objeto de estudio e indagación. Y esto probablemente tenga que ver con el hecho de que los principales debates teóricos y políticos sobre la condición de las mujeres, se dieron en los ámbitos académicos de Europa y Estados Unidos.

A pesar de que el género comenzó siendo un eje marginal en la etnología sudamericana, tenemos algunos trabajos pioneros como “Women in the forest” de Robert y Yolanda Murphy (1974) sobre las mujeres Munducú; la publicación de “Dialects and Gender: Anthropological Perspectives” (1988); también se reconocen los trabajos de Richel Dolmatoff (1971) y C.Hugh Jones (1979). Por otro lado, cuando la temática de género comenzó a ser considerada en los estudios etnológicos, se abrieron dos vertientes. La primera generación de

estudios se aliaba a la idea dominante por ese entonces de que la “dominación masculina” era una constante de carácter universal. A partir de estos primeros trabajos se comienzan a incorporar algunos conceptos como el de “antagonismo sexual” y se discute la existencia de una polaridad femenino-masculina como operador simbólico en estas sociedades. Estos primeros pasos sembraron fértiles discusiones en torno al complejo de “antagonismo sexual” como paradigma central (o no) para comprender a las sociedades amazónicas y de otras regiones (Quinn 1977, citado en Lasmar 1999), la separación conceptual entre el mundo femenino y masculino reflejado en los mitos (hecho que también se presentó en los análisis de los mitos del Gran Chaco); y la utilización de categorías duales como público /privado, productivo /reproductivo para explicar la reproducción social de diversos pueblos de Amazonía.

La otra vertiente se fue desarrollando más tarde: sin negar el concepto de dominación masculina, reflexionan sobre el mismo y consideran que puede pecar de etnocéntrico y reflejar una realidad social que bien no se podía extrapolar a otros contextos culturales. En esta línea teórica se pueden colocar los trabajos de Cecilia MacCallum (1999, 1989), el de Lea (1986) sobre las mujeres en la sociedad Kayapó, el de Gow (1989) sobre la sociabilidad cotidiana de las mujeres en la economía de subsistencia. MacCallum (1999) menciona el surgimiento en los últimos años de una nueva corriente de estudios en las tierras bajas de Sudamérica que se orienta a la cuestión del género: Gow (1991), MacComarck y Strathern (1980), Overing (1989). Sin desmerecer los textos pioneros que consideraron la situación social de las mujeres en Amazonia, estos nuevos trabajos apuntan a mostrar el propio punto de vista de las mujeres indígenas sobre los procesos sociales que hacen a la constitución de las relaciones de género, sin negar de por sí la dominación masculina, pero teniendo en cuenta que la retórica de la desigualdad puede oscurecer, estereotipar u “occidentalizar” la realidad de otros contextos socio-culturales. Evitan utilizar presupuestos *a priori*, basados en oposiciones duales y “*buscan entender en particular el trabajo de las mujeres y su vida sin presuponer valores o significados asociados a sus dominios*”, intentando llevar en serio la cuestión de género, a través del “*énfasis en el momento de reflexión teórica en el proceso de construcción del texto etnográfico*” (MacCallum, 1999).

Entiendo que estos enfoques nuevos son ricos en la medida en que apuntan a dar cuenta de la construcción de las agencias femeninas y masculinas y a la constitución variable de

identidades culturales atravesadas por esas agencias. En este sentido, intentan darle voz a las mujeres y volverlas interlocutoras de sus experiencias, mas allá de todas las dificultades metodológicas que esto pueda implicar. Sin embargo y como afirma de una manera muy nítida Suarez, el objetivo antropológico (propio de la posmodernidad) de exponer el punto de vista de las mujeres se halla en tensión con la pretensión de realizar narrativas también objetivas *“con la intención feminista de deconstruir la desigualdad”* (Suarez 1995: 9). Este problema está imbricado en el orden reflexivo de la práctica antropológica: *“Como los textos antropológicos clásicos representan a las mujeres de “las otras culturas” de una manera que nos parece inesperadamente familiar, se está volviendo necesario indagar hasta que punto estos nuevos textos describen a las mujeres y/o construyen lo femenino para sus lectores occidentales. Esta preocupación, esgrimida por el feminismo académico, viene siendo importante para substantivar una critica mas general a la pretensión antropológica de entender la “alteridad” en sus propios términos y de poder comunicar este entendimiento en textos etnográficos objetivos”*. (Suarez 1995:9).

Los trabajos de Henrietta Moore (1988) -una de las primeras antropólogas feministas que vinculó el campo teórico del feminismo con los estudios de la situación de las mujeres en contextos no occidentales- han sido sumamente valiosos para mi investigación, al momento de analizar los cambios en las unidades domésticas en los últimos años, la percepción sobre el “trabajo de las mujeres” que circula al interior de las comunidades tobas, y la resignificación del vínculo con el monte desde el contexto de la producción de artesanías para el mercado (capítulo III). Tanto Moore (1988) como Olivia Harris (1986) han construido excelentes criticas a categorías como “producción”, “reproducción”, “trabajo domestico”, “trabajo productivo”, que en la literatura antropológica aparecen un tanto reificadas.

Moore en su libro de 1988 se propuso comprender los íntimos vínculos que existen entre el trabajo de las mujeres y los contextos sociales, económicos y políticos en donde ese trabajo toma forma, sobre todo en sociedades rurales o de pequeña escala. Moore afirma que si bien, a lo largo de distintas culturas y de la historia, el trabajo domestico parece ser casi exclusivo de las mujeres, no hay que dejar de tener una perspectiva histórica de cómo ese trabajo se modifica, en la medida en que se dan cambios sociales, económicos y políticos de carácter más global. Desde la perspectiva de la autora, un concepto como el de “unidad

domestica” tiene aun validez teórica, siempre y cuando se tome al trabajo domestico de las mujeres como actividades históricamente constituidas y no “naturalmente” dadas. Moore (1988) se propone indagar los vínculos entre el trabajo de las mujeres, las relaciones de género y el poder. Ella se hace preguntas como ¿Quién controla el trabajo de las mujeres dentro y fuera de las unidades domesticas? ¿Que relación hay entre el trabajo domestico como obligación de las mujeres y su capacidad de acceder a recursos? ¿Esta separado el “trabajo productivo” de las mujeres del “trabajo reproductivo”.

Las inquietudes de Moore están más ligadas a la pretensión señalada por Suarez (1995) de poder dar cuenta de cómo se construyen las condiciones de desigualdad y asimetría social entre los géneros. La necesidad de darle “visibilidad” a las mujeres aquí se traduce en un análisis más “objetivo” de ciertos condicionantes estructurales que hacen a la situación de los grupos de mujeres en sociedades pequeñas.

Si bien estas preguntas están situadas en una línea teórica distinta a la de los últimos trabajos sobre género en Amazonia, no dejan de ser interesantes para mi caso, pues estoy partiendo de que el uso y percepción del territorio está vinculado a las experiencias de género entre las mujeres y hombres tobas; simultáneamente la posibilidad de salir al monte a recolectar diversos recursos aparece condicionada por un sostén de relaciones existentes entre las mujeres de una familia extensa, fundamentalmente debido a que las mujeres no salen solas al monte, sino acompañadas entre ellas. La apropiación del monte y la circulación por este espacio es colectiva y no individual, y definitivamente el acceso al monte y sus recursos está atravesado por la configuración de las relaciones de género, y en algunos casos por el miedo a la violencia sexual practicada contra las mujeres en aquel espacio.

El excelente trabajo de Godelier (1986) sobre el funcionamiento de la dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea, me ha permitido otorgarle importancia a los discursos y experiencias de algunas mujeres en torno a la violencia sexual en el monte, y verlos como una evidencia del ejercicio de dominación masculina a través de una violencia material y simbólica contra las mujeres, en la cual ellas mismas también participan al reproducir las representaciones de un orden social que legitima –de maneras directas e indirectas- esa violencia. Como se observará en los próximos capítulos, el monte aparece representado como un espacio regulado por la voluntad de ciertas potencias –los *payaks*- y,

desde la visión de las mujeres, también por prácticas violentas hacia ellas desde los hombres, factor que refuerza en las mujeres el sentido de no-control sobre otros espacios (fuera del espacio doméstico), y la percepción del monte como un espacio ambiguo e inseguro.

Resumiendo: la mirada sobre el territorio se construye desde estas experiencias y sentidos, y estos aspectos son vitales en aras de comprender el uso femenino del territorio.

Capítulo II

El proceso socio-histórico y las transformaciones ambientales en la zona de estudio.

1. Introducción.

Debido a que esta investigación versa sobre el uso del territorio entre las mujeres tobas del oeste Formosa, creímos adecuado realizar en primer lugar una breve reseña etnohistórica acerca de la problemática de los desplazamientos de los grupos llamados “tobas” a lo largo de los últimos cinco siglos. Se cree que desde por lo menos 1850 los tobas del oeste de Formosa habitaron los mismos lugares que ocuparon hasta el año 1975, en el curso medio del río Pilcomayo, al norte del Estero Patiño. Los datos más certeros sobre las ubicaciones y delimitaciones territoriales de los diversos grupos de la zona (tobas del oeste, pilagá, matacos y nivaklé) son los que provienen desde fines del siglo XIX y principios del XX de los registros de expedicionarios y colonizadores que anduvieron recorriendo el curso del río Pilcomayo (Astrada en 1903; Luna Olmos en 1904) y de los registros testimoniales de la propia gente (de la cruz 1991, 1993, 1995 y 2000).

Los tobas del oeste de Formosa están íntimamente emparentados lingüísticamente con los llamados “tobas bolivianos” (los tobas con los cuales trabajó Karsten) y con los pilagá que se hallaban al sur de su territorio originario¹². En ciertos escritos etnográficos (Metraux 1937; 1996) los tobas del oeste de Formosa fueron clasificados como “tobas-pilagá”, debido a la cercanía territorial y lingüística de los tobas con los pilagá. Los pilagá a los que se refería Metraux se hallaban ubicados hacia el sureste en un paraje conocido como Laguna Los Pájaros, sitio donde el autor se encontró con algunos tobas en la misión anglicana de aquel lugar¹³. Karsten (1993 [1923]) por su parte, creía que los tobas argentinos eran otra tribu toba, que comprendía un mayor número que los tobas bolivianos, y que se encontraba establecida entre los 23 y 24 grados de latitud: “*Éstos indios son los mismos que la literatura conoce por pilagás (pitilagás) y tienen la misma cultura y hablan rudamente el mismo dialecto de los tobas bolivianos*”. Karsten menciona otro grupo toba que para ese entonces

¹² Por territorio originario entiendo el territorio utilizado y delimitado antes de la conquista (Surrallés 2004: 286).

¹³ De la cruz sostiene que muy probablemente el término “toba-pilagá” sea un concepto construido conjuntamente entre Metraux y los misioneros anglicanos de la década del '30 que establecieron misiones tanto en la zona de los tobas del oeste (Misión El toba) como en la zona de los pilagá (en Laguna Los Pájaros). (Conversación personal con de la cruz 2005)

(1911-1912) se encontraban asentados en el este de Formosa y que eran denominados Takshik. Según él, los Takshik diferían considerablemente de los tobas del oeste y de los tobas bolivianos por sus costumbres y dialecto. El último en utilizar el término “toba-pilagá” fue Metraux en su libro de 1937; posteriormente reconoció que los propios tobas rechazaban este término y que no se reconocían emparentados cultural ni socialmente con los pilagás (Conversación personal con Gordillo 2004). Sucintamente, este era el panorama a principios del siglo XX.

Los¹⁴ “tobas del oeste de Formosa” actualmente están agrupados en una asociación mayor llamada “*Asociación de Comunidades Toba Cacique de Sombrero Negro Comlajé pi Naleua*” y están ubicados en el oeste de la provincia de Formosa, a 565Km. aproximadamente de la capital provincial, en el Chaco Centro Occidental, región limitada por los ríos Pilcomayo y Bermejo. Dicha asociación toba está conformada por tres grandes asentamientos o “comarcas”¹⁵ con varios parajes cada una de ellas, y es el producto de un largo proceso socio-histórico, en donde estuvo comprometida constantemente una re-definición del territorio. Las relaciones que los tobas han recreado con su ambiente han cambiado y esto los ha enfrentado a un proceso continuo de re-configuración material, conceptual y subjetiva del territorio y sus fronteras.

A continuación haremos una pequeña reseña acerca de los desplazamientos territoriales de los diversos grupos llamados tobas durante el siglo XVI, XVII y XVIII. En el siguiente apartado presentaremos las hipótesis que han tratado de echar luz sobre el origen de los “tobas del oeste”, y haremos una breve recuperación del proceso socio-histórico desde fines del siglo XIX en el cual estuvo inmerso este grupo hasta el período actual. En segundo lugar, se hará una descripción de las características ambientales de la zona en donde se encuentra el actual territorio toba, mencionando las causas de la transformación y la degradación ambiental en el último siglo, que tuvieron también una influencia notable en el reordenamiento territorial de los tobas.

2- Los desplazamientos de los grupos “tobas” en los últimos siglos.

¹⁴ Utilizo el artículo masculino plural para evitar la lectura engorrosa del los/ las, pero de ninguna manera se hace omisión al hecho de que en esos procesos participaron sujetos femeninos y masculinos.

¹⁵ Vaca Perdida, El Churcal y La Rinconada.

Se hace muy difícil no perderse en las diversas definiciones que las fuentes, expedicionarios, historiadores y antropólogos le dieron a los distintos grupos indígenas que hablaban diferentes lenguas o dialectos, y cuyos alternantes territorios se encontraban dentro del Gran Chaco¹⁶. El número de nombres y grupos que al momento del inicio de la ocupación española y criolla habitaban en la región chaqueña puede variar significativamente, con dependencia de las fuentes que consulta cada autor. Roitman (1982: 224) por ejemplo, señala que a lo largo del siglo XVII el término toba adquirió 3 acepciones: 1-nombre de agrupación étnica; 2-nombre de una familia lingüística o lengua particular; 3- nombre de una nación (un conjunto de tribus) con una lengua común.

Tratándose de dar un esbozo de la cuestión y no tanto de nombres y si de los desplazamientos de los grupos tobas, que permita comprender o elucidar mínimamente de dónde han venido migrando los tobas del oeste de Formosa o cómo han llegado a la situación territorial de mediados del siglo XIX, consultamos brevemente a algunos autores: Roitman (1982), Metraux (1996) [1946]; Karsten (1993) [1923], Palavecino (1928), Mendoza (1999); de la cruz (1991; 1993; 2000a; 2002), Gordillo (1992; 2004).

El trabajo de Roitman (1982) nos ha brindado una idea ordenada de los posibles desplazamientos migratorios de los tobas a lo largo de los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX (en base a la consulta que realiza el autor de diversas fuentes, testimonios, y trabajos de varios etnógrafos de la zona) que nos son útiles para pensar la cuestión del territorio. El autor (Op. cit: 237) se pregunta cómo es posible que las fuentes del siglo XVI¹⁷ hablan de grupos tobas tan alejados unos de otros. Si bien las fuentes del siglo XVI aún no utilizan el término “toba”, sí mencionan grupos guaycurúes (tobas, abipones, mocovíes) habitando al sur de la desembocadura del Ypitá (río Bermejo); mientras que otras hablan de los “frentones” que, ubicados en el extremo occidental, hacia 1550 “bosquejaban la cordillera del Perú” (Irala, citado en Roitman: 237). Lo cierto, señala Roitman es que es muy probable que para el siglo XVI diversos grupos que luego fueron llamados “tobas” habitaran el chaco oriental y occidental. Posiblemente los diversos grupos “tobas” hayan migrado desde su territorio

¹⁶ El Gran Chaco argentino abarca el oriente salteño, Formosa, la provincia del Chaco, Santiago del Estero, parte oriental de Tucumán y Norte de Santa Fe, Norte de Córdoba, y partes del oriente de Catamarca y La Rioja)

¹⁷ Se refiere principalmente a los testimonios de Irala y Schmidel.

original ubicado en la zona del Pilcomayo inferior y Bajo Bermejo; otra explicación para estos desplazamientos es la brindada por Susnik¹⁸:

“Durante el siglo XVI, según Susnik (1978: 130), los tobas iniciaron un movimiento con dirección Sur- Noroeste, desde la zona Bermejo-Pilcomayo hasta el Alto Pilcomayo . La misma se debió al parecer, al desplazamiento que los Mbayá-Guaycurúes realizaron, tomando el rumbo hacia el este del Chaco Boreal. Con estos tobas se debe haber encontrado Irala en su “mala entrada”. Hay que recordar también que para mediados de siglo se estaba produciendo la llegada de grupos chirigüanos, quienes comenzaban a imponerse en la zona cordillerana” (Roitman 1982: 238).

Considerando este panorama¹⁹, Roitman (Op. cit.:238) plantea que probablemente hacia fines del siglo XVI existían dos núcleos territoriales delimitados: grupos tobas con una ubicación noroccidental en el Alto Pilcomayo, y una zona intermedia entre el río Pilcomayo y el Bermejo (los posteriormente denominados “tobas del Bermejo”). Hacia fines del siglo XVIII, en las cartografías de la época (Roitman Op.cit.:225) aparecían identificados dos grandes grupos tobas: los tobas occidentales (que ocupaban el chaco occidental y que hacia el siglo XVII irían bajando hacia el sudeste), y los tobas ubicados al sur del Bermejo.

Lo que se desprende del trabajo de Roitman es que tanto los llamados “tobas occidentales” y los “tobas del Bermejo” tuvieron diferentes procesos migratorios. Durante el siglo XVII los tobas del Bermejo permanecerían “inalteradamente” entre el Pilcomayo y el Bermejo (Roitman 1982: 242), y sus desplazamientos se intensificarían durante el siglo XVIII con la adquisición del caballo. Los tobas occidentales por su parte, durante el XVII se encontrarían diseminados desde el Alto Pilcomayo en Bolivia hasta el río Tarija. En el transcurso de este siglo, un grupo de los occidentales comienza un proceso migratorio con dirección sureste, siguiendo el curso del Bermejo, y a consecuencia de la reacción de los españoles contra los ataques de los indígenas a poblados y reducciones²⁰. Durante el siglo

¹⁸ Según Roitman, Susnik apoya la hipótesis de un desplazamiento de los grupos posteriormente denominados “tobas” desde el sur del continente americano hacia el norte chaqueño. Sin embargo, Karsten (1932) es el principal expositor de esta hipótesis, utilizando evidencias provenientes del análisis de los componentes de algunos mitos tobas, y de diversas evidencias etnográficas.

¹⁹ Roitman utiliza las referencias de Narváez (1583), Lafone Quevedo (1892) y Guevara (1764). Todas las referencias aparecen citadas en la obra de Roitman (1982).

²⁰ “Entre los años 1670-1671 comenzaron las reacciones por parte de los españoles. Se juntaron las ciudades de Jujuy, Salta, Esteco y Tarija para perseguir, principalmente a los grupos guaycurúes: tobas occidentales y

XVIII se endurece la reacción española contra los ataques de los indígenas chaqueños (fundamentalmente contra los mocovíes y tobas), lo que reforzó aún más los desplazamientos de dichos grupos hacia el sureste. Aún así, las fuentes del siglo continuarían señalando la presencia de los tobas en el Alto Pilcomayo²¹ quienes recorrían la frontera de Salta desde el Bermejo por un lado, y también se los veía cerca de Tarija y Charcas²². Para este siglo también se registra el desplazamiento de otro grupo occidental hacia Zamucos, grupo que en 1741 atacaría la reducción de San Ignacio de Zamucos. El padre Jolís se encuentra hacia 1762 con indios tobas al norte del Bermejo²³. Por su parte, los tobas del sur del Bermejo realizaban correrías y tráfico de ganado junto a los mocovíes por las fronteras de Santa Fe, Córdoba, Santiago del Estero, Salta y Jujuy y Corrientes, atravesando en varias oportunidades el río Paraná y el Paraguay, llegando a atacar a Asunción y zonas cercanas (Op. cit: 255- 259).

Hasta fines de 1870, los encuentros que los grupos indígenas de la región chaqueña establecieron con los no-indígenas se basaron en una dialéctica de ataques, intercambios comerciales y saqueos; recién a partir de las últimas dos décadas del siglo se intensifican las campañas militares contra los indígenas, y particularmente en la campaña militar de 1884 el gobierno Argentino re plantea con dureza la conquista del chaco, la pacificación de los indios para su introducción en la economía agroindustrial como mano de obra barata, y la reducción de los grupos más belicosos a fin de delimitar terrenos y ocupar nuevas tierras para la colonización agroganadera. El panorama es heterogéneo durante el siglo XIX: los tobas del Bermejo sur (con los que estableció contacto D'Orbigny en 1826-1833²⁴) incursionaban saqueos y ataques en Santiago Del Estero, Santa. Fe, Salta y Jujuy; mientras que los tobas del Pilcomayo superior estaban siendo expulsados y perseguidos de sus territorios por los militares pero también se animaban a atacar nuevamente Zamucos y Salta (Roitman 1982:

mocovíes. Las expediciones punitivas fueron dirigidas por Juan de Amusástegui; ellas motivaron el movimiento de grandes contingentes de indios Tobas". (Roitman Op. cit: 247)

²¹ Padre Patiño 1721 en Arenales 1853, citado en Roitman 1982.

²² Arenales 1853, citado en Roitman 1982.

²³ Muriel en Furlong 1932, citado en Roitman 1982.

²⁴ Dice D'Orbigny para ese entonces: "...los Tobas cubren la mayor parte del Chaco, desde el grado 21 al 32 sur. Habitan toda la costa del Pilcomayo, desde el sitio en que este río sale de los últimos contrafuertes de los Andes bolivianos hasta el Paraguay, el cuarto inferior del Río Bermejo, cerca de su confluencia y de allí, con el nombre de Mocoví, al sur, hasta los alrededores de Santa Fe, sobre las llanuras elevadas al margen de los pantanos de las costas del Paraná. Así, al noreste, están limitados por las naciones de la provincia de Chiquitos; al noroeste, por los chiriguianos de Bolivia, al este, por los Abipones y por los ríos Paraná y Paraguay, que los separan de los guaraníes; al sur, por los Pampas que habitan los Aucas; y al oeste, por las numerosas tribus de los Matagüayos, con algunas otras pequeñas tribus, probablemente". (1839: 281, citado en Roitman: 266-267).

269). También durante las últimas décadas del siglo XIX, varios grupos indígenas del chaco, entre ellos los tobas, comenzaron a plegarse en las migraciones estacionales hacia los ingenios azucareros de Salta y Jujuy.

3- Los tobas del oeste de Formosa y el proceso socio-histórico a partir del siglo XIX.

En el marco del contexto de los desplazamientos de los diversos grupos tobas, Roitman arroja dos posibilidades. Una sostiene que los llamados “tobas takshik” habrían surgido a partir de un “desprendimiento” de los tobas del Bermejo en su proceso migratorio del siglo XVIII. La otra se basa en la idea de que los tobas del oeste de Formosa (los cuales fueron bautizados como “tobas-pilagá” por Metraux) pudieron hacer su aparición a fines del XVIII, conformándose como un subgrupo de los pilagá del Pilcomayo²⁵. Esta hipótesis sin embargo, es contraria a la que propuso Metraux a lo largo de sus obras: los pilagá eran un subgrupo de los tobas y no viceversa. Cuando Metraux realizó sus investigaciones (en 1933) los encontró viviendo en el curso medio del río Pilcomayo²⁶, al norte del Estero Patiño y como mencionamos, su primer impulso fue atribuirles una estrecha afinidad con los grupos pilagá que vivían cerca, hacia el sur, entre Salto Palmar y Buena Vista (hoy “Media Luna” en el centro oeste de la provincia de Formosa). de la cruz (1991) por su parte, propone la existencia de fuertes relaciones de identidad étnica entre los tobas del oeste y los pilagá ubicados hacia el sureste, interrumpidas por el surgimiento de una barrera infranqueable de grupos nivaklé aliados a grupos maticos, y ubicada entre medio del área de los tobas y los pilagá. Esta situación de prolongada duración desembocaría en una división étnica entre ambos grupos y en la “*formación de una nueva conciencia étnica por parte de los primeros*” (Op. cit.: 17)²⁷.

²⁵ “... Es probable que otras dos tribus llamadas tobas hayan hecho su aparición “en la historia” durante esta abigarrada época, los Toba-Pilagá de Metraux y los Emok Toba de Susnik. En relación a los primeros puede decirse que las pocas diferencias dialectales existentes entre ambos, y la ubicación entre grupos maticos-matagüayos -¿entrada reciente?- llevaría a pensar que los mismos pudieron haberse desprendido de los Pilagá; los segundos, otro tanto, pero de los tobas”. (Roitman Op. cit: 262-263).

²⁶ “En el curso medio del río Pilcomayo, al Norte del Estero Patiño, hay un grupo toba concentrados actualmente en la Misión Evangélica de Sombrero Negro. Estos indios se atribuyen el nombre de Toba y se consideran como diferentes de los Pilagá que viven río abajo en la región del Estero Patiño, a pesar de que ambos grupos están estrechamente emparentados por vínculos de sangre y son difícilmente distinguibles unos de otros. Existen, no obstante, ligeras diferencias dialécticas entre sus lenguajes (los indios del curso superior usan la “h” donde los indios del curso inferior usan la “s”. (Metraux 1996: 50). En esta cita queda claro que el autor diferencia claramente a un grupo del otro.

²⁷ Tanto los pilagá como los tobas del oeste, hablan unos de otros refiriéndose a “nuestra gente”. Por ejemplo, el nombre “*nachilamolleeek*” es el término que utilizan los pilagá del sureste para nombrar a los tobas, término que

La campaña de 1884, comandada por el general Victorica tenía como propósito fundamental la pacificación de los grupos tobas y mocovíes del chaco oriental y centro-este; por esta razón los grupos del chaco-occidental (tobas del oeste, maticos, pilagás y nivaklés), si bien sintieron la presión del cerco militar al oriente, no fueron directamente afectados y mantuvieron el control de sus territorios por lo menos hasta la campaña de 1911. Aun así, durante fines del siglo XIX dentro de esta zona se manifestaron repliegues hacia el interior y algunos desplazamientos de los tobas del oeste y los pilagás en dirección noroeste y retomando el curso del Pilcomayo, debido al paulatino avance de las tropas militares desde el este de Formosa (de la cruz 1990; Gordillo 1992: 89).

Hacia 1850 la expedición boliviana de Van Nivel se encuentra con los tobas del oeste ya asentados a lo largo del curso medio del Pilcomayo, siendo la misma ubicación que se le da a este grupo para principios del siglo XX (en las expediciones de Astrada 1905 y Luna Olmos 1906). Estos datos nos sugieren que no hubo grandes desplazamientos territoriales durante esas décadas. Sin embargo hay que tener en cuenta que a principios del siglo (aproximadamente 1902-1903) el curso del Pilcomayo viró hacia el sur, posiblemente provocando un desplazamiento en términos de latitud en varios de los grupos asentados en las márgenes del río (de la cruz 2000b). En términos más precisos, la ubicación de los tobas del oeste a principios del siglo XX se debe a una conjunción de factores: la presión militar desde el oriente formoseño, el comienzo de la penetración de los primeros criollos ganaderos en la zona, y el movimiento hacia el sur del cauce del Pilcomayo (cauce conocido como el antiguo "arroyo Ferreyra"). Allí los encontró la expedición de Domingo Astrada en 1903²⁸: la expedición alcanzó el paraje Toba Quemado (situado al interior del territorio de los tobas del oeste), y se encontró con que grupos tobas y maticos se hallaban asentados a ambas márgenes del arroyo Ferreira (Pilcomayo), mientras que los nivaklés se encontraban hacia el norte, y hacia la zona de Campo Azul, hacia el sureste del territorio toba²⁹. El río Pilcomayo

quiere decir "la (nuestra) gente, la de donde nace el río", refiriéndose a la gente de río arriba. Asimismo, los tobas del oeste se refieren a los pilagá como "*tayinlek*" que significa "la (nuestra) gente de abajo" (hacia donde va el río), siendo la categoría propia en común *leek*: persona, gente, uno propio. (de la cruz 2006, conversación personal).

²⁸ Saliendo de Buena Ventura y con el objetivo de identificar lugares para la colonización y el establecimiento de contactos pacíficos con los indios de la zona, próximos vecinos de los ganaderos que irían llegando (de la cruz 1991: 52).

²⁹ Este último grupo nivaklé, denominado "chorote o pelu" por Astrada (1903) podría ser uno de los grupos que conformaban la barrera infranqueable entre los tobas del oeste y los pilagá de Laguna Los Pájaros que menciona de la cruz 1991.

permaneció estable en este cauce hasta el inicio del proceso de colmatación en 1975 y la transformación de una parte de su curso medio en un sistema de bañados. Asimismo, la estabilización del cauce permitió una penetración criolla paulatina en la zona y la apropiación de las aguadas para uso de sus animales, iniciando de esta manera, una convivencia compleja - marcada por la violencia- con los pobladores indígenas locales.

La campaña de 1911, llevada adelante por las tropas del ejército nacional y comandada por el coronel Rostagno, representó la última escalada en la conquista del chaco al recorrer todo el centro oeste chaqueño, derrotando definitivamente en términos militares a los indígenas que aún mantenían cierta autonomía del estado y controlaban sus territorios (Iñigo Carrera 1983: 11; 1984: 42-46). Dicha campaña tenía como objetivos: la consolidación del dominio sobre el territorio occidental; la vigilancia y protección de las colonias ganaderas que comenzaban a establecerse en la margen derecha del Pilcomayo frente a los ataques y robos de ganado de los indígenas³⁰; y fundamentalmente la incorporación de los indígenas a la agroindustria azucarera de la región, proceso de incorporación que ya estaba en marcha desde 1890, por lo menos en el caso de los tobas del oeste (Gordillo 1992). Hacia fines del siglo XIX comenzaría un paulatino proceso de desarticulación del sistema productivo basado en la pesca, caza y recolección de las poblaciones indígenas del chaco centro-occidental. Gordillo (1992:6) señala que el factor primordial en esta desarticulación fue la acumulación capitalista en el norte argentino a partir de esa fecha y la creciente demanda de obra estacional en los ingenios azucareros de Salta y Jujuy.

La presencia y ocupación criolla en esta zona, comenzaría durante los últimos años del siglo XIX (de la mano de ganaderos muy pobres y marginales), y se intensificaría con la propuesta de colonización organizada para toda la región de Domingo Astrada a partir de 1904. (Colonias Buenaventura y Güemes) (de la cruz 2002: 5). Particularmente, los tobas del oeste resistieron y enfrentaron violentamente la invasión de los criollos en su territorio y la ocupación por parte de éstos de las aguadas, madrejones y sitios en la costa del río que

³⁰ "Hago conocer también a V.E. que obra en mi poder para hacer las gestiones ante el Ministerio de Agricultura, una solicitud que me han entregado 50 pobladores que moran en el Pilcomayo inferior y que son propietarios de más de 20.000 cabezas de ganado. Estas personas piden al gobierno por mi intermedio, establecerse con una colonia agrícola pastoril en las tristes y solitarias costas del estero de Patiño, aprovechando la protección que contra Pilagaes, Sotaigaes, Chunupíes, etc. tan numerosos en nuestras costas del Pilcomayo y en las que pertenecen a los países limítrofes, les dan las tropas del C/5 y C/ 9 [Regimiento 5° y 9° de Caballería], que acaban de ocupar esas regiones". (Informe del Coronel Rostagno, citado en Iñigo Carrera 1984: 45).

tradicionalmente se utilizaban para la pesca; situación de rivalidad constante que no permitía el afianzamiento seguro de la población criolla en esta zona. La ausencia de gran parte de los tobas (hombres, mujeres y niños) debido a la migración estacional del grupo hacia los ingenios salto-jujeños, representaba una oportunidad para el avance criollo en su territorio, lo que a su vez agudizaba aun más los enfrentamientos entre ambos grupos, cuando los tobas regresaban a su territorio, a principios de diciembre al término de la cosecha, y se encontraban con que varios de sus sitios estaban ocupados por criollos.

En 1917, los enfrentamientos armados entre los tobas del oeste y los criollos se intensificaron³¹, provocando que el gobierno a cargo del territorio formoseño enviara una columna militar desde Formosa con la expresa intención de reprimir las acciones de resistencia entre los tobas (Gordillo 1992; Mendoza 1999)³². El regimiento de caballería encargado de tal acción atacó violentamente los poblados de Sombrero Negro y Laguna Martín (Gordillo 2004: 62). A partir de entonces la ocupación criolla se afianzaría en esta zona. Luego de la represión, los grupos tobas fueron expulsados y huyeron hacia la zona de Ibarreta, hacia el sureste de su territorio, permaneciendo aquí alrededor de dos años y conviviendo con algunos grupos pilagá de la zona. Recién aproximadamente hacia 1919, los tobas pudieron emprender el regreso hacia su territorio y volver a ocupar la zona de Sombrero Negro y los parajes aledaños.

Se explica entonces que la ocupación originaria de los tobas se conozca parcialmente en la tradición oral que circula hoy día, aunque la mayoría de la gente señala al río como el elemento estructurante de su territorio, en torno al cual se agrupaban los antiguos grupos. Por lo menos desde 1920, los grupos indígenas del oeste formoseño, noroeste chaqueño y del chaco salteño ocuparon las áreas donde aun hoy, una gran parte de estos grupos permanecen: *“De acuerdo a los testimonios de las expediciones militares y colonizadoras de fines del siglo*

³¹ Uno de los antecedentes inmediatos a la represión de 1917 aparece comentado por Gordillo (2004: 62): en diciembre de 1916, un hombre toba al volver de los ingenios azucareros a su sitio, mató a un poblador criollo, quemó su casa y se robó su ganado, en vistas de que el criollo no había cumplido con la parte del trato. Ya para ese momento, los tobas elaboraban o imponían a los criollos “tratos”: a cambio de un determinado número de animales los criollos tenían permitido pastorear a su ganado en los sitios del territorio toba.

³² “From 1915 to 1918, Western Toba bands participated in a movement intended to drive white people from Toba land. After taking many lives from both parties, this “rebellion” was suppressed by the Argentine army in cooperation with colonialist. Since then, criollo cattle ranchers have fully occupied the land” (Mendoza 1999: 84). Son muy interesantes los relatos testimoniales recogidos por Gordillo (2004, Cap. 5) que relataban la

XIX y principios del presente, dan muestra de que las variaciones en la ocupación del territorio han sido mínimas en cuanto a longitud y condicionadas por el movimiento de las aguas, en cuanto a latitud” (de la cruz, 2000a: 4).

3.1- El siglo XX.

A la llegada de los misioneros anglicanos de la South American Missionary Society en 1930, los tobas estaban asentados en unos 7 u 8 parajes distantes unos de otros por pocos Km, a orillas del Pilcomayo (Leake 1929). La presencia misionera, sumada a los reordenamientos territoriales producto de la interacción y presión de los colonos criollos, la construcción del ferrocarril Formosa-Embarcación³³, y la Guerra del Chaco (1932-1935), fueron los factores que configuraron y forzaron a los tobas a un proceso de sedentarización y reducción de la movilidad estacional. Este proceso determinó para esos años y las décadas siguientes otra organización espacial y modo de apropiación y uso del espacio físico (de la cruz, 2000a).

En agosto de 1929, dos misioneros anglicanos (H. C. Grubb y A. Leake) visitaban el pueblo de Sombrero Negro con el objetivo de seleccionar un sitio para la construcción de la misión El Toba. Entre sus comentarios describían la configuración espacial de los grupos en ese entonces: había un grupo en un área pequeña alrededor del pueblo de Sombrero Negro, constituido por una docena de casas de criollos, un almacén y una estación de policía. Hacía el lado del río estaba localizado otro grupo, y otro más a dos días de camino río abajo hacia el sur: *“they are friendly with each other”*. Los misioneros en su viaje hacia Sombrero Negro se encontraban con otras aldeas vecinas, en donde solamente se encontraba gente anciana debido a que los jóvenes se habían marchado a los ingenios para la cosecha. Llegaron por la noche al pueblo de Sombrero Negro, y fueron recibidos con canciones de bienvenida entonadas por las mujeres y danzas representadas por los jóvenes. Estimaban en unos 1000 individuos la población toba del oeste, y ningún paraje se encontraba más lejos de dos leguas desde Sombrero Negro. Los misioneros, preguntándose qué había detrás del insistente pedido de una misión por parte de los caciques tobas reflexionaban:

represión de 1917, en donde los tobas aparecen representados como “victoriosos” de esta batalla, sin ningún muerto de su bando, y sí en cambio con decenas de soldados y criollos muertos a mano de los tobas.

³³ Construcción que finalizó el mismo año de la llegada de los misioneros.

“It appears that this idea of a misión is first and foremost a protector. Harrassed off the land of their ancestors roamed over, pressed into service on the distant canefields, threatened by their white neighbours, they seek a champion to plead their cause and to fight their battles, and they look to a “misión” to do it”. (Leake 1929).

Según de la cruz (2006, Conversación Personal) la Guerra del Gran Chaco (1932-1935) tuvo suma importancia en la definición de la lateralidad de los grupos respecto al río, y estableció nuevos parámetros para definir el territorio. Antes de la guerra, los grupos tobas cruzaban el río con el fin de visitar y utilizar sitios de pesca y caza; el mismo también funcionaba como barrera transitoria para limitar las guerras interétnicas al asentarse dos grupos enemigos en las cercanías. Aproximadamente unas 100.000 ha del territorio tradicional toba quedaban en lo que hoy es Paraguay. Los ancianos tobas solían llamarle a esos lugares “la banda”. El conflicto entre Paraguay y Bolivia, si bien no afectó directamente a los tobas, provocó un nuevo reordenamiento territorial al fijar de un lado del río a los grupos wichis y tobas, redefiniéndose el territorio desde el marco de las acciones de los estados nación, y otorgando del carácter de “internacionalidad” a las relaciones entre una banda y otra. Hasta el comienzo de la guerra los tobas mantenían tanto relaciones positivas como negativas con los bolivianos “de la banda”, aparentemente algunos grupos bolivianos buscaron refugiarse del lado argentino³⁴.

Hasta 1975 los grupos tobas seguían practicando cierto “nomadismo”; además los grupos que convivían juntos tenían por lo menos dos sitios: uno de verano, alejado del río y apropiado para la siembra estacional, y uno de invierno más cercano al río, apropiado para la pesca y la siembra en “islas” (bolsones de sedimento grueso que iba dejando naturalmente el río). La Misión El toba, comenzó a construirse a partir de febrero de 1931, y fue convirtiéndose en un asentamiento sedentario y aglutinante con respecto a los otros, debido a

³⁴ “Después de eso [la represión de 1917] no hay más pelea. Después había una guerra contra Paraguay y Bolivia; entonces cuando se va a disparar el Paraguay, muchos bolivianos que están viviendo enfrente, hasta cerca de Asunción, entonces vinieron otros militares y después dispararon los bolivianos. Cuando alguno se dispara se viene para acá, Argentina, y cuando aborigen [un toba] encuentra le matan [a] los coyas los aborígenes [los tobas]. Le convida algo para comer, y cuando come, lo matan; porque recuerda que los bolivianos mataban muchos ancianos, no se olvida y le mata, quita carabina, sea wence [Winchester], todo el equipo. (...) En el tiempo de la guerra de los bolivianos con los Paraguayos había gente boliviana [que] pasaba a la Argentina; pero los tobas eran malos; si uno no conoce, [lo mata] y tira al agua. Los bolivianos quieren pasar a este lado, pero los antepasados nuestros matan y lo tiran al agua”. (M.C., testimonio citado por de la cruz 1993: 114).

la presencia de salarios y beneficios de la sociedad blanca (representada en ese momento histórico por los misioneros y más adelante por Salud pública y la Delegación Provincial del Aborigen). (de la cruz 2006, conversación personal).

Durante los años 1974 y 1975 comienzan los desbordes finales del río Pilcomayo, que lo llevan a su colmatación en el verano de 1975, inundando en su paso una gran parte del territorio tradicional³⁵. El resultado de esta dinámica fluvial fue la desaparición bajo el agua del antiguo asentamiento central donde estaba la Misión El Toba, junto a otros poblados del área, y la formación de un gran bañado en la zona que hoy se constituye en la principal fuente de alimento y agua. Los indígenas del territorio argentino se re-localizaron en la banda sur de los bañados y los indígenas del Paraguay también afectados por dicha colmatación, en la banda norte.

Casi treinta años después, muchos tobas se siguen preguntando que pasó con el caudaloso río. Algunas mujeres (las que superan los 30 años) recuerdan la inundación y el comienzo de un peregrinaje por diferentes lugares del monte, cargando niños, burros, caballos, perros, perdiendo los pocos objetos de propiedad personal que comúnmente se compran o fabrican (ropa, platos, bolsas de fibras). Los lugares a donde fueron a establecerse habían sido anteriormente zonas de caza, montes, campos y peladares rodeados por monte, lugares que debido a esta re-localización interna fueron adquiriendo una presencia humana constante. Lugares que se frecuentaban para la marisca, la recolección de miel o la cosecha de frutos, antiguos asentamientos transitorios de los grupos, lugares de tránsito, todos estos espacios se transformaron en los asentamientos actuales: hoy son cerca de veintidós, siendo Vaca Perdida el más alejado del bañado (a unos 15 KM aprox.) y el más cercano a los pueblos de Pozo de Maza e Ingeniero Juárez³⁶. Los lugares que caen dentro del área que utilizan actualmente las mujeres de Vaca Perdida (unos 21 KM cuadrados aprox.) y que han tenido

³⁵ Entiendo por territorio tradicional al espacio territorial que se haya presente en la memoria colectiva de las generaciones actuales (Surrallés, 2004: 286). de la cruz (1993: 114) entiendo el concepto de territorio tradicional de la misma manera: se trata de “los territorios y sitios ocupados desde que la memoria permite recordar”. Estas definiciones las destaco en este apartado para diferenciarlas del concepto de “territorio originario”, concepto que si bien es válido, es muy difícil de aplicar al momento de hacer reivindicaciones territoriales dado que remite a la amplitud del territorio ocupado antes de la conquista y colonización (Alvaro Echeverri 2004).

³⁶ Pozo de Maza es una localidad pequeña con habitantes criollos y wichis, ubicada a unos 15 KM. de la propiedad de los tobas. Posee un municipio del cual participan los tobas con cargos políticos. Ingeniero Juárez,

alguna presencia humana en los últimos 25 a 30 años, los denominan *netá'a*: “Se les llama a estas partes del monte porque antes vivía gente que ya no viven más”. . Muchos de estos espacios son los antiguos campamentos que se armaron en la época de obrajes, en las décadas del '60 y '70 durante la expansión de la explotación forestal en la región, cuando las familias tobas se internaban en el monte a cortar postes de quebracho –*Aspidosperma quebracho blanco*–.

Persistentemente, en la historia oral colectiva de los tobas del oeste, hay un antes y un después de la “desaparición” (el desborde) del Pilcomayo. En el año 1984, se iniciaron las negociaciones políticas entre dirigentes tobas y representantes del gobierno, junto al apoyo de personas comprometidas en la lucha por la tierra como de la cruz, con el objetivo de lograr el reconocimiento legal del territorio toba por parte del gobierno y el afianzamiento de su control frente a las presiones de las neolocalizaciones criollas llevadas adelante por los hijos o parientes de los criollos pioneros de la zona quienes, frente a la falta de trabajo en los pueblos cercanos, tenían la intención de ocupar nuevos espacios dentro del territorio toba. Acompañados por de la cruz (1993), hacia 1982 los tobas iniciaron los trabajos de reconocimiento de sitios y topónimos a fin de fortalecer y reconstruir una identidad territorial y diseñar las mensuras que demarcarían los límites de su territorio. En medio de una coyuntura política provincial favorable, en 1989 consiguen el título de tierras por 35.000 ha, a nombre de la *Asociación de Comunidades Toba Cacique Sombrero Negro Comlaje'pi Naleua*. El pedido original superaba las 190.000, abarcando varios sitios de Paraguay o lo que los tobas llamaban “la banda” (de la cruz, 1993). En los años siguientes los tobas alambran una porción de esas 35.000 ha. (aún hoy el alambrado completo no está finalizado y se siguen haciendo trabajos) y se profundiza el proceso de re-configuración del territorio. Comienzan las negociaciones con los criollos que quedaban dentro de la propiedad comunitaria toba (primero mediante relocalizaciones apoyadas con instrumentos legales del IPCyTF³⁷ y luego con los “acuerdos” y convenios para pastar sus animales en la propiedad a cambio de un porcentaje de sus animales a la Asociación, a modo de pago de indemnización por constituir una limitación del uso por parte de los tobas y la degradación provocada en el ambiente

es el pueblo de referencia, ubicado a 65 KM y posee aproximadamente 15.000 habitantes entre criollos o “blancos”, tobas y wichis.

³⁷ El Instituto de Colonización y Tierras Fiscales es el organismo encargado de brindar los recursos necesarios para las operaciones de reconocimiento, mensuras y compras a terceros en la provincia de Formosa (GELIND 2000: 93).

debido al impacto del ganado). En consecuencia, se re-definen las relaciones interétnicas, los antagonismos y conflictos entre criollos y “aborígenes” que se extienden al día de hoy, y se expresan de diversas formas, como veremos en el capítulo 4, específicamente en el caso de las mujeres tobas.

Simultáneamente se pone en marcha un proceso de construcción social de un nuevo concepto: la propiedad comunitaria y “privada”. La gente empieza a reconocer que si se quiere defender la tierra de los intrusos –los no-indígenas-, hay que integrar y reforzar discursivamente éste último término. La porción de “tierra” reconocida formalmente por el gobierno es “comunitaria”, intransferible, inexpropiable e inembargable, pero paradójicamente “privada”. A los albores del siglo XXI, el monte tiene nuevos “dueños”.

4- Características ambientales y transformaciones en el medio ambiente de la zona de estudio.

La región chaqueña abarca en la actualidad aproximadamente un millón de Km. 2 (Ramella y Spichiguer 1989), y puede decirse que el agua y los sedimentos son los principales elementos que han modelado el paisaje. La región central de la llanura chaqueña recibe agua de tres ríos: el Bermejo, el Pilcomayo y el Parapetí, todos nacientes en los Andes. Los dos primeros, cruzan la llanura de oeste a este, el Bermejo se encuentra al sur y el Pilcomayo al norte de la provincia de Formosa, siendo una parte de su curso el origen del actual límite internacional entre Paraguay y Argentina. Para nuestro trabajo es de fundamental importancia el Pilcomayo, ya que como vimos anteriormente, a orillas de ambos márgenes del río, en su cauce medio, se encontraban los asentamientos tobas a principios del siglo XX, hasta 1975.

A la región central del chaco generalmente se la divide en chaco seco y chaco húmedo. Esta división obedece al régimen de lluvias, que a su vez, determina los sistemas hidrográficos chaqueños (Ramella y Spichiguer 1989). El chaco seco aparece condicionado por la irregularidad de las lluvias y las precipitaciones bajas, alternadas entre sequías invernales y lluvias veraniegas que provocan fuertes crecidas. El régimen de lluvias varía entre los 700 y 400 mm por año. El chaco húmedo presenta un régimen de lluvias mayor (desde 800 a 1200 mm por año) con períodos de sequía menos prolongados e intensos y una mayor distribución de las precipitaciones durante todo el año, aunque con predominancia estival (de la cruz 2006, Conversación Personal).

El actual territorio de los tobas se encuentra en el oeste formoseño, en la porción semiárida del chaco y mas exactamente en el Distrito Chaqueño Occidental, caracterizado por bosques xerófitos, algunos pocos palmares, estepas halófitas y, antiguamente sabanas producidas por incendios o desmontes, una cuestión interesante que retomaremos mas adelante. También, a las orillas de los cauces, se encuentran los denominados bosques hidrófitos caracterizados por una mayor humedad (“bosques en galería”) y que suelen estar acompañados por la flora característica de los humedales (Arenas 2003).

Los bosques del chaco son espinosos, secos, densos y dificultosos para penetrar, al menos para el paso humano. La gente toba suele llamarle simplemente “monte”. Las demás formaciones, caracterizadas por árboles bajos y arbustos o pastizales, son conocidas como “campos”; las zonas sin vegetación (resultado de procesos de desecamiento de bañados del siglo XIX o anteriores, y erosionados o degradados por el ganado) se conocen como “peladares”. El monte actual y la distribución de los campos no es igual que a principios de siglo XX. Es un hecho que el paisaje chaqueño ha sido drásticamente modificado desde la colonización, y especialmente desde el comienzo de la introducción del ganado criollo y la tala de quebrachos (*Aspidosperma quebracho blanco* y *Schinopsis quebracho-colorado*) y algarrobos (*Prosopis nigra* y *Prosopis.alba*), actividades que fueron las más importantes desde la segunda década del siglo XX.

Varios autores (Arenas 2003; Ramella y Spichiguer 1989; Morello y Saravia Toledo 1959) coinciden en señalar que el bosque original o “primitivo” del chaco era el “Quebrachal”, especie que fue sistemáticamente explotada hasta disminuirla notablemente. Dicha explotación maderera comenzó en el oriente salteño hacia 1925 aproximadamente y luego se expandió hacia el oeste de Formosa alrededor de la década del ‘50 (Morello y Saravia Toledo 1959:5).

Otra característica del paisaje que prácticamente ya no existe, al menos en el oeste formoseño y el este de Salta, son los antiguos pastizales. Existían dos tipos de pastizales: los pastizales de “inundación” y los pastizales creados por fuego o “quemados” (Arenas 2003). Los primeros se encontraban en las zonas bajas anegadizas, generalmente cercanos a las orillas de los cauces y como señala Arenas (2003) se han perdido por el sobrepastoreo y el sobreconsumo de sus forrajeras por el ganado, sumado al avance del monte. Esta afirmación

coincide con lo que dicen Morello y Saravia Toledo (1959) acerca de que las primeras áreas ganaderas en el chaco fueron las costañas, lugares donde se agotaron rápidamente los pastizales y fueron suplantados por vinalares, duraznillos y árboles de tusca. Por otra parte, los pastizales creados y reproducidos por la acción del fuego, también conocidos como “espartillares” o “avíales” por ser la especie dominante el espartillo (*Elionurus muticus*), con el avance del siglo fueron invadidos por matorrales de *Acacia mimosa*, *Mimozoy gauthus* y *Celtis sp.* o por el monte; antes de la introducción del ganado eran pastizales conformados por diversas gramíneas.

A este tipo de pastizal también se lo denomina en términos “formación secundaria” ya que ha sido producida por el fuego, natural o artificial, y se ha desarrollado sobre la formación original que era el bosque de *Schinopsis* y *Aspidosperma* o *Bulnesia* y *Aspidosperma* (Morello y Saravia Toledo 1959). El principal actor en la formación de estos campos de gramíneas fueron históricamente los grupos indígenas del chaco: “*quemaban los pastizales para desplazar a la caza, aumentar la visibilidad, comunicarse con humo o guerrear. El resultado de esta practica fue la destrucción de plantulas y ejemplares jóvenes de árboles o arbustos y la producción de pastizales en áreas de vocación forestal*” (Idem: 17). Estas intervenciones específicas en su ambiente evitaban que el bosque se expandiera, ampliaban las áreas de pastizal a regiones que originariamente eran forestales y creaban pastizales que se mantenían en equilibrio gracias a los incendios periódicos. Este equilibrio entre pastizales/ bosque fue profundamente alterado con el ingreso del ganado de los colonos criollos y el cese de la práctica de los incendios a fin de evitar que se espante el ganado. Como señalan Morello y Saravia Toledo (1959: 20) **la presencia ganadera ha sido el más importante de los cambios producidos por el hombre en el chaco.**

¿Cómo es en la actualidad el paisaje chaqueño en la zona de los tobas? Hoy día la zona de los tobas³⁸ se encuentra en la llanura de inundación del Pilcomayo en su cauce medio. La dinámica irregular de sus ciclos hidrológicos ha producido a lo largo de miles de años un modelamiento del terreno que puede dividirse en: zonas altas pertenecientes a la antigua llanura aluvial; zonas intermedias que se ubican en los antiguos albardones de los cauces abandonados y zonas bajas que corresponden a los fondos de los actuales y antiguos cauces y zonas de anegamiento (Scarpa y Arenas 2004: 134). En cada una de ellas predomina una

³⁸ Cuando utilizo simplemente el termino “tobas” me refiero a los tobas del oeste de Formosa.

vegetación característica: en las zonas altas hallamos los bosques de quebracho colorado (*Schinopsis lorentzii*), quebracho blanco (*Aspidosperma quebracho blanco*) y ejemplares de palo santo (*Bulnesia sarmientoi*), todos alcanzan una altura entre los 15 y 20 metros aproximadamente, y originalmente eran las especies con mayor distribución en el Chaco central y occidental. Arenas (2003) señala que estos árboles suelen aparecer acompañados por otros ejemplares conocidos por la gente toba y criolla como el yuchán (*Ceiba insignis*) en la zonas arenosas, el guayacán (*Caesalpinia paraguariensis*) en la zonas intermedias y bajas, y el palo mataco (*Prosopis kuntzei*) en las zonas arenosas más hacia el Este o menos secas.

La vegetación de las zonas intermedias estaría representada por algunas variedades de algarrobos (en particular *Prosopis alba* y *Prosopis nigra*); el vinal (*Prosopis ruscifolia*) en terrenos inundables, el chañar (*Geoffroea decorticans*), el mistol (*Zizyphus mistol*), el escayante (*Mimozzygenthus carinatus*); el duraznillo (*Ruprechtia triflora*). El algarrobo, el mistol y el chañar, históricamente han sido una parte considerable en la alimentación de los grupos tobas, y aun hoy se siguen recolectando, almacenando y consumiendo sus frutos. Por último, para las zonas bajas (áreas que actualmente son bañadas por los derrames del Pilcomayo), Scarpa y Arenas (2004) señalan que están representadas por pastizales de *Cynodon dactylon*, *Panicum laxum*, árboles de la especie *Tessaria integrifolia* y *Salix humboldtiana*, palmares de *Copernicia alba* y comunidades de hidrofítas. En las zonas actuales del territorio toba aparentemente no se han registrado palmares, y en los sitios con palmares del antiguo territorio eran disputados con los wichi. Según de la cruz (2006, Conversación Personal) los palmares antiguos se preservan con un alto nivel de degradación y desaparición de ejemplares, y han sido invadidos por arbustos debido a la desaparición de la práctica del fuego. Algunos tobas adultos recuerdan consumir una especie de palma décadas atrás, señalando que su cogollo era muy sabroso, aunque era una planta difícil de hallar.

Una forma muy visible en las comunidades tobas actuales y al interior del monte son los peladares, mas conocidos por los tobas como “*nonagae*”. El peladar es una forma empobrecida del bosque xerófito o de los antiguos pastizales de gramíneas que han quedado totalmente degradados, dando por resultado un suelo desnudo, blanco y salado (Arenas 2003; Scarpa y Arenas 2004; Ramella y Spichiguer 1989). Ramella y Spichiguer (1989) plantean que la causa de este empobrecimiento en el bosque es el déficit de agua, pero otros autores

que cita Arenas (2003) afirman que la verdadera causa es el sobrepastoreo del ganado criollo. En los peladares dominan arbustos entre los 4 y 5 metros de altura como el *Ziziphus mistol* (mistol), *Maytenus vitisaidea*, *Bulnesia sarmientoi* (palo santo) y dos especies de cactus que son las más comunes en la zona: el *Stetsonia coryne* y el *Cereus stanogonus* (Ramella y Spichiguer 1989). Dos plantas de la familia de las bromeliáceas que también crecen en los peladares y son de reconocida importancia para las mujeres tobas son: *Bromelia serra*, *Bromelia hieronimy* y *Deinacanthon urbanianum*. Las tobas extraen sus fibras de las dos últimas, para luego hilarlas y tejer carteras, cinturones y bolsas para uso familiar o para la venta. Asimismo, ambas tienen partes comestibles.

Resumiendo, el ambiente en donde se estructura el territorio de los tobas está marcado por una serie de influencias socio-ambientales e históricas que lo han transformado. El comienzo de la colonización criolla a principios del siglo XX fue una influencia sustancial, así lo testimoniaban Morello y Saravia Toledo para mediados del siglo XX: *“la cubierta vegetal primitiva y el paisaje primitivo del chaco en Argentina ha desaparecido en gran parte y han sufrido el impacto de la ganadería, cambiando tan profundamente en su estructura y composición florística, que no es tarea fácil, aún para el fitogeógrafo, reconstruir el paisaje primitivo tal como era antes de la llegada del hombre blanco”* (1959:5)

El paisaje característicamente como “chaqueño” que los autores llaman “primitivo” era un mosaico que alternaba entre pastizales de abundantes gramíneas y bosques de quebracho y otros ejemplares. Para mediados de 1920 el oeste formoseño sufría: la desaparición de los antiguos pastos, la falta de agua, y una notable disminución de la actividad ganadera con respecto a 20 años antes (Arenas 2003:34; de la cruz 1999).

Desde este escenario histórico debemos situar el panorama ambiental actual de las comunidades indígenas del oeste de Formosa: desertificación en tanto modificación de la estructura vegetal y cambios en la cobertura de los suelos que han provocado un paulatino desecamiento, escasez de recursos naturales y animales, falta de agua para consumo humano y animal, degradación selectiva del bosque primario y significativamente, territorios limitados para la reproducción física, social y cultural de los grupos humanos.

4.1 - Las huellas del río

La necesidad de agua y sus recursos transformó al río en el eje estructurante de los asentamientos tobas hasta 1975, cuando se produjo la colmatación del cauce en la zona de Misión El Toba y los grandes desbordes con la formación de un sistema de bañados, a ambos lados del cauce colmatado. Los grupos indígenas que habitaron distintas zonas de la llanura chaqueña bañada por este río, desarrollaron sus vidas en íntimo contacto con su curso de agua y sus periódicas crecidas: *“Se trata de un elemento básico, partiendo del hecho de ser fuente de recursos económicos y simbólicos, en el proceso de ocupación y aprovechamiento de los sitios y territorios; así como en el desarrollo de un concepto propio y peculiar de territorialidad”* (de la cruz 2002: 3). Como señala Mendoza (1999: 92) hacia principios de 1900 el manejo del ambiente de los tobas del oeste era dependiente del ciclo del río y de la disponibilidad de agua en los sitios alejados de la costa.

La historia del Pilcomayo se caracteriza por los desbordes y las alteraciones en su cauce, en sus crecidas (dadas por la cantidad de agua que llegaba de los Andes sumado al agua de las lluvias) el río inundaba temporalmente los campos cercanos, y las aguas se escurrían formando lagunas, madrejones, cañadas y pozos de agua, conformándose en sitios muy valorados por los antiguos grupos tobas, wichis, chulupis y nivaklés (de la cruz 2000b, 2002; Mendoza 1999) para montar sus campamentos estacionales.

de la cruz (2000) revisó los diarios de expedicionarios y colonos de fines del siglo XIX y principios del XX en donde se constata que para 1884 el río corría por un cauce que antiguamente fue un arroyo, y que se había formado luego de la colmatación del cauce que se ubicaba más hacia el norte que, para esa época, se presentaba como un gran bañado: desplazado:

“Tanto Ibazeta (1884) como Astrada y Asp, en 1903, nos hablan de un “brazo norte” que fue transformándose en bañado para luego secarse y volcar todas las aguas sobre el llamado “Arroyo Ferreira”, que no es más que el cauce que conocíamos hasta hace poco como Pilcomayo”.

En otro trabajo del mismo autor (de la cruz 2002) se ponen a disposición testimonios tobas del oeste y wichis *lhokotás* que afirman que “antes” el río corría más al norte de donde hoy es el límite internacional con Paraguay, en la cañada de Toba Quemado (Cañada Madrid, en Paraguay) desplazándose luego hacia el lado paraguayo y solo tiempo después al curso

donde permaneció hasta 1975. En este año, las inundaciones arrasaron con varios poblados situados en las márgenes del Pilcomayo medio, y el cauce desapareció, en un proceso de taponamientos y colmataciones (por la acumulación y decantación del sedimento que baja de aguas arriba). (de la cruz 2002). Estos testimonios reflejan que el río era considerado como un eje-no estático, una línea escurridiza aunque que en gran medida influyó notablemente en la movilidad de los grupos, el ciclo anual de sus actividades de subsistencia y la apropiación de los espacios y lugares.

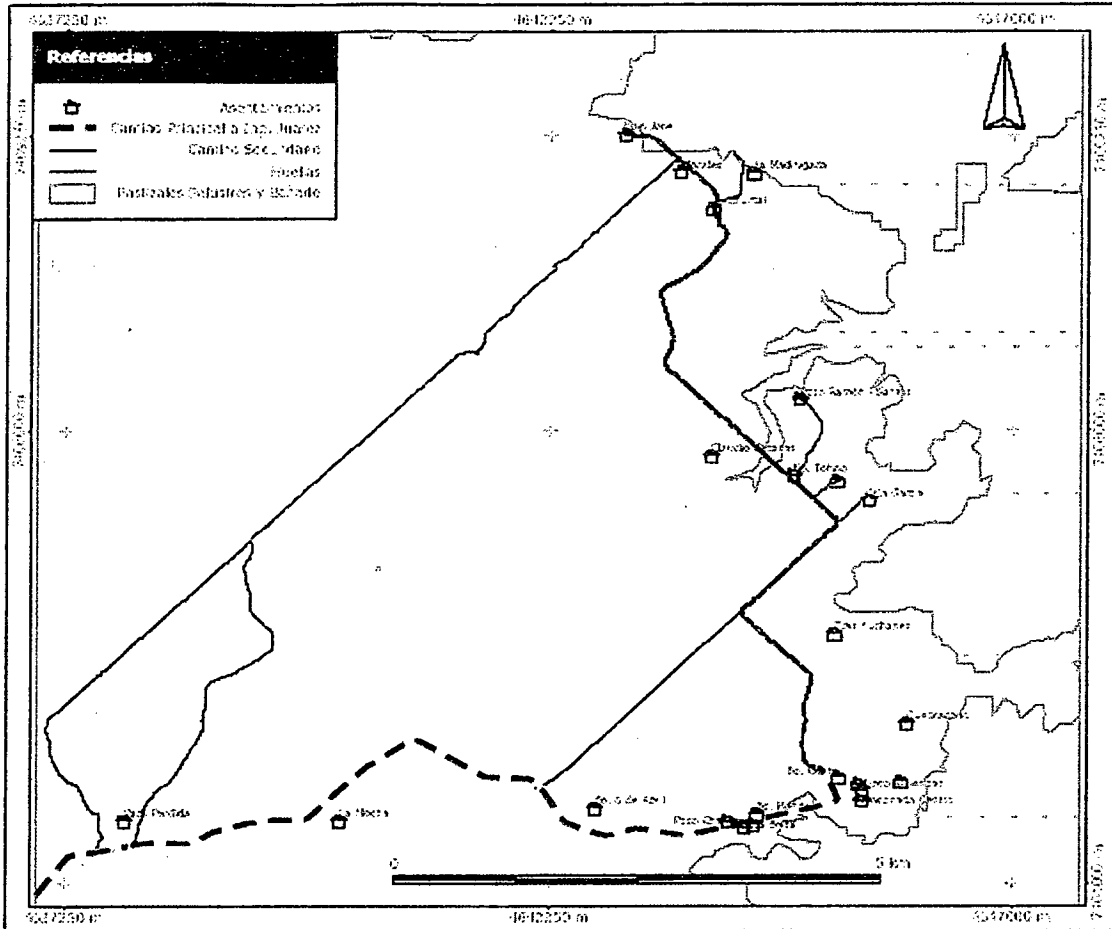
A pesar de que la gente toba pudo históricamente adaptarse a la dinámica irregular del curso del Pilcomayo -básicamente a partir de un patrón cíclico y estacional de explotación de los recursos-, las alteraciones del cauce del río pueden provocar un profundo impacto en las poblaciones lugareñas: en la actualidad los y las tobas adultas recuerdan con fuerte nostalgia “el río” y las actividades cotidianas que se desarrollaban en torno a él. Recordemos que los grupos chaqueños ribereños además de ser cazadores y recolectoras eran hábiles pescadores; los “montaraces” en cambio permanecían en las zonas interiores dedicándose más exclusivamente a la caza y la recolección.

Los diversos cambios en la historia del curso del río –que como dijimos era el elemento estructurante en su paisaje- nos obligan a pensar las transformaciones en el territorio toba en términos de continuidad y no tanto de ruptura entre un “pasado” y un “presente” socio-ambiental. El medio en donde los tobas vienen construyendo su historia estuvo sujeto a cambios y modificaciones, y los pueblos insertos en esta dinámica ambiental construyeron sus espacios a partir de la misma.

Zona del bañado actual en el territorio toba.



Hasta aquí hemos brindado al lector una introducción en el contexto etnohistórico e histórico-ambiental a partir de comienzos del siglo XX. Creemos que es fundamental partir de cierto contexto etnohistórico a la hora de hablar de “territorio”, puesto que las zonas que los diversos grupos fueron delimitando como sus territorios se alteraban y desdibujaban con facilidad. Los asentamientos de los tobas del oeste con los cuales se encontraron los misioneros anglicanos y Metraux en 1930, eran el resultado de los últimos desplazamientos y relocalizaciones durante el siglo XIX y principios del XX..



MAPA 4: Asentamientos actuales

Sistema de Coordenadas Argentina (Laja 4) (POSSAR 94)
 Longitud Central: 61°36' 42" W
 Latitud Central: 23°22' 22" S
 Origen: el 02/02/2000

Capítulo III

El uso del territorio en la actualidad.

1. Introducción.

Como mencioné al principio, esta investigación surge de mi trabajo en un proyecto, en donde uno de los objetivos era rescatar la visión femenina sobre el territorio. Fue así entonces, que desde mayo del 2003 hasta abril del 2005, tuve la oportunidad de acompañar a diversos grupos de mujeres al monte en 42 ocasiones distintas. Estas salidas las hicimos en distintas épocas del año (mayo 03, julio-agosto 03, octubre 03, noviembre 03, febrero 04, mayo 04, julio-agosto 04, octubre 04, noviembre-diciembre 04 y abril 05), teniendo en cuenta que los recursos que se buscan en el monte varían con las estaciones, y suponiendo que las mujeres saldrían con más o menos regularidad al monte (uno de los espacios que conforman el territorio actual de los tobas).

La mayor parte del trabajo de campo lo hice en Vaca Perdida, lugar que actualmente es el paraje más alejado del bañado, dentro de la propiedad territorial actual de la *Asociación de Comunidades Toba de Cacique Sombrero Negro (Daelocohe) Comlaje'pi Naleua*. En algunas ocasiones acompañe al monte a algunas mujeres que habitan la comunidad de La Mocha, ubicada a 2 Km de Vaca Perdida. Recién a partir de julio del 2004 incorporé a mi trabajo a las mujeres de un barrio de La Rinconada, conocido como Mistolar. El trabajo con las mujeres de este grupo ha sido muy rico y la visión de ellas sobre el monte me ha permitido profundizar preguntas que suelen aparecer cuando se empieza a darle un orden a los datos que van surgiendo. Adicionalmente, la incorporación de este grupo me ha llevado a darle un marco comparativo a los recorridos y uso del monte entre Vaca Perdida y el Mistolar. A lo largo de dos años, el trabajo con grupos de mujeres de dos comunidades distintas –aunque íntimamente emparentadas entre sí– ha facilitado la emergencia de nuevas hipótesis que fueron guiando mis preguntas. Por ejemplo, pude observar que existía un uso diferente del territorio y sus lugares entre los grupos de Vaca Perdida y el grupo del Mistolar: en los primeros aparecía un uso muy restringido de lo que podríamos considerar el monte circundante a la comunidad, con una marcada división familiar en el área que rodea a Vaca Perdida; en el segundo, por el contrario, los desplazamientos de las mujeres eran más amplios, y sus recorridos transcurrían por diversos lugares reconocidos por la memoria actual de la gente toba adulta, digamos la franja que está por arriba de los 40 años.

Dicho de otra manera: el trabajo con las mujeres de Vaca Perdida y el Mistolar, nos induce a pensar que actualmente existen dos formas distintas de uso del territorio. Estos dos patrones del uso del espacio se ligan a su vez a la existencia –a grandes rasgos- de dos modelos territoriales que coexisten, y que se construyen a partir de la experiencia de los procesos de re-configuración del territorio, más específicamente, a partir de la “pérdida” del río con el desborde en el verano de 1975, recurso y elemento del paisaje que hasta ese momento se reconocía como el eje central de orientación en la conceptualización del territorio de los tobas del oeste (Gómez 2005).

Mi hipótesis es que estos dos modelos territoriales además de ser resultado de una conjugación de factores que más adelante desarrollaré, responden a diferentes trayectorias generacionales de las mujeres. Lo que quiero decir es que las diferencias etarias unidas a la trayectoria de cada grupo, son capitales para comprender las experiencias ligadas al monte. Como veremos, las mujeres de Vaca Perdida que salen al monte y buscan algunos recursos que el entorno ofrece, son en su mayoría mujeres que no superan los 35-40 años –con excepción de 2 o 3 mujeres mayores- y que no han vivido en las orillas del cauce del río Pilcomayo que permaneció hasta el '75; mientras que las mujeres del Mistolar han vivido parte de sus vidas cerca del río, han sufrido la pérdida del mismo, y se han establecido en diferentes parajes a lo largo de sus vidas, lo que les permitió familiarizarse con diferentes entornos y recursos del monte.

Por estas razones, podemos asegurar que, a pesar de que en las representaciones de la cultura toba el monte ocupe un lugar importante para resaltar un ideal de mujer y sirva para ejemplificar el “lugar” de la mujer en esta sociedad, hoy día, el monte no tiene la misma importancia para todas las mujeres, o dicho de otra manera: dada su trayectoria histórica, personal y familiar, una mujer toba estará más o menos imbricada e involucrada con ese espacio (el monte) (Gómez 2005).

2. Objetivos del capítulo, metodología de trabajo y exposición.

En este capítulo, en **primer lugar** intentaremos una reconstrucción del modelo anterior o “tradicional” de uso del territorio por parte de las antiguas bandas de grupos tobas, con el fin de visualizar qué vinculación establecían las mujeres con el territorio, considerando la división sexual del trabajo al interior de las familias que se movían

estacionalmente a lo largo de porciones del chaco-semiárido. Esta reconstrucción tiene el objetivo de brindar un acercamiento al escenario del pasado histórico, que nos ayudará a ubicarnos luego en el presente y por supuesto, comparar las situaciones emergentes del nuevo ordenamiento territorial.

En **segundo lugar**, a partir de mis registros etnográficos, haremos una reconstrucción del uso actual del monte y el territorio por parte de las mujeres. Me interesa particularmente hacer una reconstrucción que sintetice un análisis que, centrándose en las prácticas de interacción de las mujeres con su entorno, nos permita dar cuenta de su resignificación en el contexto histórico-actual. Por **último**, realizaré una interpretación del proceso histórico en donde se pondrán a jugar los factores que se cristalizan y configuran el uso actual del monte.

Durante el primer año de trabajo (mayo '03-mayo '04) realicé trabajo de campo en Vaca Perdida exclusivamente, con excepción de algunas salidas al monte con mujeres de La Mocha. Trabajé en total con mujeres de ocho familias extensas, y más intensamente con cuatro de estos grupos (todos de Vaca Perdida); los datos, registros, anotaciones y observaciones más referentes e importantes para esta investigación provienen de estos cuatro grupos de mujeres, y han sido los que me han permitido llegar a cierta síntesis teórica-interpretativa.

Aun así, los datos de los recorridos y registros eran muchos, y me vi en cierta manera obligada a seleccionar experiencias y registros. Esta exigencia se impuso en el análisis cuando comencé a acompañar al monte a las mujeres del Mistolar (La Rinconada), y cuando me propuse adoptar una postura más comparativa de la problemática del uso del territorio. Los registros tienen la intención de exponer cualitativamente, mediante la reconstrucción de las salidas, las diversas experiencias de algunas mujeres vinculadas al uso del territorio, desde una perspectiva histórico-actual. En las reconstrucciones aparecen –solapadamente– operando algunos de los condicionamientos que configuran las actuales salidas al monte, y que luego son expuestos y ordenados en el siguiente apartado: los cambios de los grupos hacia la sedentarización en el siglo XX, el impacto del desborde del río en 1975, los cambios en las unidades domésticas, en el trabajo de las mujeres y en la percepción y definición del

trabajo, la resignificación del vínculo con el monte desde la producción de artesanías, entre otros.

Las tobas de Vaca Perdida salen al monte –aunque cada vez menos- ya sea en búsqueda de cortezas y plantas tintóreas para sus artesanías, o frutos como la algarroba, mistol, tunas, bola verde, en grupos pequeños que responden a la integración social de la familia extensa, y en algunos casos, nuclear. Las mujeres de cada familia extensa sólo recorren un conjunto de sitios diferenciados de los otros grupos, y limitados. Es un patrón de uso del espacio marcado por una fuerte división familiar en el uso del monte.

Contrariamente, las mujeres del Mistolar, si bien no considero que su caso sea generalizable al resto de las mujeres de La Rinconada-, son representativas de un modelo de uso del espacio (de un modelo territorial digamos) ligado a una movilidad mucho mayor, pues a pesar de estar afectadas como el resto de las mujeres por los mismos condicionamientos históricos, se esfuerzan en salir más al monte, salen en grupos más amplios o en parejas, y le siguen otorgando una importancia vital a los saberes femeninos ligados al monte. Esta situación me lleva a pensar en que en esta forma de involucramiento con los lugares del territorio, las mujeres del Mistolar guardan cierta continuidad con la forma de apropiación de los lugares del territorio que las mujeres ancianas hacían en el pasado. Considero que esto se liga al hecho de que las mujeres del Mistolar más comprometidas con el uso del monte, vivieron en el río durante varios años y se involucraron -de la mano de sus madres y tías- durante su infancia y su juventud con muchos sitios del territorio que hoy siguen visitando –siempre y cuando no estén bajo el agua.

Por familia extensa entiendo la unidad social básica en donde conviven en un mismo espacio familiar –generalmente conformado por varias residencias nucleares- madre, padre, hijos pequeños y solteros y, considerando las históricas reglas de residencia uxorilocal de los pueblos chaqueños, las parejas de las hijas casadas más los hijos de estas uniones. Así es que los grupos femeninos están conformados por hermanas, madre, abuela y tías, y en ocasión de salir al monte generalmente lo hacen de a pares o conjuntamente.

Complementariamente a los registros etnográficos parciales que fui reconstruyendo a lo largo de dos años, las salidas y recorridos de las mujeres fueron mapeados con un GPS³⁹.

³⁹ Geographical Position System.

La utilización de esta herramienta nos permitió contar con las posiciones y coordenadas geográficas de los sitios en donde las tobas se detenían a buscar algún recurso, o sitios que poseían un significado histórico-simbólico para la gente toba, como ser asentamientos antiguos, además de tener una noción del tiempo de duración de los recorridos que hacíamos, distancias caminadas y localización de recursos en determinadas áreas. La lectura de los recorridos tomados con el GPS, por medio de un programa de computación, también nos puso por delante la evidencia de un determinado patrón en el uso del monte en Vaca Perdida y Rinconada.

Algunos de estos mapas construidos con los puntos de los lugares tomados, se expondrán en este capítulo a fin de darle al lector una ubicación más concreta y precisa de los lugares que se mencionan.

3. Modelo del uso del espacio en el pasado.

Para realizar esta reconstrucción recurrimos a los trabajos de de la cruz (1995, 1997, 2000a, 2002); Arenas (2003); Mendoza (1999); Metraux (1997, 1944) y Gordillo (1992, 2004). Nos basamos en gran parte en las interpretaciones de de la cruz (1997) acerca de la conceptualización espacial en el pasado histórico de los grupos wichi del Gran Chaco. Pese a ser dos grupos étnicos bien diferenciados, creemos que hay elementos conceptuales acerca del uso del espacio y del territorio que son aplicables para otros grupos como los tobas, con ciertos recaudos. Entiendo que la posibilidad de aplicación y comparación está dada por compartir en el pasado un sistema productivo o modelo de producción cazador-recolector-pescador (1981); Gordillo 1992) extensible a varios pueblos del Gran Chaco. Forma de vida que implicaba la transhumancia como adaptación a la disponibilidad y variabilidad de los recursos durante el ciclo anual de la región.

Las bandas.

Los tobas estaban organizados en bandas y más exclusivamente en grupos de bandas. La banda como agrupación socio-política mínima estaba formada por un conjunto de familias extensas⁴⁰. Cada banda era reconocida por un etnónimo que hacía referencia a una

⁴⁰ Los pueblos indígenas del Gran Chaco tendrían “un modelo social caracterizado por unidades progresivamente inclusivas en las que las alianzas, relativamente estables de bandas –que nomadizaban en un territorio determinado– constituían las agrupaciones políticas más extensas, concentrando en su interior

característica particular del grupo, en muchas ocasiones “animalizada” o asociada a los hábitos de algún animal. La gente recuerda nombres grupales como *piokgodi'pi* (“como perros porque cuando había comida se amontonaban todos como perros”); *mañigodi'pi* (“gente como suri que andaba mucho por el campo, campeaban mucho...”); *kiliki'pi* (gente que hacía las casitas muy chiquitas”); *uaiaka'pi* (zorros); *chiagadi'pi* (“los que cagan cerca de las casas...”), entre otros⁴¹.

Al igual que los wichis, los grupos tobas se movían anualmente alrededor de un conjunto de sitios, patrón de transhumancia⁴² que respondía a la variabilidad y diversificación de los recursos para alimentarse⁴³. Preferentemente, los tobas ajustaban sus actividades de subsistencia estacionales al ciclo del río Pilcomayo (Mendoza 1999).

La ocupación de sitios se alternaba entre sitios de monte y sitios en la costa del Pilcomayo. Las bandas se asentaban en la costa durante el invierno (de abril-junio) y allí se practicaba la pesca invernal, colectiva e individual. En verano (octubre-febrero), durante los meses en donde el río crecía y bañaba los terrenos adyacentes, la gente ribereña (las bandas que permanecían durante todo el año en la costa) se retiraba a sitios más altos donde pudieran refugiarse del agua. Habían otros grupos que sólo llegaban a la costa para el invierno, y luego comenzaban su migración interna y pautada por sitios del monte, sitios de adentro, armando campamentos cerca de las lagunas, madrejones y pozos de agua (Mendoza 1999; Arenas 2003). de la cruz (1997) nos habla de cómo los pueblos indígenas del

numerosos intercambios de todo tipo y, en consecuencia, delimitando áreas de solidaridad y conciencia histórica común. Dicha articulación étnica en alianzas de bandas constituía unidades políticas mayores que podemos denominar “tribus”. En contraposición a estas áreas de solidaridad, existían contactos con otras tribus vecinas, ya fueran alianzas circunstanciales o interacciones de otro tipo como peleas, guerras, robos y raptos”. (Braunstein 1994: 265-266).

⁴¹ Para mayor profundización de los etnónimos de los tobas del oeste de Formosa remitirse a Arenas (2003); de la cruz (1995); Gordillo (1992); Mendoza (1999).

⁴² de la cruz (1997: 158) diferencia entre el nomadismo y la transhumancia como practicas diferentes de uso del espacio: el primero refiere más a un comportamiento errático, más propio de los pueblos ganaderos –y en el contexto de la región del Gran Chaco, de los criollos que se iban cambiando de lugar buscando nuevas pasturas para sus animales-; la transhumancia refiere al asentamiento en diversos sitios de un ambiente, de acuerdo a los cambios en las estaciones anuales. Para este autor, los wichis como otros pueblos indígenas de la región no eran “nómades”, sino transhumantes.

⁴³ Metraux (1944: 265) nos señala: “Los bosques del Chaco, espinosos y difíciles, poseen una mayor riqueza en árboles y otras plantas de valor alimenticio para el Hombre, que la misma floresta tropical. Algarrobos (*Prosopis alba*, Gris. Y *Prosopis nigra*) y tuscas (*Acacia Aronma*) con sus vainas, chafiars y mistoles con sus frutos, representantes comunes de la flora xerófila del Chaco, abastecen a los nativos de comida abundante, cada uno a su debido tiempo. En las zonas pantanosas a lo largo de los ríos, las innumerables palmeras, que cubren extensiones grandes, son de igual valor económico para los indios. Los bosques mismos contenían antes considerable número de animales de caza, y los ríos y lagunas proveen aún abundante pescado”.

Pilcomayo se adaptaron “a los caprichos de este curso de agua, apropiándose del movimiento para construir los modelos territoriales”.

Mendoza (1999) por su parte, señala que para 1900 el Pilcomayo era el eje central a partir del cual se estructuraban los asentamientos y las áreas de recorrido, y que aún durante los 50 años de convivencia con los misioneros y del aglutinamiento de los poblados tobas de aquel entonces en torno a la misión, las bandas tobas seguían ajustando sus actividades económicas al ciclo periódico del río. Cada banda se movía estacionalmente por diferentes zonas del territorio toba, y según sus datos, existían cuatro grupos de bandas⁴⁴: las bandas de arriba (*upstreams bands*, compuesta por los grupos uagadiaca’pi, kiliki’pi, nolagaic’pi, que acampaban y recorrían hacia el norte del río y vivían en el límite del territorio entre tobas y wichis); las bandas del centro (*central bands*, compuesta por los grupos loliagadi’pi, quedoc’pi, cote’pi y pejodi’pi, quienes vivían en el centro del territorio toba); las bandas de aguas abajo (*downstreams bands*, formada por el grupo chiyagadi’pi, recorrían hacia el norte del Pilcomayo, pero solían acampar hacia el sur y el sureste del territorio toba, limitando con sitios de ocupación territorial de grupos pilagá y nivaclé); por último, estaban las bandas del interior (*inland bands*, que ocupaban lugares hacia el norte y el sur del río, formadas por los grupos piogodi’pi, mañigodi’pi y jecaic’pi).

El ciclo anual.

Cada banda recorría a lo largo del año un conjunto de sitios distintos a los de otras bandas; no obstante, podía ocurrir que varios grupos acampen en el mismo sitio, pero que ese espacio sea habitual y generacionalmente visitado, ocupado y recorrido por uno de los cuatro grupos en particular. Los conflictos devenían cuando distintos grupos étnicos ocupaban el mismo sitio, sitio al cual posiblemente le adjudicaban una historia distinta, lo que llevaría a una superposición de sitios ocupados e historizados de diversa forma.

El ciclo anual chaqueño contaba con dos ocasiones de abundancia alimentaria. Una de ellas era la pesca invernal (durante los meses de abril, mayo y junio). En esta época todas las bandas se asentaban cercanas a la costa, cuando los cardúmenes ascendían por el río. Las

⁴⁴ Como dijimos, las bandas eran conjuntos de familias extensas reconocidas bajo un etnónimo. Estas familias extensas estaban emparentadas entre sí, eran flexibles en número y tamaño. Sus campamentos oscilaban entre 5 y 7 chozas, y el número de personas por banda oscilaría entre las 35 y 70 personas. El líder de una banda era generalmente un guerrero reconocido, respaldado por el poder del shamán. (Mendoza 1999).

bandas interinas debían hacer acuerdos con los riverinos y pedir permiso para poder acampar y pescar allí. Metraux define a estos meses como “la época de abundancia y bienestar”. El pescado realmente era abundante y se lo pescaba en cantidad, se lo secaba, ahumaba y guardaba para la época de carestía, tarea que quedaba a cargo de la mujeres. Los hombres pescaban individual y colectivamente, día y noche⁴⁵. Ya en el mes de julio, las aguas descendían, pero se podía continuar pescando y recolectando tusca y tasi. Las bandas interinas comenzaban a migrar a sus campamentos de invierno, a pescar en lagunas, madrejones y pozos. Los meses que seguían eran lo más difíciles ya que llegaba la época seca en la región (de julio a septiembre aprox.): no había lluvias, y los vegetales y frutos que se podían recoger en el monte eran escasos y de gusto más magro para la gente. La gente salía a buscar animales pequeños, miel, iguanas, pecaríes, rheas, las mujeres buscaban tubérculos, lianas, palma, raíces de una especie de chaguar, y todos los vegetales consumibles que se pudieran hallar. Los grupos que habían sembrado en sus cercos durante el verano, en julio podrían cosechar los frutos. Según Mendoza (1999) el mes de agosto, avicinaba tiempos de enfrentamientos y guerras con otros grupos étnicos vecinos (como los wichi y los chulupís) por los cotos de caza, los límites territoriales, y la escasez de alimentos.

La otra ocasión de abundancia (en toda la región) era la cosecha de algarroba, durante el mes de noviembre, en donde las mujeres tenían la exclusividad del trabajo⁴⁶:

“ A través de toda la región del Chaco, las frutas silvestres y los tubérculos son recolectados por las mujeres, las que salen equipadas con un bastón de cavar, un gancho de madera atado a un largo palo para bajar las ramas altas, y grandes bolsas de caraguatá para llevar a casa la cosecha” (Metraux 1944: 266).

Todas las bandas se movían a sitios donde había abundantes algarrobales, allí las mujeres acampaban por días y semanas, quedándose a dormir en los algarrobales para aprovechar al máximo y recolectar todo lo que se pudiera. Los niños y hombres se

⁴⁵ La pesca se practicaba con diferentes tipos de redes: 1) redes con armazón conformada por dos largos palos que se abren y cierran como tijeras, y 2) redes montadas sobre dos varillas flexibles unidas en ambos extremos. (Metraux 1946: 275)

⁴⁶ “Men used to say that they worked hard searching for prey in winter, but when the fruits were ripening, it was their time to rest. The women did most of the work”. (Mendoza 1999: 94).

encargaban de transportar la algarroba hacia las trojas⁴⁷ armadas en los campamentos. Varias bandas podían acampar en un mismo algarrobal; se hacían fiestas en donde se bebía aloja (cerveza de la algarroba fermentada), se efectuaban intercambios matrimoniales entre las bandas, intercambios de alimentos, y se planificaban ataques en alianza con otras bandas contra otros grupos étnicos.

Antes de esta cosecha, durante el mes de octubre ya habrían madurado los primeros frutos de chañar, luego la algarroba (*Prosopis alba* y *Prosopis nigra*) en noviembre, y ya en febrero aparecerían el poroto de monte (*Capparis retusa*), los higos, las tunas (*Oppuntia elata*), el tasi, tusca (*Acacia aroma*), entre otros: “*las mujeres están muy ocupadas extendiendo frutos y vainas sobre pieles y esteras para secarlos para los meses de invierno*” (Metraux 1944: 264). Diciembre era el final de la estación seca, pues se largaban las primeras lluvias de verano, el río crecía y se desbordaba, bañando las tierras adyacentes en donde algunas bandas cultivaban sandía, zapallo, melón, maíz y tabaco. Dada la fuerza del río con su creciente, las bandas riverinas no pescaban en este tiempo, sino que continuaban consumiendo sus reservas de pescado seco, y hacia el fin del mes, cuando el río ya había bañado la costa, se movían a sitios más altos⁴⁸. Las bandas interinas acampaban cerca de sitios con pozos, estanques y madrejones para poder pescar; ya para febrero los animales del monte habían parido sus crías y se avecinaba una caza abundante en animales, recolección de miel y algunos vegetales. Al término del mes de febrero, se podía volver cosechar en los huertos, y algunas familias volvían a sembrar zapallo y calabaza. Durante marzo, las bandas riverinas podían hacer campamentos hacia el interior; allí los pescadores se tomaban su tiempo para preparar sus redes para la próxima pesca, y las mujeres fabricaban vasijas para almacenar la grasa de pescado. La búsqueda de sitios que estuvieran cercanos a depósitos que contuvieran buena arcilla era uno de los criterios de elección (Mendoza 1999).

La contribución de las mujeres y su rol social en una sociedad matrilocal.

Metraux (1944) ya lo señalaba: de octubre a enero, y hasta fines del verano, las mujeres son las que traían el principal sustento en la economía doméstica: chañar (*Geoffroea*

⁴⁷ “Estos depósitos contienen los frutos reunidos por las mujeres de la casa, y devienen su propiedad mancomunada. Si alguien pide que se le dé algarroba, la mujer principal de la casa hace la distribución”. (Metraux 1944: 264).

⁴⁸ No por casualidad, la toponimia de los tobas refiere constantemente a variaciones topográficas del terreno entre “lo alto” y lo “bajo”.

decorticans), algarroba (*Prosopis nigra* y *Prosopis. alba*), mistol (*Zizyphus mistol*), poroto de monte (*Capparis retusa*), tasi, tunas (*Opuntia elata*), preparaban la aloja, además se encargaban de secar, moler, preparar y almacenar los distintos frutos para el invierno de escasez que sobrevenía luego de la pesca. En invierno, en los meses de sequía, las mujeres salían al monte a buscar tubérculos (*jokaiki*), lianas que luego de varios hervores se condimentaban y se comían (*naiiq: Odontocarya asarifolia*), palmas (*Copernicia alba*), rizomas del chaguar (*kotagaiac: Bromelia hieronymi*); con la llegada del verano, las actividades tomaban un ritmo colectivo y salían en grupos al monte a buscar chañar, mistol, algarroba, previa preparación de las bolsas para recolectar (*shicas* tejidas con *Bromelia hieronymi* y *Deinacanthon urbanianum*). Como mencionamos, la cosecha de algarroba significaba un aumento en la intensidad de las salidas al monte y del trabajo de las mujeres.

En este contexto el autor también afirma que la actividad de caza, tenía la condición de reforzar la comida vegetal que consumían los grupos; de alguna manera le otorga prioridad a la contribución de alimentos de las mujeres. Además de ocupar el rol de “recolectoras” dentro de la división sexual del trabajo entre los tobas, las mujeres eran las encargadas de re-distribuir el alimento (sobre todo el pescado traído al campamento por los hombres). Ante la falta de caza y alimentos en el monte, durante el período seco, las mujeres alentaban notoriamente a sus maridos y guerreros para que guerreen contra otros grupos étnicos:

“The women would encourage their husbands to participate in a raid, in part because the women overestimated the amount of food available at their neighbors’ villages. Their rationale was that their neighbors were enjoying abundance while their children were hungry, and the mothers didn’t have enough to feed them. During the dry seas, war parties could travel faster and cover longer distances”. (Mendoza 1999: 94).

En la literatura antropológica aparecen algunas discusiones acerca de la aparente posición prominente de la mujer en el modelo organizativo de los indígenas del chaco (Braunstein 1983; Metraux 1944, Karsten 1932), vinculada al origen y existencia de la regla de matrilocalidad para varias tribus del Gran chaco, como los tobas, los lengua, los chamacoco, los maticos (wichis). Pero, aparentemente la matrilocalidad era mas bien una regla flexible y no tan estricta como la presentan otros autores. Además, existían en la región

otros grupos étnicos con reglas patrilocales como los chiriguano (Braunstein 1983). Pero veamos un poco que es lo que dicen algunos autores.

Por un lado, Karsten plantea que a las mujeres les cabía un papel central en la economía, de aquí se deriva su respuesta al porqué de la regla de residencia matrilocal: las mujeres eran necesarias por ser recolectoras eficientes y por esto mismo, sus padres querían permanecer con ellas. En este planteo, nuevamente la actividad de recolección se la asume como más importante y consistente para la economía doméstica en relación a la retribución de los productos de caza. El autor también acuerda que esta situación devendría en un status social importante para las mujeres. La relación directa y positiva entre estas tres variables: matrilocalidad-recolección-status de las mujeres, ha sido criticada por otro autor al decir que:

“... aunque no es el caso negar la influencia social de la mujer, no podemos compartir la idea de la preeminencia política de ese sexo, ya que para los grupos referidos y, en especial para los toba y los chorote, ha sido descrito un régimen de jefatura masculina fuerte (en oposición a otros grupos chaqueños tanto en el nivel de la tribu como de la banda). En definitiva, aunque se ha intentado reiteradamente en la historia de la etnología hallar relaciones causales similares a las que postula Karsten entre descendencia y status político-jurídico de los sexos y de éste con la localidad matrimonial, los resultados distan mucho de ser concluyentes como para legitimar tales nexos”. (Braunstein 1983: 40-41).

Además cabría agregar que una contribución alta de las mujeres a la economía de subsistencia del grupo familiar no garantiza ni habilita directamente una correlación alta en la posición política de las mujeres en sus familias y bandas, mas aún considerando el hecho de que las decisiones políticas eran tomadas por los jefes de bandas (generalmente expertos cazadores y shamanes) en consulta con un concejo de ancianos. Con esto tampoco queremos decir que las mujeres eran ajenas a las consultas de carácter político, puesto que la literatura (Metraux 1944, 1946) señala que el consenso era uno de los mecanismos fundamentales para la toma de decisiones en las bandas, pero aún así el liderazgo político lo ejercían los jefes de bandas, y estos eran hombres, no mujeres. Aparentemente, el status social y el prestigio femenino se definía en oposición a otras mujeres (es decir entre el mismo género),

y éste se expresaba en la capacidad de distribución de alimentos al interior de las redes de reciprocidad familiares.

En contraposición, Martín (1969, citado por Palmer en el trabajo de Braunstein 1983) sostuvo que la matrilocidad es una función derivada de una economía sexualmente determinada en donde las mujeres juegan el rol principal. En este planteo la matrilocidad estaría ligada a lograr una mayor eficiencia en la recolección, puesto que para las mujeres sería mucho más eficiente recolectar en sus territorios de origen. De esta manera, la matrilocidad aseguraría que las actividades de recolección se desarrollasen en un mismo territorio a lo largo de sus vidas. Palmer (1977) critica este punto de vista y dice que entonces, lo mismo podría decirse para los hombres cazadores, y argumenta que considerando las prácticas de los maticos, se podría decir que es la naturaleza colectiva de la práctica de recolección femenina la que explicaría la existencia de la matrilocidad, como función estructural que tendería a preservar la unidad femenina de parentesco y así asegurar la cooperación económica en la búsqueda de comida (nuestra traducción)⁴⁹.

Creemos que lo importante de las afirmaciones de estos autores, a pesar del fuerte tono funcionalista en la teoría, dado que pretenden establecer relaciones causales unidireccionales entre prácticas sociales y productivas, es que de alguna manera plantean los estrechos vínculos entre la recolección femenina y la permanencia en los territorios conocidos como condición para la producción colectiva de esa actividad. Estos nexos profundos –aunque invisibles– remontan su continuidad hasta la actualidad, como veremos más adelante.

El territorio en el pasado.

¿Qué vinculación establecieron las mujeres con el territorio? Desde este panorama, el uso del territorio estaba ligado a las estrategias económicas basadas en la explotación de

⁴⁹ “Martin follows Steward and Faron (1959) and Leacock (1955) in saying that gathering is individualistic and competitive whereas hunting is cooperative. Matico practices, however, contradict this theory, and the collective nature of gathering activities may itself explain matrilocality by ascribing it a structural function as a means of preserving the unity of female kin and thereby ensuring economic cooperation in the search of food. Martin scribes a converse structural function to matrilocality by saying the distribution of male in the bands of their affinal relatives creates intersocietal and internal cooperation while the localised clustering of related males that result from patrilocality cause feuding and internal war”. (Palmer 1977, citado en Braunstein 1983).

los recursos vegetales y animales del monte y la pesca en el río, siendo la pesca la actividad primaria en el sistema productivo. Estas actividades se sostenían a través de una división sexual del trabajo al interior de las familias extensas de cada banda. La pesca y la caza que practicaban los hombres podían ser actividades colectivas o individualizadas –y dependía de si era verano o invierno–, pero la búsqueda y cosecha de frutos en el monte era una actividad femenina y realizada de manera colectiva.

Actualmente, en la memoria colectiva de las mujeres adultas, están presentes las historias –que cuentan las ancianas– de las mujeres “de antes” que salían todas juntas al monte, mujeres de las familias extensas que pertenecían a una misma banda. Los itinerarios anuales de cada grupo de bandas, determinaban los sitios con los que las mujeres se iban a relacionar a lo largo de sus vidas, puesto que en un patrón cíclico de ocupación del espacio, se volvían a ocupar los mismos sitios, año tras año. Los ejes centrales eran los campamentos base, desde allí saldrían las mujeres a recorrer y cosechar. No había un único punto de referencia (como hoy lo es la “comunidad”), sino varios: los campamentos estacionales desde los cuales saldrían los cazadores y las mujeres a recolectar, en un ida y vuelta.

¿Pero qué era el territorio por aquel entonces? Un conjunto de sitios y caminos, recorridos anualmente, los cuales no eran propiedad de una banda, puesto que las fronteras jurídicas no estaban dadas por la geografía, sino más bien por la pertenencia social a la banda, a un conjunto social-familiar (de la cruz 1997). Siendo una persona miembro de tal banda, los sitios que recorría y ocupaba con su gente no le “pertenecían” a la banda, sino que la banda sólo los utilizaba habitualmente. Esta habitualidad en la permanencia en los sitios, en diversos lugares, le otorgaría cierta exclusividad en el uso y cierta naturalización acerca de qué grupo los utiliza, los recorre, los permanece, y cuales no (porque permanecen y habitan otros lugares). La pretensión de exclusividad en el uso frente a las ocupaciones simultáneas de sitios es lo que provocaba conflictos con otros grupos étnicos.

de la cruz (1997) nos habla de una “movilidad generacionalmente fija”⁵⁰ para referirse a los desplazamientos de las bandas wichi en la región, que no superaba los 30 Km

⁵⁰ Binford (1988) en base a sus investigaciones con los esquimales nunamiut de Alaska, elaboró un modelo de uso del espacio cíclico demostrando la amplitud del dominio del ambiente a lo largo de una generación, y mostrando que los cazadores-recolectores operan en espacios a gran escala, utilizando sitios de forma anual repetidamente como los campamentos base y sitios esporádicos. “El área en que un hombre reside durante toda su vida consta de unos 5 territorios diferentes y puede alcanzar una extensión de hasta 22.000 km². Pero a lo largo de toda su vida, un hombre nunamiut podrá haber recorrido más de 300.000 km² en el ejercicio de

al año, sobre un área que recorrían todas las familias extensas de cada banda o de cada grupo de bandas. Esto quiere decir que los miembros pequeños y jóvenes serían socializados en los itinerarios, caminos y sitios de sus padres, con lo cual es acertado pensar que reproduzcan el mismo patrón de recorridos que sus mayores. Un área generacional implica que ciertos sitios son ocupados repetidamente, año a año, ciclo a ciclo. Es un modelo de reutilización de lugares en un área regional, en donde no se reside en un solo sitio sino que se explotan una serie de lugares, produciendo que una generación y la siguiente se familiaricen con esos sitios y sus entornos. Con los años es probable que se agoten algunos recursos de esos sitios (a causa de incendios⁵¹, agotamiento de animales) y el grupo deba buscar otros lugares, fundamentalmente para la caza. La búsqueda y utilización de otros sitios provocaría a su vez las guerras con otros grupos por el control territorial. de la cruz (1997) señala que la transhumancia estaría más determinada por la interacción con otros grupos humanos periféricos, más que por una pauta trans-generacional de fijación al territorio.

El fin del ciclo anual y el surgimiento de nuevas territorialidades.

Metraux afirma que a partir de 1890, el ciclo anual, se ve alterado por las migraciones de la gente joven a los ingenios de Salta y Jujuy durante los meses de verano. A partir del último cuarto del siglo XIX se produce una re-organización de las formas organizativas de las tribus marginales, ya no condicionada por la presencia militar y misionera, sino caracterizada por la penetración del capitalismo y el comienzo de la participación en esas relaciones por parte de los indígenas en los ingenios azucareros del chaco centro-occidental, la explotación forestal en el eje Paraguay-Paraná, en la agricultura intensiva, y en la ganadería (Braunstein 1983). La dispersión y migración temporal de los

expediciones normales de caza” (Op. cit: 123). El autor agrega que este mismo modelo cíclico puede encontrarse entre los aborígenes del Desierto Central de Australia y entre los naskapi, en Terranova.

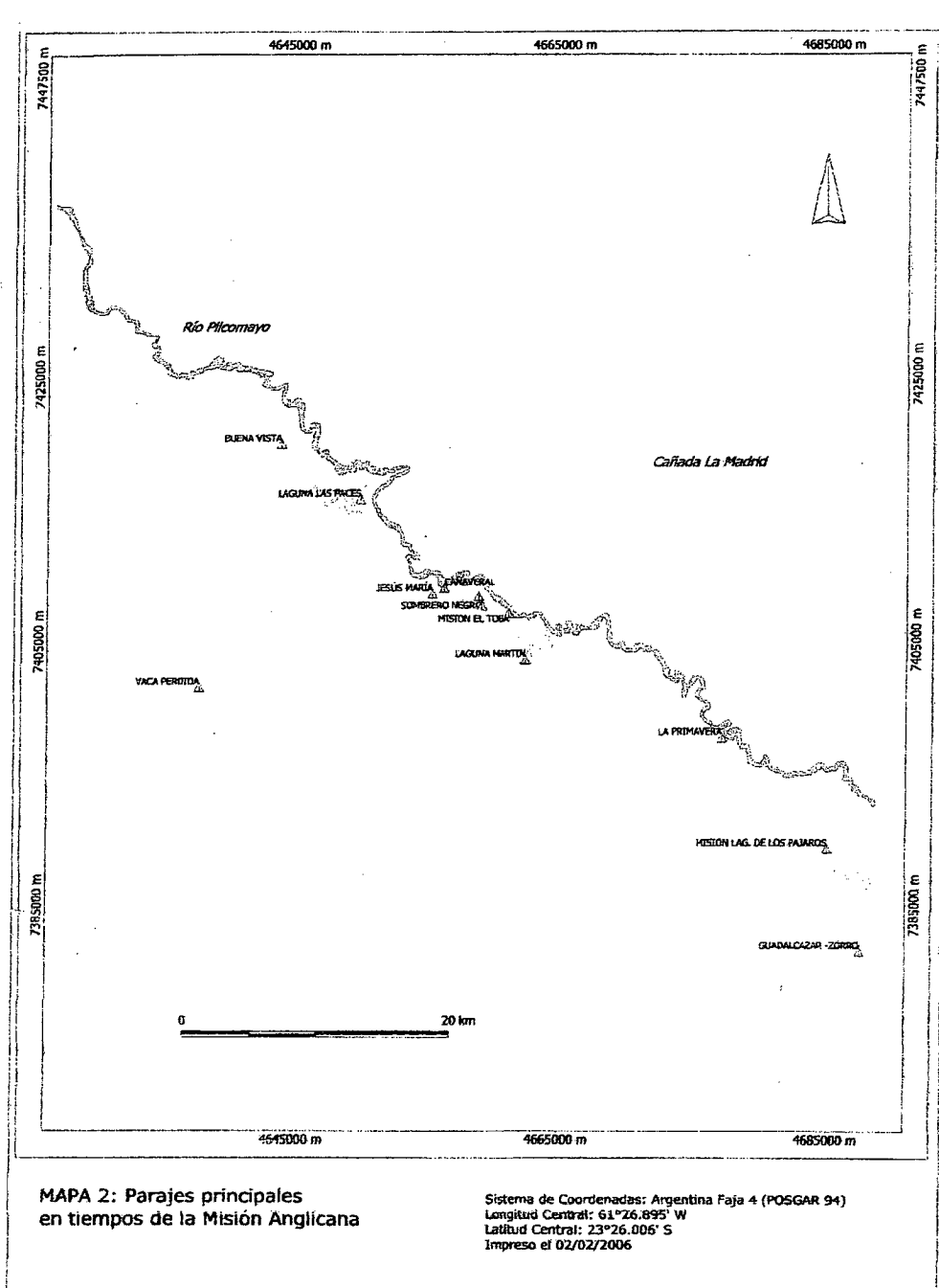
⁵¹ Es sabido que los tobas, al igual que otros grupos del Gran Chaco practicaban el método de incendio de pastizales: “El incendiar los pastizales o matorrales, es un método de caza común en todo el chaco. Y aunque el fuego no levante grandes piezas, siempre pone en fuga centenares de pequeños roedores sobre los cuales los cazadores lanzan mazas cortas de cabeza comba. Los cuerpos carbonizados de los animales sorprendidos por el fuego, se juntan y se comen en el mismo lugar. Mas tarde, los indios regresan al área inmediata para acechar los numerosos venados atraídos ahí por las cenizas saladas o por el nuevo pasto denso y tierno.” (Metraux 1944: 278). Como se mencionó en el capítulo dos, este método generaba cierto equilibrio ambiental entre las gramíneas y las especies leñosas, impidiendo que éstas avancen totalmente.

El acceso al caballo a partir del siglo XVIII implicó una movilidad mayor para los cazadores, y también la posibilidad para las mujeres de realizar cargas más pesadas y viajes más largos en busca de frutos.

miembros de las bandas produjo a la larga una pérdida en el control de sus territorios, pérdida que se agravaría con el avance del frente ganadero en la región.

En el caso de los tobas, queda claro que la tendencia gradual hacia la sedentarización comenzó antes de 1930, desde que la gente comenzó a migrar a los ingenios. De esta manera, la gente no sólo entró en un profundo proceso de re-configuración de su territorio y de sus "geografías" (que en las últimas décadas del siglo XX desembocaría en un reordenamiento territorial), sino que además los grupos se alejaron de sus sitios frecuentados y conocidos, y paulatinamente construyeron sitios únicos y fijos de referencia, que si bien, estaban vinculados a los antiguos itinerarios, comenzaba a perderse la totalidad del espacio utilizado por la banda (el conjunto de sitios).

Con la llegada de los misioneros anglicanos en 1930, los tobas comenzaron a centrar sus parajes en torno a las actividades de la misión, pero aún manteniendo cierta movilidad transitoria para la caza y la recolección (Mendoza 1999). Décadas después, esta localización espacial se rompe con la inundación del verano de 1975, lo que obliga a los grupos tobas a migrar hacia otros sitios. Producto de las nuevas ocupaciones impulsadas por los misioneros tras la inundación, surgen gradualmente tres asentamientos principales: Vaca Perdida, La Rinconada y El Churcal, de los cuales se abrirían luego otros grupos que pasaron a formar nuevos parajes: La Madrugada, Tres Yuchanes, Pozo Ramón, Quebrachito y Breal. Con el tiempo irán surgiendo otros pequeños asentamientos ocupados por pocas familias.



A lo largo de todo el siglo XX los tobas debieron aprender a convivir con los criollos, proceso profundamente marcado por conflictos territoriales y étnicos. La presencia criolla en la zona de los tobas profundizó los conflictos interétnicos asociados al desarrollo de una nueva territorialidad. En 1989, y luego de varios años de movilización, de viajes de dirigentes tobas a la ciudad de Formosa y a Buenos Aires, y de diálogos con el gobierno

formoseño, los tobas recibieron el reconocimiento legal de una parte del antiguo territorio toba, consistente en la propiedad comunal de 35.000. La entrega de tierras se hizo sobre la base del criterio que en aquel momento el gobierno formoseño estableció: 5000 hectáreas por comunidad⁵².

A partir de entonces, las definiciones acerca de lo que el territorio *significaba* comenzaron a re-estructurarse nuevamente, a través del uso de conceptos como “propiedad privada” y la “lucha por la tierra”. Fruto del nuevo reordenamiento territorial es el Consejo General (*Naló tata yimá ga'me Consejo*), una estructura creada por los tobas para resolver los asuntos vinculados a la gestión del territorio. La demarcación de tierras y el surgimiento en toda la zona del oeste formoseño de propiedades privadas indígenas en la década del '80, representan fuertes condicionamientos en la construcción de otros conceptos sobre el territorio, llevando a la modificación de las relaciones con el entorno, al surgimiento de marcados conflictos con otros actores (como veremos en el capítulo IV al hablar de los criollos y las mujeres), y al establecimiento de nuevas relaciones, más específicamente a raíz de la vuelta de la democracia en el país, pues a partir de entonces los tobas comienzan a relacionarse con los políticos del gobierno y a participar en las redes políticas locales.

Desde este nuevo ordenamiento territorial trabajaremos el uso del territorio y la percepción del mismo entre las mujeres.

4. El uso actual del monte y el territorio.

4.1 La historia de los asentamientos de Vaca Perdida y La Rinconada.

Vaca Perdida y La Rinconada son los asentamientos más grandes que se conformaron a partir de la inundación durante el verano de 1975 de la Misión El Toba y los otros lugares ocupados por los tobas del oeste desde por lo menos principios del siglo XX hasta mediados de los '70. Lugares como Laguna Las Paces, Jesús María, Misión El Toba, Laguna Martín, Buena Vista, Sombrero Negro y Palma Sola eran asentamientos cercanos a las orillas del Pilcomayo (Arenas 2003; de la cruz 1995; Gordillo 1992), y eran producto de una de las últimas reacomodaciones de los grupos tobas en su territorio como consecuencia de la llegada de los misioneros anglicanos a sus tierras y la fundación de la misión en una

⁵² En el capítulo VI se desarrollará con mayor profundidad la cuestión de la entrega de tierras y lo acotado en

zona cercana a Sombrero Negro, lugar ocupado en su periferia por algunas familias tobas, y con presencia de algunos criollos para aquel tiempo. Los mencionados poblados tobas están muy presentes en la memoria actual de las generaciones actuales, y son evocados con cierta añoranza por la gente, hombres y mujeres.

Entre fines del siglo XIX y principios del XX, la configuración espacial de los tobas se extendía entre Buena Vista (al noroeste) y Palma Sola (al sureste), siguiendo el curso del río (Gordillo 1992). Arenas (2003: 83) cita datos de Dell' Archiprete (1991) que indican una extensión mayor del dominio toba, desde Puerto Irigoyen como límite noroeste – límite con territorio wichi- bajando hacia el este hasta Bajo Hondo. Dejando de lado estas diferencias, lo cierto es que el río Pilcomayo cambió de cauce a principios del siglo XX (en 1902-3), virando más hacia el sur (cauce conocido como Arroyo Ferreira) y abandonando el cauce de más al norte. Estas circunstancias impulsaron una reubicación de los grupos étnicos de esta zona a principios del XX: wichis ribereños, pilagás –que se encontraban hacia el sureste-, chulupís –que ocupaban sitios del actual Paraguay- y los tobas, quienes comenzaron a ocupar y desplazar a varios grupos wichis de sus propios lugares, desembocando en una superposición espacial de grupos wichis y tobas en sitios para la caza, la recolección y la pesca (Arenas 2003).

La gente posee registros en su memoria de las disputas y guerras de los ancianos por los lugares para acampar: Vaca Perdida, Pelicano, Palma Sola, eran sitios propios de los wichis que los tobas les fueron quitando, volviéndolos lugares propios al incorporarlos en sus recorridos anuales. Actualmente, mujeres y hombres⁵³ coinciden en que antiguamente Vaca Perdida era “lugar de los wichi”, ocupado y frecuentado por los grupos wichis *hä'lo# te:'cel* y *Iluku'tax* que fueron derrotados por los tobas (Arenas 2003). Durante la época de la misión, muchos grupos seguían pescando, cazando y recolectando y mantuvieron cierta movilidad estacional, a pesar de la ausencia de mucha gente durante gran parte del año a causa del trabajo en los ingenios San Martín de Tabacal y Ledesma. En este contexto, Vaca

verdad, del territorio entregado.

⁵³ “Vaca Perdida era territorio mataco, pero los antiguos les ganaron estas tierras a los maticos cuando guerreaban... esta no es tierra nuestra” (E.R. 22-7-04)

“El nombre viene del criollo, antes se llamaba “Toba Quemado”, no había nada, no había criollo, solo toba, peleaba, mata con otro. Quemaron a un viejito, quemado por pilagá, pilagá antes... ahora pilagá ya está en la banda, paraguay. Aca jodido...” (T.S agosto 2002)

Perdida era un lugar de campamento de la gente asentada en Jesús María, y particularmente de los grupos *piogodi 'pi*, *mañigodi 'pi* y *uaiakae 'pi*.

Así es como el poblamiento actual de Vaca Perdida está vinculado al último gran desborde del cauce del Pilcomayo en esta zona de Formosa. Como se relató en el capítulo II, la inundación ocurrida durante 1975 a causa de la colmatación de sedimento del cauce del río, destruyó y enterró bajo el sedimento a los poblados tobas de ese entonces, obligando a la gente y a los misioneros a buscar lugares más altos para asentarse. Los distintos grupos familiares buscaron y exploraron otros sitios para su ocupación, siendo el abastecimiento de agua la determinación fundamental para poder ocupar un sitio. Así fue como surgieron los 3 grandes asentamientos actuales: Rinconada, Vaca Perdida y Churcal. En la actualidad son 21 comunidades. En el primer año de la ocupación de Vaca Perdida se construyó una represa, proyecto llevado adelante por los misioneros. Los misioneros luego de la inundación elaboraron y llevaron adelante varios proyectos de ayuda para la gente, y el poblamiento de parajes como Vaca Perdida y La Rinconada es inseparable de las marcas y presencias que dejaron ellos. Estos debieron retirarse en 1982 a raíz del conflicto por la guerra de Malvinas, y a partir de entonces su presencia en la vida de los tobas disminuyó y se debilitó notablemente.

En Vaca Perdida se asentaron principalmente la gente originaria de Jesús María, aunque hasta principios de los '80 llegaron aquí otras familias que más tarde se desplazaron a otros lugares y abrieron nuevas comunidades (Tres Yuchanes, Isla García). Otras familias fueron migrando al pueblo de Juárez⁵⁴, y se asentaron en la periferia del pueblo, a su entrada, fundando el Barrio Toba de Juárez. Casi toda la gente adulta que supera los 35 años de edad en Vaca Perdida proviene de Jesús María y algunos pocos de Laguna Las Paces y la antigua Misión Sombrero Negro; las familias extensas reconocen íntimos vínculos de parentesco. Cuando llegaron aquí no existía la represa que hay actualmente, no había agua, y era y es en general un lugar muy seco, un gran peladar rodeado por monte. Parece ser que los misioneros insistieron para que la gente se asiente aquí, dado que es un lugar "alto" – topográficamente hablando-, y uno de los mas alejados del bañado, con lo cual se evitarían subsiguientes inundaciones.

⁵⁴ Ingeniero Juárez es el pueblo de referencia para los tobas del oeste, los wichis de Pozo de Maza y los criollos de la zona. Está ubicado a 45 km aprox. de Vaca Perdida, por camino de tierra, y hoy día posee una población superior a los 10.000 habitantes, con predominio de criollos y blancos.

Hasta el momento de la inundación, no sabemos “cuanto” salían al monte las mujeres, pero el hecho es que a la llegada a V. P, mujeres adultas –al igual que hombres- perdieron contacto con los lugares que antes frecuentaban. Por otra parte, las mujeres adultas de la generación actual se criaron aquí y se involucraron en su praxis cotidiana casi exclusivamente con este único sitio.

Rinconada, por su parte, es un asentamiento en donde viven más de 700 personas, distribuidas en distintos barrios: Mendez, Centro, Mistolar, Quebrachito, La Bolsa, Laguna Martín, Oeste y Cinco Viviendas. Este sitio comenzó a poblarse y desmontarse a partir del '78. Tiene todas las características de un meta-asentamiento (de la cruz 1999): hay una gran escuela a la que concurren más de 300 niños, los maestros blancos viven permanentemente en el lugar –tienen sus propias casas de material que fueron asignadas mediante un plan de viviendas-; hay un centro de salud que a partir del 2005 cuenta con un médico, enfermero permanente y obstetra que se movilizan por las comunidades con una nueva ambulancia; hay una radio que funciona permanentemente, algunas familias cuentan con televisores y antena satelital; hay almacenes de maestros y criollos en donde las familias tobas compran sus mercaderías a cuenta. Existen dos edificios hechos de adobe y chapas, pertenecientes a las dos iglesias que se disputan a los tobas: la Iglesia Anglicana y la Iglesia Unida. Por otro lado, vehículos como camionetas y 4x4 pertenecientes a políticos y almaceneros circulan con asiduidad, junto con el tractor de la comunidad –obtenido hace bastantes años por medio de un crédito que consiguieron los misioneros- también. A la entrada de la comunidad, sobre un costado y viniendo por la ruta desde Vaca Perdida, puede observarse una inmensa cancha de fútbol –que a diferencia de la de Vaca Perdida que es mucho más pequeña- tiene unos reflectores gigantes (similares a los de un estadio). Allí, todas las tardes se arman los partidos de fútbol entre los jóvenes de la comunidad.

La dinámica social de esta comunidad es singularmente más intensa que la de cualquier otro asentamiento toba, y no difiere mucho de un pueblo. En el barrio Centro, ubicado frente a la escuela y en diagonal al centro de salud, se encuentra el hogar del máximo dirigente de la comunidad, rodeado por el resto de las casas de su familia extensa. La casa de este líder representa el centro político (el lugar en donde suceden las cuestiones vinculadas a la política local) a la vez que es un centro simbólico de poder. La configuración espacial de La Rinconada, responde a la descripción de de la cruz (1997: 151)

acerca de las configuraciones espaciales de las aldeas actuales wichi, en donde se ordena el espacio –al igual que en pasado- a partir una interrelación entre un ámbito central y ámbitos periféricos y que reflejan la organización social entre los miembros de un grupo a partir de un “individuo-centro” y sus periféricos. Así se comprende que los centros de las aldeas o comunidades estén ocupados por los líderes que en los últimos años se han convertido en los mediadores y operadores políticos de las comunidades. En estas aldeas, el espacio total se compone de un “centro” unido a sus barrios periféricos a través de sendas.

“Los ‘lunares no habitados’, son espacios inhabitables, monte en su sentido cosmológico. Hay límites de cada sector (del centro y de cada periferia) y un límite mayor que distancia de lo inhabitable más externo”. (de la cruz 1997: 152).

4.2 Mujeres y territorio: las mujeres en el monte.



a. Camila: . Buscando tintas

Camila vive en Vaca Perdida y tiene aprox. 60 años, tal vez algunos más. La cara surcada por las arrugas, algunos dientes menos (como casi todas las mujeres de su edad), y el cuerpo pequeño, encorvado por el paso de los años y probablemente, los kilos y kilos de leña que cargó en su espalda desde que era niña, cuando salía al monte con su madre en la

Misión. Sus padres nacieron también allí y Camila vivió en Misión Sombrero Negro hasta que se juntó con su marido, aproximadamente a los 16 años.

A pesar de su cuerpo pequeño, es una mujer fuerte, audaz con otras mujeres y hombres y amigable con la gente de afuera, a pesar de su tímido manejo del castellano. Varias tardes fui a su casa a visitarla. Me convida unos mates excesivamente dulces, y conversa conmigo en idioma, poniendo a su marido, Roberto, como interlocutor entre ambas. Camila no habla fluidamente castellano, pero lo entiende y puede responder con algunas palabras sueltas. Sus hijas mayores en cambio sí se lanzan a conversar en castellano, algunas más tímidas, otras de forma más suelta y animada.

La casa de Camila está situada enfrente y en forma diagonal a la casa del pastor de la iglesia de la comunidad, un toba “formado” por los misioneros –que además es enfermero-. En el frente de la casa de Camila, hay una cancha de fútbol –espacio singularmente masculino- donde todas las tardes los jóvenes se juntan a jugar. Cerca de la cancha, hay un corral de animales –ovejas y chivas- hecho con ramas secas y algunas maderas. Hacia atrás de la cancha y más allá de las casitas, se erige el “monte”. Tangible a simple vista, el verde claro se va deslustrando hacia adentro, como si la inmensidad de este espacio se volviera un reflejo que se desdibuja bajo el sol fulminante de los meses de verano.

La casa de Camila o la de los Sánchez (el apellido de la familia) está compuesta por una serie de chozas hechas de adobe, techo de hojas empaquetadas y secas o chapas corrugadas en el mejor de los casos. La casa central es la que habita ella y su marido con sus hijos menores. Hay otra chocita donde duerme una de sus hijas – de aprox. 18 años- junto a su marido y su hija, más una sobrina de Camila venida del pueblo de Juárez, y otra hija de unos 15 años. Hacia atrás, en el medio, se encuentra el quincho o si se quiere, el espacio doméstico por excelencia, lugar donde se teje, se toma mate, se come, se duerme la siesta en verano... Mirando hacia atrás del quincho, se levanta la casita de su segunda hija –**Julia**- que vive junto a su marido y su único hijo. La destartalada camioneta celeste y blanca del marido de Julia se ha vuelto una parte más del paisaje en esta comunidad, desde que él asumió como concejal en el municipio de Pozo de Maza⁵⁵ y compró con los primeros sueldos este transporte, del cual saca provecho casi toda la comunidad.

⁵⁵ Pozo de Maza es una localidad ubicada a 15 km de Vaca Perdida, conformada por población criolla y wichi.

Los límites de mi mirada me detienen en un caminito que se abre hacia el sur, allí a unos metros, siguiendo el zig-zag del camino y bordeando la cañada, están las casas – recientemente erigidas- de los dos hijos de Camila que viven con sus esposas e hijos. Estas chozas están más alejadas del espacio social por definición –el quincho-, posiblemente responde al hecho de que son las casas donde habitan las nueras, y no las hijas, y en una sociedad que históricamente ha tenido reglas de residencia uxorilocal, las nueras nunca son del todo bien vistas, y la construcción de relaciones amigables entre suegra / nuera o cuñadas puede llevar largos años.

La hija que le sigue a Julia, se llama **Rosaura** y tiene 29 años. Su casa está levantada delante de la de su madre. Está juntada con un hombre que es uno de los carpinteros de la comunidad, y tienen 4 hijos. Rosaura es una mujer de contextura frágil y delgada, voz suave, rasgos sufridos. Nada de esto le quita mérito al liderazgo que viene construyendo sigilosamente entre las mujeres, desde que comenzó un proyecto de artesanías que apoya y acompaña la organización de las mujeres de Vaca Perdida y Rinconada en torno a la artesanía como actividad productiva.

Camila, y sus tres hijas mayores, María (aprox. 40), Julia (33) y Rosaura (29), hoy por hoy, más que mujeres “recolectoras” son artesanas. Pero conocen el monte y aunque de manera intermitente, continúan vinculándose con este espacio, al igual que algunas otras mujeres de Vaca Perdida.

Camila nació y se crió en la Misión Sombrero Negro. Su marido, Roberto era del paraje Jesús María, lugar de donde vienen la mayor parte de las familias que hoy habitan Vaca Perdida. Hacia el año '65, cuando Camila y Roberto se juntaron se fueron a vivir con la familia de él, en Jesús María, y allí nació su primera hija, **María**. Los primeros años de convivencia permanecían en Jesús María, pero también visitaban regularmente a los padres de ella en la Misión El Toba. La familia partía los sábados por la tarde, a caballo, desde Jesús María hasta la Misión, para llegar el sábado por la noche, dormir allí en casa de los padres de ella, y a la mañana participar del culto que los misioneros celebraban todos los domingos. Después del mediodía, partían nuevamente para su casa. En una de esas visitas a los padres de Camila, que a veces se hacían más prolongadas, nació su segunda hija, **Julia**. La tercer hija –Rosaura- nacería ya en medio del monte, en el *obraje* que su padre tenía

hacia el año '78. Los “obrajes” eran campamentos en zonas del monte para el corte de poste de quebrachos colorados y palo santo, para ese año los tobas trabajaban para algún criollo, pero unos años antes habían participado de la mano de los misioneros en la experiencia de una cooperativa forestal. Los obrajes se interrumpieron a principios de los años '80, debido al agotamiento del recurso en la zona (Gordillo 2005).

Luego de la creciente del año 1975, la familia se estableció un corto tiempo en Campo Alegre y luego en Rinconada. Antes, vivieron un tiempo en Misión Chaqueña (se mudaron allí porque el marido de Camila fue invitado por los misioneros a hacer un curso de agronomía) y para el año '79 se reacomodaban en Vaca Perdida, última parada de un itinerario que duró años, itinerario de *aquel* tiempo (la década del '70), pero que era el remanente de un modo de vida ligado a la transhumancia. Esta historia de movimientos de un lugar a otro, de campamentos en el monte ligados a los obrajes de la década del '70, y del “desborde” del río, es la historia de todas las familias de Vaca Perdida. El caso de Camila y sus hijas es interesante porque es representativo de una situación generalizada en Vaca Perdida: mujeres adultas que perdieron el contacto con sus lugares de origen, con sus antiguos recorridos en el monte.

En agosto del 2003, con la intención de buscar plantas tintóreas, acompañé a Camila y una de sus hijas (de 16 años en aquel entonces) al monte. Salimos por la parte trasera del espacio que rodea a su casa. Atravesamos ligeramente un *nonagae*, un típico peladar del chaco semi-árido rodeado por cactus, cercano a la casa de los Sánchez. Desde allí ya veíamos las picadas, sendas que los tobas abrieron en el monte para que la gente pueda transitar a pie o en bicicleta. Las mujeres suelen caminar por ellas cuando salen a buscar leña, frutos o tintas del monte, y son claramente diferenciadas de los caminos, entendidos como espacios ligados a los criollos y por lo tanto, al nuevo modo de vida.

Tomamos una picada que fue hecha por gente wichi cuando convivieron por un tiempo con los tobas en Vaca Perdida hacia el año 1976. Caminábamos en fila india por esta senda angosta, comúnmente transitada para llegar a algunos lugares como “Chañaral”. A los costados la vegetación era la propia del monte cerrado: quebrachos colorados, palos santos y otros arbustos espinosos. Camila iba adelante, se orientaba con facilidad y caminaba ligeramente. En aquel entonces me asombré al notar el contraste entre los movimientos de

las mujeres en el monte, comparado con su andar en los espacios de sus hogares y en la comunidad. Camila y su hija estaban interesadas en buscar *qol* (*Usnea dichroa*), una planta también conocida como barba de monte y que suele aparecer colgada de las ramas de los arbustos de medio tamaño. Las mujeres la utilizan para teñir la lana de color naranja. Como otras veces, una vez recorrido parte del camino, lo primero que hizo fue escoger una rama larga y fabricar *in situ* un palo que le llaman *quede*, conocido entre los antropólogos que trabajaron en la región como *palo gancho* (Arenas 2003). Luego nos adentramos aun más en el monte, y llegamos hasta el alambre que demarca la propiedad de la Asociación Toba del resto de la tierra que la rodea. Saltaron el alambre, sin demostrar sorpresa alguna, para buscar los frutitos del árbol *gualagañic* (*Caesalpinia Paraguariensis*) indispensable para teñir de negro o gris sus tejidos.

Pocas palabras entre madre e hija, el intercambio de expresiones se limitaba a lo necesario: una indicación, una marca en un árbol que ha dejado otra mujer –posiblemente familiar de ellas-, un ruido extraño –ni el de los perros ni el de los loros o algún otro pájaro-. La mirada de vez en cuando se posa en un árbol, en el aspecto de su cáscara, en la huella de animales que pasaron por allí –una vaca, un caballo de algún criollo, la huella del tigre o león que desatan la alarma y el miedo para hombres y mujeres, aunque que no suelen aparecer con asiduidad. Aquel día nos limitamos a recoger solo *qol* y castañas de *gualagañic*. Emprendimos la vuelta cuando dieron por finalizada su recolección: solo lo necesario para teñir una o dos veces. Volvimos exactamente por el mismo camino, las mismas sendas, con paso ligero y apresurado y cargando una de esas bolsas de plástico con *qol*, y una *shica* con las castañas.

En ese mismo año y en el siguiente tuve la oportunidad de salir otras veces al monte con Camila o con alguna de sus hijas. Rosaura por ejemplo, tenía que planificar el tiempo de su salida previamente, y arreglar con alguna de sus hermanas para que le cuide sus hijos durante su ausencia. Tiene un hijo mayor –de unos 12 años- que suele ayudarla en sus tareas domésticas cuando ella se ausenta por algunas horas de la casa, pero el colegio por la mañana no le deja mucho espacio para cuidar a sus hermanos si su madre tiene que salir.

b. Rosaura y Julia: La cosecha de poroto de monte.

Una mañana de febrero, en el 2004, era tempranísimo en Vaca Perdida, y el aire se sentía frío, a pesar del verano. Rosaura ya estaba levantada, y junto a su marido estaban sentados alrededor del fuego matutino y pequeño. Hacía atrás podían verse los movimientos en casa de su madre. Camila, Roberto, y el resto de la familia extensa aún se encontraban durmiendo en sus camas, adornadas por los mosquiteros de colores. Su hermana Lucia, en cambio, andaba levantada. La veía caminar alrededor de su casa, seguramente acomodando la leña para preparar el fuego y poner a calentar la pava.

El resto de Vaca Perdida dormía. El sol y el cielo que se estaba abriendo anunciaban otro día caluroso en el monte formoseño. Rosaura se tomó unos mates, agarró su machete y su *shica*, paso a buscarla a Julia y salimos al monte. Eran las 7:15 AM.

En los meses de verano –*nacaviagá*– entre octubre y febrero, las mujeres que salen al monte lo hacen muy temprano, se levantan cuando todavía no amaneció y comienzan a prepararse, a eso de las 6:00 hs. Durante estos meses van madurando alternadamente los frutos como la algarroba blanca y negra (*Prosopis alba* y *Prosopis nigra*), el chañar (*Geoffroea decorticans*), el mistol (*Zizyphum mistol*), la bola verde (*Chaparais speciosa*), el poroto de monte (*Capparis retusa*), y las tunas (*Oppuntia elata*.), algunos de éstos todavía son buscados pues se los sigue apreciando por su sabor y su valor alimenticio en algunas familias. En esta ocasión, Rosaura y Julia salían a buscar poroto de monte y tunas –unas frutitas ácidas que da una de las especie de cactus de la zona (*Oppuntia elata*.)-. La cosecha de algarroba había sido durante las últimas tres semanas de noviembre, y varios grupos de mujeres de Vaca Perdida habían salido a recolectar. La cosecha fue abundante: los algarrobales –*mapi'hat*– estaban colmados de vainas.

Pero en esta ocasión de febrero poco hallaron, sólo algunas vainas de poroto y alguna que otra tuna para poner contentos a los niños de la casa. Las tunas que iban encontrando las metían en una bolsita angosta de fibra de chaguar, diseñada para sacudir las espinas de las tunas. Concentradas en su tarea, por momentos eran interrumpidas por sonidos del monte, chillidos semejantes a los de un bebe que lloraba. Una de ellas miraba a la otra, y ponían extrema atención al ruido agudo y chillante: “tal vez sea un pájaro”, me dice Julia.

Mientras, el perro de Rosaura –tenaz compañero de monte- aguardaba al comienzo de una senda a la espera de que su dueña indique el próximo movimiento.

El sol comenzaba a ponerse fuerte, disparaba sus rayos febriles de la mañana, el contexto sonoro que nos acompañaba eran los sonidos del monte: los gritos de los pájaros, el ladrido de algún perro, el eco de algún hacha a lo lejos... Tomamos la senda a cuya entrada estaba esperándonos el perro, en dirección este. Avanzamos ligeramente, ellas miraban hacia un lado y el otro, buscando algún indicio del poroto: “*parece que no hay*” dice Rosaura, entonces desaceleraron la marcha, y comenzamos a caminar más despacio y a mirar más atentamente a nuestro alrededor. Por fin, unos 200 metros más adelante, sobre el trazado de la misma senda, encuentran poroto seco. Juntamos solo unas pocas vainas, y ellas no parecían hacerse ningún problema por esto. No había poroto. Pero antes de volver dimos varias vueltas por esta zona del monte, explorando el lugar, por las dudas. Emprendimos el regreso hacia las 11 de la mañana. Tomamos otra senda trazada que pasaba justamente por los sitios de algarrobo a los que ellas y su madre llegaron el año anterior para cosechar.

Esta era la cuarta vez que salía con las mujeres de esta familia (Camila y sus hijas) y luego, al leer los recorridos tomados con el GPS saltaba a la vista que siempre utilizaban las mismas sendas y caminos, y que su radio de recorrido era aproximadamente el mismo: aproximadamente unos 5 Km entre ida y vuelta.

Unos días antes había acompañado al monte a un grupo de mujeres de otra de las familias de Vaca Perdida, liderado por una mujer soltera muy respetada, hija del pastor de la comunidad y reconocida por la gente como “muy conocedora” del monte, llamada Florencia. Ella fue la única que cosechó una cantidad considerable de poroto de monte con la ayuda de algunas jóvenes y sus sobrinas. Florencia demostraba un conocimiento bastante preciso de a dónde ir, sus recorridos no eran azarosos y no hacíamos recorridos desviados, en zig-zag; tampoco iba explorando el terreno parte por parte, sino que iba dirigida a un lugar determinado. Caminamos durante más de una hora por una de las picadas de YPF⁵⁶ que están dentro del terreno de los tobas para llegar a este lugar, un *teguet'hat* . A decir verdad

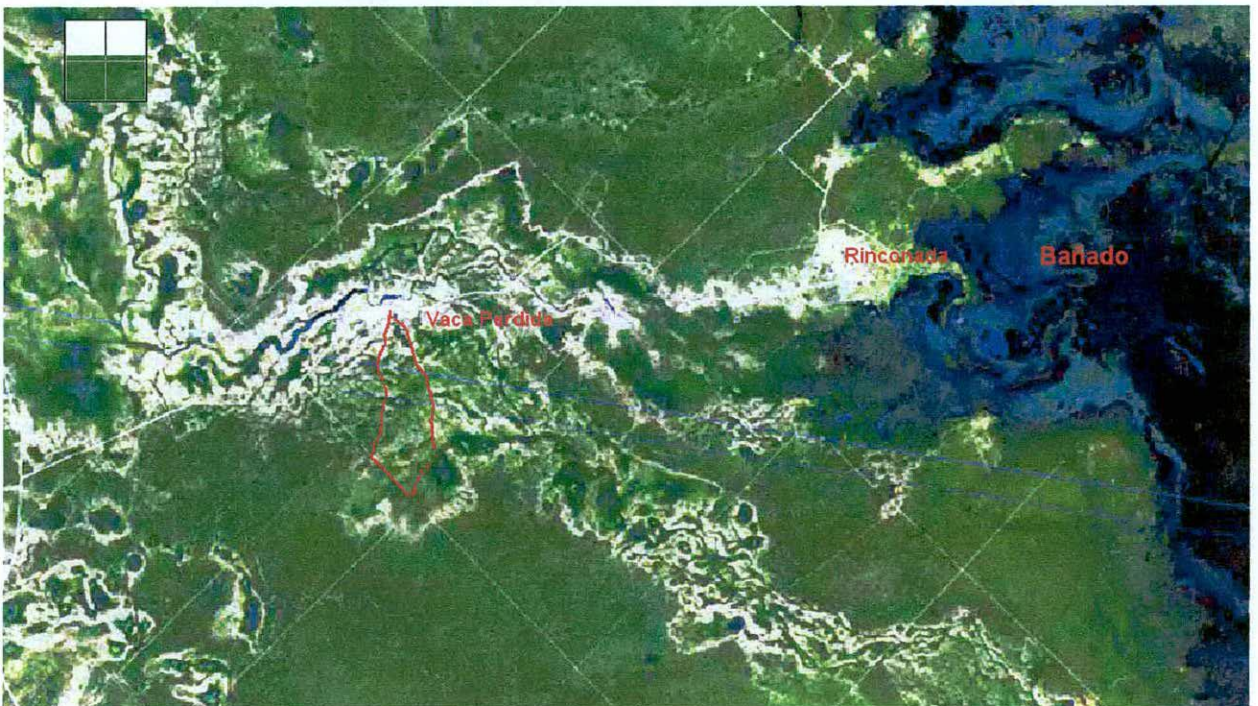
⁵⁶ Las picadas de YPF fueron abiertas dentro del territorio toba a comienzos de la década del '80 cuando comenzaron las exploraciones petroleras en el oeste formoseño. Son caminos anchos, asociados al nuevo reordenamiento territorial y a la mensura de la tierra, puesto que una parte de los alambres que cercan la propiedad se ubican en estas picadas.

fue una salida larga en la que caminamos mucho y volvimos agotadas, pero con una buena cosecha y en un solo lugar preciso.

Cuando días después salí al monte con Rosaura y Julia, me asombró el hecho de que no encontraran poroto de monte, considerando la cosecha del mismo fruto que había logrado Florencia. Intuyendo algo, me animé a decirles que con Florencia habíamos ido a una zona que se encontraba más hacia el sudoeste del territorio, en donde había cantidad de poroto. Les pregunté por la razón para no ir hacia allí, hacia otras zonas del monte y de las tierras de los tobas en donde seguramente se podía hallar el fruto. Riéndose entre ellas debido a mi poca intuición, me respondieron: “*no vamos porque no conocemos ese monte*”.

Salida con Rosaura y Julia, cosecha de poroto de monte. Febrero 2004.

Distancia recorrida: 7, 8 Km.



c- María: la cosecha de Algarroba.

María tiene unos 38 años; tal vez dos o tres años más. Las tobas nunca recuerdan con exactitud su año de nacimiento, menos aún su día de nacimiento dado que antiguamente el ciclo de vida no se establecía en función del calendario cristiano. Las fechas que figuran en

sus documentos son aproximaciones, y la gente toba obtuvo sus documentos recién en 1969 (Gordillo 2005: 175)⁵⁷.

María es la hija mayor de Camila, nació en Jesús María y se crió entre este lugar y la misión El Toba. Cuando hablamos sobre el monte, y sobre cómo fue su vida mientras era una niña, allá en Jesús María, me da la sensación de que no recuerda mucho sobre su relación con el monte. Ella me comenta que cuando vivía en Jesús María no acompañaba a su madre porque debía quedarse cuidando a su hermano, mientras su madre se ocupaba en el verano de salir a buscar algarroba y otros frutos. Esto significa que a pesar de vivir aproximadamente 10 años cerca del cauce del río, su contacto con el monte fue tibio, y no logro llegar a conocer en profundidad esa zona, ni tampoco sus caminos y sendas. Su lugar de origen, fue borrado por la fuerza de las aguas para siempre, quedando sólo en el paisaje de la memoria colectiva.

Cuando su familia se trasladó a Vaca Perdida —junto con el resto de las familias— recién allí comenzó a salir al monte con su madre, a explorar la zona de monte que se extiende hacia atrás de la casa de sus padres. A diferencia de otras mujeres, cuando se juntó con su marido, se fue a vivir a la casa de la familia de él (también en Vaca Perdida); por ende, su hogar actual, en donde vive ella, su marido y algunos de sus 10 hijos, está enclavado en otro espacio familiar, a pesar de estar a poco más de 100 metros de la casa de su madre. Delante de su hogar (compuesto por una pieza de material y un quincho), viven sus suegros y algunas de sus cuñadas con sus respectivos maridos. Los niños pequeños son una presencia múltiple en esta familia extensa, y las dificultades para alimentarlos y vestirlos es una preocupación que a veces se pronuncia en algún reclamo; otras es una silenciosa intranquilidad que aguijonea las horas de hilado y tejido de María, como la de muchas otras tobas. Vender artesanías es una de las pocas oportunidades para generar un pequeño ingreso que permita comprar *mercadería* (arroz, fideos, aceite, yerba, azúcar) y ropa (para los más pequeños y a veces un retazo de tela para ella).

El marido de María, con un poco más de 42 años, es uno de los referentes religiosos de la comunidad. Preocupado por la falta de interés de los jóvenes en la religión anglicana, la ausencia de ellos en los cultos dominicales, los problemas de alcohol y otros “vicios”,

⁵⁷ El autor recogió algunos de los testimonios en torno a este tema en su último libro sobre los tobas del oeste, dice un interlocutor masculino de Vaca Perdida: “*Antes no había documento. Yo pensaba: ¿Qué es eso de la política?. No conocíamos qué es un radical, qué es un peronista. No conocíamos nada de eso*”

tiene el rol dentro de la iglesia de Vaca Perdida de organizar las reuniones “especiales” para los jóvenes. En el ámbito doméstico, se ocupa de preparar el cerco familiar para el cultivo y la cosecha. En época de abundancia de pescado, suele ir al bañado a pescar con alguno de sus yernos, y de vez en cuando sale al monte a “*mariscar algo*”⁵⁸ (conejo de monte, corzuela, vizcacha, armadillo).

Con la carga que implica el trabajo doméstico en la casa de María, poco tiempo le queda para salir al monte. Salir al monte no es nada similar a un paseo, si hay que salir al monte hay que preverlo el día anterior o durante la semana. Y María sale sólo a buscar las cortezas tintóreas, algo de chaguar y en la época de frutos: algarroba y mistol.

Y el monte está allí: alzándose desde la parte trasera del espacio familiar, pronunciándose en los algarrobos de troncos envejecidos y resinosos, en los cactus de brazos espinosos erigidos hacia el cielo, en los mistoles de un color verde “sucio” con troncos finitos y rectos. Allí, a poco más de 20 metros del “quincho” está el monte. El monte “empieza” o mejor dicho se continúa... la casa está fuera del monte, en su borde, en el espacio “humano”. La gente toba diferencia tajantemente entre los espacios “humanos” y “no-humanos”. Los parajes son espacios que se humanizaron al asentarse en ellos, y en sentido opuesto, el monte es lo contrario: un espacio en donde los humanos no deben vivir porque más allá de entregar recursos a la gente, es un espacio sin límites claros, ocupado por otras fuerzas; ontológicamente distinto.

Desde el terreno trasero del espacio familiar, se ven claramente dos caminos que se orientan en diversas direcciones: son las sendas que la familia usa para transitar por el monte, a pie o en bicicleta⁵⁹. Una es la ruta que conduce al Churcal (una de las últimas comunidades y de las más cercanas al bañado), y otro camino que conduce a La Mocha y Rinconada. Estas dos sendas principales se entrecruzan con otros caminos más angostos; la agudeza para distinguirlos y no confundirse es un conocimiento fundamental para cualquier persona que se mueve en el monte.

⁵⁸ Mariscar es sinónimo de cazar.

⁵⁹ En las comunidades tobas del oeste, las bicicletas son utilizadas casi exclusivamente por los hombres, muy rara vez se ve a una mujer andando en bicicleta, considerando que éste es uno de los bienes más preciados entre las familias, pues facilita el transporte de mercaderías, de personas y el andar de una comunidad a otra (visitando a los parientes).



Obsérvese la senda trazada.

Es Noviembre del 2003, y los algarrobos han florecido sus vainas. Arrojadadas de a centenares bajo las sombras de las copas, esperan ser recogidas por las mujeres. El tiempo indica que es plena cosecha de algarroba, luego vendrá el mistol y en febrero el poroto de monte. Varios grupos de mujeres de Vaca Perdida salen al monte tempranísimo, al alba. El calor seco y febril ya para las 11 de la mañana es inaguantable (para una “blanca”, claro). El día continuará hacia la tarde con corrientes de aire caliente, “viento norte”. Menciono que es plena cosecha de algarroba, pero me entero por comentarios de la comunidad que las mujeres están saliendo, puesto que en verdad no es una situación muy visible: las mujeres que salen se van al monte muy temprano, en grupitos de 3, de 4 y 5; se las arreglan para dejar a los hijos más pequeños al cuidado de alguna hija mayor o hermana. “Las mujeres están ocupadas” comentan los hombres y también las mujeres.

Las salidas al monte y las caminatas adquieren cierto ímpetu, intensidad y regularidad durante dos o tres semanas de noviembre, llegando hasta las primeras lluvias de diciembre, hecho que demarca el comienzo de la época de lluvias de verano, y un alivio para el calor ardiente. Esta situación no volverá a repetirse hasta el año siguiente. Digo que la cosecha de algarroba es una situación que se vuelve visible si una anda dando vueltas por las casas, y se encuentra con la algarroba secándose al sol, las vainas volcadas sobre una frazada encima de algún catre. ... o si se tiene la suerte de ver a algún grupo de mujeres que llegan del monte, cerca del mediodía, cargando en sus frentes las *shicas* repletas de algarroba, acompañadas por algún burrito –con suerte y si a la familia todavía no se lo han robado-.

El día anterior a la salida con María y una de sus hijas, había observado que cuatro grupos de mujeres de distintas familias habían salido a cosechar al monte. A las 7.30 hs. dos

nenas de entre 10 y 7 años, volvían a su casa con una bolsa cargada de vainas que habían juntado cerca de la represa de la comunidad, a metros de su casa. Pasé a visitar a Isolina, una de las mujeres más viejas de la comunidad, pero ella y su esposo estaban en el monte buscando leña y algarroba, en casa había quedado su nuera con sus dos hijos pequeños; la *troja*⁶⁰ estaba llena hasta la mitad. Algunas mujeres, no habían salido: Ana estaba en su casa, a Patricia le dolía el pie, Carmela juntaba las vainas de un algarrobo que estaba a metros de su casa; otras dos mujeres se habían ido al pueblo de Juárez a cobrar su plan “Jefas de Hogar”, planes sociales que fueron asignados a las familias por el gobierno nacional a partir del año 2000.

El día que acompañe a María, me levanté a las 5.00 AM para estar preparada para las 6.00 AM, como habíamos acordado. Cuando llegué a su casa, María estaba con su hijo aupa. La pava estaba puesta en el fuego, alejado a unos 5 metros de donde nos sentamos luego, a esperar que amaneciera un poco más. El marido de María, también estaba levantado, aunque con cara de dormido aún. Tenía la obligación de levantarse para quedarse a cargo de los chicos y facilitarle la salida a María. Al paso me comenta que andaba muy cansado, el día anterior se había dedicado a construir la *troja* para la algarroba, y esta tarea le llevó todo el día. Mientras tanto, en la casa de adelante (los padres del marido de María), las cuñadas y la suegra, la vieja Felisa, estaban preparando sus *shicas* y machetes. Una de las cuñadas se acercó a decirle algo a María, le preguntó si iba a salir con ellas, pero María le dijo que no, que iríamos cerca, a juntar algarroba blanca nomás. El día anterior María ya me había dicho que íbamos a ir a un lugar cercano, debido a que andaba muy cansada para hacer una larga caminata. Además ocurría que había varios *mapi'hat* en el monte cercano a su casa.

Las mujeres le llaman *mapi'hat* a los algarrobales que se encuentran en el monte: conjuntos de algarrobos blancos (*Prosopis Alba*) y estas comunidades pueden hallarse en zonas altas; alrededor de algún bajo con forma circular donde se acumula agua durante las

⁶⁰ Se le llama troja a una choza hecha especialmente para guardar los frutos del monte, en particular la algarroba.

lluvias *-mapi'hatingui-*, o también pueden encontrarse alrededor de un bajo pero con forma alargada, en este caso se los denomina *mapihata'ge* (Scarpa y Arenas 2004).⁶¹.

Salimos a las 6.00 de la mañana aproximadamente, con rumbo sur y tomamos la ruta que lleva al Churcal. Luego de caminar por esta senda un rato, nos detuvimos al costado del camino, donde encontraron un árbol de algarrobo y se detuvieron a juntar. A escasos metros, encontraron mas vainas esparcidas en el suelo, bajo la sombra de otros algarrobos. Agachadas, iban del suelo de un árbol al otro, mirando las vainas, probándolas y seleccionándolas. María, en algún momento interrumpió su silencio, y me comentó que existen distintas “clases” de algarroba blanca, y que la mejor es la dulce. Este lugar, este *mapihat* y los cercanos a éste, son los que conocen ellas, los frecuentados también por las cuñadas y la suegra, y año tras año vuelven a los mismos lugares.

Una hora y cuarto más tarde de nuestra partida de la casa, estábamos en otro *mapihat*, en una zona verdaderamente húmeda del monte. El suelo estaba cubierto casi completamente por la sombra fresca de los palos santos, los algarrobos y los quebrachos; los rayos del sol poco lograban infiltrarse tras las copas y el piso era una cubierta de hojas frescas, de vainas de algarroba, de frutos de mistol. Unos minutos más tarde, cuando dieron por hecho su paso por este lugar, continuamos avanzando hacia otro algarrobal. Previamente atravesamos un *taiñigui*: un bajo que suele llenarse de agua de lluvia, en esta ocasión seco, y cercado por una enredadera muy frondosa y espesa, acompañada por lianas de otro tipo. Atravesamos este lugar para llegar a una zona donde había algarroba negra *-pataic-*. Verónica, la hija de María, exploraba el lugar, con paso lento y circular posaba su mirada hacia arriba, hacia los árboles y el cielo. Su madre me dijo: “*ella está buscando lechiwana*”. Lechiwana es el nombre que se le da a una de las avispas que se caracterizan por construir

⁶¹ Los relevamientos de mi trabajo sobre los nombres que se le dan a distintas zonas que se engloban bajo el término “monte” coinciden con las de Scarpa y Arenas (2003). El estudio de estos autores sobre estas cuestiones y sobre la etnobotánica toba es muy detallado y supera ampliamente mis datos, desde el enfoque de la etnobotánica y la etnofitogeografía, por esto mismo para mas detalles el lector debe remitirse a los trabajos de ellos. En mi trabajo sin embargo, he notado que se utiliza mas comúnmente el primer término para referirse a las comunidades de algarrobos *-mapihat-*, no haciendo tanto hincapié si se encuentra en un bajo o en una zona alta del monte.

En lo que se refiere a la percepción de las unidades de vegetación, observamos que el sufijo *hat* se le agrega al nombre nativo de una especie para formar el sustantivo colectivo de una especie determinada: puede ser algarroba blanca *-mapihat-*, algarroba negra *-patahat-*, poroto de monte *-teguethat-*, entre otros. Muy similarmente, Scarpa y Arenas señalan: “Se identificó en el idioma Toba-Pilagá la existencia de partículas que añadidas al nombre vernáculo de la planta formaban sustantivos colectivos, los cuales representaron las unidades mínimas de agrupamiento vegetal para estos indígenas” (“2004: 137).

un tipo de colmena hacia fuera del tronco, generalmente aparecen colgadas de alguna rama. Tradicionalmente la miel era un alimento muy importante en la alimentación y en la actualidad los hombres y las mujeres la siguen recolectando⁶². Las mujeres sólo se atreven a sacar la miel de las colmenas colgantes, y utilizan humo para ahuyentar a las avispas o derrumban las colmenas con los palos ganchos, previamente cubrirse la cabeza con una bolsa de chaguar. Las colmenas de aquel tipo nunca pasan desapercibidas para las mujeres debido a que es un alimento muypreciado por los niños (y por ellas también).

En el último tramo del recorrido por los variados *mapihats* de esta zona del monte, nos llevó a otro algarrobal ubicado al lado del antiguo cerco de María y su marido, o debería decir del marido de María⁶³. Aquí, madre e hija se detuvieron a cosechar la algarroba del suelo, algunos frutos de mistol y de otro árbol menos conocido llamado *pagañic* (*Acanthosyris falcata*), que da un frutito que se utiliza como medicina para las lastimaduras; también los niños suelen comerlo. Alrededor de nosotras hay más recursos que podrían utilizarse: lianas para fabricar hamacas para los bebés, otra liana *-naiiq* (*Odontocarya Asarifolia*)- que suele juntarse en el mes de abril, junto con la *doka* (*Morena odorata*) y el *jokaiki*, alimentos que da el monte pero que pocas familias todavía consumen regularmente en esa época.

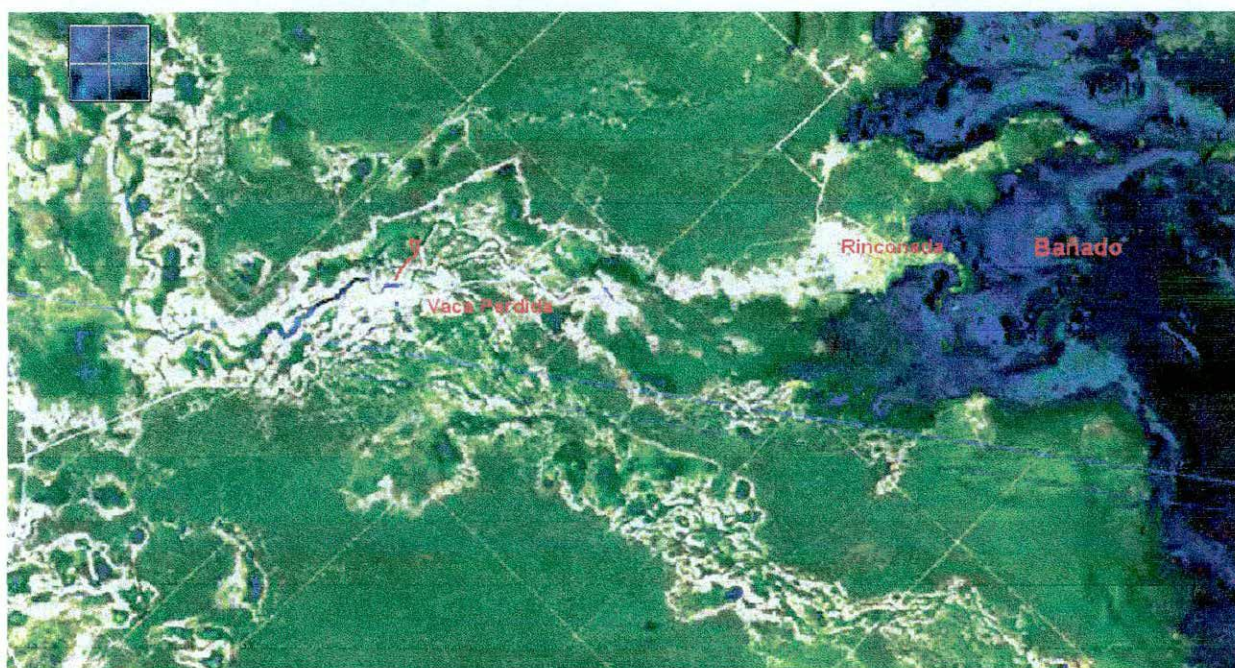
Ya cerca de las 8.30 hs, las bolsas de plástico de María y Verónica ya estaban llenas de algarroba blanca y negra, habían juntado unos 29 Kg., que se distribuyeron entre las dos. Ataron las bolsas y las cargaron en sus frentes, usando un paño *-leualá-* que se apoya en la frente para evitar el rozamiento de la sogá. Había que volver a la casa, antes de que el sol comience a abrazar. Una vez que abandonamos el cerco, caminamos por adentro del monte, usando una pequeña picada que sólo permitía el paso de la gente, aún demasiado angosta para una bicicleta, hasta salir al camino central – el camino que lleva al Churcal-nuevamente. Volvimos por donde fuimos, las mujeres en general tratan de evitar la dispersión en el monte, y mantienen su tránsito por las sendas que son bien conocidas.

Llegamos a la casa a las 9.00. Allí estaban tomando mate su marido y uno de sus yernos, quién había llegado en su bicicleta hacía unos minutos desde el cerco que tiene cerca

⁶² Otras avispas y abejas reconocidas en la zona son: “extranjera” (*Apis Mellifera*), “moro-moro” o “ja’má” (*Mellipona favosa orbigny*), “uagato” (*Polybia ruficeps*), entre otras. Para más detalles remitirse al trabajo de Arenas 203.

⁶³ Aunque lo que se produce allí es de toda la familia, el cerco es un espacio que sin ser propiedad, le concierne más a los hombres por ser éstos los que trabajan más en ellos, al menos en el desmonte y el cultivo

del bañado, trayendo pescado para sus suegros. El hijo más chico de María, corrió a subirse a upa de su madre y a tomar el pecho. La radio sonaba en el quincho, las radios siempre suenan en las casas, y las noticias que se oían de repente nos devolvieron a una contemporaneidad absoluta: hablaban sobre conflictos en la provincia de Salta a raíz de la toma de una empresa petrolera por sus trabajadores, se oía luego la voz del presidente del país dando su opinión desde Buenos Aires. María busco su bolsa con lana, se sentó en una silla y comenzó a desmotarla con el huso entre sus manos, rodando como un torbellino de miniatura.



*Salida con Maria, cosecha de algarroba- Diciembre 2003.
Distancia recorrida: 2, 24 Km*

d- Florencia

Florencia recorre otra zona del monte que rodea a Vaca Perdida, digamos que los recorridos de ella se extienden hacia el sur y el suroeste, mientras que los recorridos de Camila y sus hijas se prolongan hacia el sureste. Como mencionamos, tiene aprox. 45 años y es una de las mujeres de Vaca Perdida reconocida como conocedora del monte. Aun así, no sale mucho, por lo menos no desde que yo comencé a trabajar en las comunidades. En realidad, pasa mucho tiempo en su casa, en donde convive con su hermano y la mujer de éste, una tía, y una de sus hermanas. Florencia nació en Jesús María, y en el año 1976,

siendo jovencita, llegó a Vaca Perdida para instalarse definitivamente, con lo cual, perdió contacto con los sitios que solía visitar de chica, junto a su madre y sus tías.

Tuve la experiencia de acompañar al monte a Florencia en agosto del 2003 – búsqueda de chaguar-, en febrero –cosecha de poroto- y en mayo del 2004 – para la búsqueda de tintas. Generalmente suele ir acompañada por algunas jóvenes de Vaca, provenientes de otras familias extensas cercanas socialmente a la suya. Las jóvenes van al monte con ella para aprender y familiarizarse con la zona del monte que Florencia conoce, ya que por allí hay varios sitios que se presentan ricos en los recursos que las mujeres utilizan.

La cañada de Vaca Perdida –construida para acopiamiento de agua de lluvia en el año 76 como parte del proyecto de re-localización conducido por los anglicanos- parece ser el eje orientador en sus itinerarios. Tanto en agosto como en febrero, los recorridos se orientan en torno a diferentes puntos de la cañada. La cañada de Vaca Perdida es una zona bien conocida por Florencia, pues es un espacio cotidiano para ella y las mujeres de su familia: allí van a bañarse al menos una vez por semana, lavan la ropa, los chicos también juegan por allí, se puede buscar leña en los alrededores y sacar corteza de algún *todolokik* (*Ximena americana* var. *Argentinensis*) que se encuentre a la orilla o en las barrancas de la cañada.

En el caso de Florencia, es significativo que en casi todos sus recorridos atraviese los límites de la mensura que delimita la propiedad toba –por medio de alambrados-, y no parece tener ningún problema en atravesarlos si sabe que lo que está buscando se encuentra por fuera del límite. De alguna manera (intencional o no), no se asume la imposición de esos límites trazados, el territorio continúa percibiéndose como una red de sitios y caminos, y no como una simple extensión. Aún así, las marcas de las “otras” presencias en el territorio han sido reapropiadas, como las picadas de YPF, que con el tiempo se han transformado en elementos principales de orientación y tránsito para las mujeres de esta comunidad. Florencia suele transitar el monte por los peladares –*nonagae*-, evitando las sendas estrechas y rodeadas del monte espinoso y cerrado. Hay un bajo cerca de Vaca Perdida –*camigui*- que se presenta ecológicamente como una zona de monte cerrado, con algarrobos y mistoles. Allí se pueden encontrar colmenas de *lechiwana*, lianas *naiok*, tubérculos *jokaiki*, y algarroba. Esta zona esta fuera de la propiedad toba, paralela a la ruta 39, allí estuvimos con

Florencia en agosto. La zona está bordeada por un peladar que se extiende –y es continuación- del núcleo residencial de Vaca Perdida.

Florencia es una mujer de pocas palabras, en raras ocasiones me habla en castellano, aunque sabe hablarlo muy bien. Prácticamente las comunicaciones son retóricas: puedo preguntarle a donde nos dirigimos, hacia donde vamos, que hay allí, qué es lo que esta buscando... pero ella solamente me responde con una entonación demasiado baja y con palabras cortantes: “*quiero sacar chaguar*” “*vamos a sacar leña*” o “*por allí*”. Estas situaciones de comunicación parecen extenderse a las mujeres de Vaca Perdida: en el monte hablan muy poco y si lo hacen es para intercambiar información o puntos de vista en el momento con respecto a donde hay que dirigirse o que picada o rumbo tomar. Florencia reluce su uso del castellano sólo para los chistes –y especialmente para los chistes relacionados con los hombres-. Cuando quiere establecer una situación de humor conmigo, alguna conversación que viene con cierto tono íntimo, ahí apela al castellano.

Varias veces le pregunte si le provocaba algún miedo el monte, pues iba notando que algunas mujeres parecían tener ciertas actitudes de precaución. Florencia me respondió que ella no le temía a nada del monte, ni a los *payaks*, ni a las *almas*, ni al *tigre* y tampoco toma alguna consideración acerca de cuanta algarroba juntar porque tampoco hay un “dueño de la algarroba”. La cosmovisión toba reconocía la existencia de “dueños” o potencias extra-humanas (*payaks*) que ejercían un control sobre los diversos recursos fundamentales para la reproducción de los grupos. Así, en la mitología se señalaba a los “dueños” del monte, del pescado y del río, seres que mediaban entre la naturaleza y la sociedad toba, en busca del mantenimiento de cierto equilibrio cósmico. Los dueños castigaban a las personas que no respetaban ciertos tabúes establecidos vinculados a la caza y pesca. Los *payaks* aun en la actualidad tienen una relación directa con la representación del monte y por lo tanto, con la práctica del uso del territorio, y son presencias personalizadas y agentivas, perteneciente a un dominio distinto al humano (lo no-humano), quienes según la gente, moran en el territorio toba, y especialmente en el monte.

A simple vista pareciera que Florencia no encuentra restricciones a su andar por el espacio y que maneja precisas informaciones acerca de donde buscar recursos óptimos. Sin embargo, en una oportunidad me comentó que ella no le temía a los criollos porque “*aquí son todos amigos*” y que los problemas con los criollos los tenían las mujeres de Rinconada.

En aquel momento comprendí que, pese a las “buenas” relaciones con los criollos, éstos no dejaban de ser representados como una presencia amenazadora, posiblemente más temidos que las presencias originarias del monte –los payaks, los dueños-. Y que, de alguna manera en Vaca Perdida los “límites” –tanto espaciales como sociales- de su andar podrían estar demarcados por la presencia amigable o amenazante de los criollos.

La presencia histórica de las familias en Vaca Perdida–desde 1975- y la modificación de las relaciones espaciales a partir de la pérdida del río y del comienzo por la lucha por la tierra –en donde se redimensionaron los criterios de habitabilidad de espacios y sitios- han llevado a incorporar a los tradicionales “miedos” y precauciones otras figuras que han adquirido cierto un protagonismo en la lucha por el territorio que han encauzado los hombres tobas desde mediados de los años '80. Protagonismo de los criollos en tanto figura rival y competitiva en la definición de ocupaciones. Estos acontecimientos evidentemente se han filtrado en las representaciones que las mujeres construyen acerca de lo que es el territorio, y se expresa en la necesidad de mantener un equilibrio en las relaciones –en el caso de Florencia, tratar de que esas relaciones sean los más amistosas posibles- con los otros pobladores locales, si se pretende el tránsito y acceso a lugares que han quedado por fuera de la propiedad toba. Hay que tener en cuenta que las mujeres, si bien fueron consultadas en aquel proceso, no participaron activamente de la lucha por la tierra ni de los mapas comunitarios que se hicieron en aquel entonces acerca de los sitios reconocidos como imprescindibles para caza, la pesca y la recolección.

e- Las mujeres del Mistolar

El Mistolar es uno de los barrios periféricos de la Rinconada y uno de los más grandes. Está conformado por algunas familias extensas, y se caracteriza por estar fragmentado en varios núcleos familiares más pequeños. Actualmente viven allí más de 143 personas. Este barrio surgió a principios del '78 cuando varias familias comenzaron a ocupar la Rinconada. Específicamente yo trabajé con una de las familias extensas, compuesta por cuatro generaciones que conviven juntas (las abuelas, las hijas, las nietas/os, las bisnietas/os) La primera generación está representada por cuatro hermanas –Blanca (65 aprox.); Malena (aprox. 70); Elba (la mayor, con aprox. 75 y recientemente fallecida) y

Manuela con aprox. 60 años⁶⁴). Estas hermanas llegaron a Rinconada con sus hijas luego de la inundación en el año 1978. Anteriormente su lugar de residencia era el pueblo de Sombrero Negro, ubicado a 2 Km de la misión anglicana El Toba. Luego del desborde vivieron y migraron por varios parajes, permaneciendo en ellos algunos meses, hasta que el río nuevamente se desbordaba bañando esos lugares y obligando a la gente a dejarlos para buscar nuevos sitios. La segunda generación está representada casi exclusivamente por mujeres (algunas de ellas son Paola (39), Lucinda (48); Matilde (33), Carla (27), Santa (50), Luján (35), Jerónima (47), Jacinta (36), entre otras y otros primos y hermanos); algunas de estas mujeres tienen pareja y varios hijos, otras han quedado viudas, han tenido hijos solteras o han sido abandonadas por sus maridos. La tercera y cuarta generación aparece representada por jóvenes y niños cuyas edades van desde los meses hasta los 20 años aprox. La familia extensa a su vez está dividida en dos núcleos espaciales: Blanca con sus hijas y nietas por un lado, y enfrente Malena y Manuela con sus hijas y nietas por el otro.

Las mujeres del Mistolar son reconocidas por ser “salidoras”, y sus vidas están profundamente marcadas por la dinámica del río. Luego de Sombrero Negro, vivieron en Campo Alegre, Solitario, Quebrachito, Bajo Verde, hasta llegar a la Rinconada.

A lo largo del 2004 (julio 04, octubre 04, diciembre 04 y abril 05) acompañe varias veces al monte y a uno de los cauces del bañado a Jerónima, mientras que otras veces nos acompañaban algunas de sus primas (generalmente de la segunda generación, la de Jerónima), quienes a su vez venían acompañadas por algunas de sus hijas más grandes. Las abuelas ya son bastante ancianas y con exclusión de Manuela, ninguna de ellas sale al monte a buscar recursos debido a que tienen algunos problemas de salud, pero sus hijas se encargan de recolectar miel, chaguar, cortezas tintóreas y frutos para ellas. Generalmente esta responsabilidad reposa sobre las hijas menores.

Jerónima.

Jerónima es una mujer *conocedora* del monte y de muchos otros lugares del territorio toba. En la Rinconada se destaca por ser *guapa* debido a que, además de ser una mujer con mucho carácter, de hablar mucho y de que manejar fluidamente el castellano, suele participar de las asambleas de los hombres y enfrentarse con algunos dirigentes. Cuando

⁶⁴ Las edades son aproximativas, las mujeres como mencionamos anteriormente no “recuerdan” el año de

puede, cuando se hace el tiempo entre sus tareas de la casa, sale a juntar los frutos, tubérculos y lianas que hay en el monte; en la época de frutos sale siempre a cosechar algarroba y chañar, camina grandes distancias para llevar a sus hijos más pequeños a pescar y juntar chañar en uno de los cauces grandes en donde corre el agua del bañado. A veces, junto a sus primas Lucinda, Paola y su tía Manuela, caminan hasta Cavado y Pichanal para comprar lana a los criollos, incluso suelen cruzar a la banda (cruzando el bañado cuando está seco, del lado Paraguay), lugar donde casi exclusivamente se adentran los hombres cazadores. En el imaginario de casi todas las mujeres, *la banda* es un lugar temido debido a la presencia de seres como *leek* y *wosaq*, serpientes gigantes que aparecen en la narrativa oral de los tobas. Al igual que los *payaks*, la gente interactúa con estas potencias (como se describirá en el capítulo siguiente). Generalmente a la banda llegan solamente los mariscadores y pescadores.

Jerónima nació en Sombrero Negro. El ranchito de su abuelo estaba ubicado al lado de la posta policial, y recuerda haber aprendido a hablar fluidamente el castellano por este motivo y porque jugaba junto con sus primas con las hijas del policía. El ritmo de vida por aquel entonces estaba notoriamente influenciado por las actividades de la misión El Toba y los cultos dominicales, por la última escalada de migraciones y el comienzo de las migraciones en las fincas, y por el río: elemento central de la geografía que con sus ritmos también marcaba los tiempos de la gente. En el río se jugaba, se nadaba, se pescaba, se lavaba la ropa. Cuando comenzaba la estación de los frutos, y si las mujeres no estaban trabajando en alguna finca acompañando a sus maridos, entonces se salía al monte, a los algarrobales y chañarales.

Antes de instalarse en La Rinconada con su familia, estuvieron viviendo en algún obraje del monte. Cuando la acompañó al monte, a buscar chañar, tintas o algarroba, constantemente me señala los lugares que va reconociendo y que son parte del pasado, de un pasado que vuelve cuando se lo evoca y se lo añora. Casi todos los lugares en donde vivieron luego del desborde, siguen allí, hoy vacíos y abandonados, pero ella –y algunas de sus primas– los han transformado en “sitios de paso” en sus itinerarios actuales. Los caminos viejos –y por los cuales ya no se adentra porque les teme–, las sendas que se usan

nacimiento y el que figura en sus documentos no es generalmente real.

actualmente, los postes de antiguos ranchos de las familias, los sembrados y quintas abandonadas... cualquier índice de humanidad en el monte dispara una anécdota, un recuerdo, o toda una época que se ha ido. Para Jerónima, como para muchas otras mujeres que superan los 40 años, hay un “antes” y un “después” que emergieron con la pérdida del río y el fin de la compañía permanente de los misioneros en sus vidas.

Juntada por tercera vez con un hombre, tuvo con sus diferentes maridos varios hijos (7). Su primer marido fue el actual líder político de La Rinconada, persona con la cual suele discutir de vez en cuando, cuando ella le reclama que los criollos se roban los animales de las mujeres acusándolo a él de no hacer nada por ellas. Su segundo marido era un criollo, con el que estuvo conviviendo algunos años en el pueblo de Juárez. Cuando se acuerda de esos años, siempre resalta con orgullo y gracia como ella lo *botó* a él y se volvió a La Rinconada porque extrañaba el monte y quería que sus hijos se críen aquí y no en el pueblo, en donde el dinero es imprescindible para poder comer. Así también lo expresó una de sus primas una vez que conversábamos sobre las familias tobas que luego de la inundación del '75 se establecieron en el pueblo: “*allá [en Juárez] cuando se les acaba la plata se cagan de hambre, pero nosotros tenemos para ir a buscar algarroba, doka, frutos*”. Jerónima no tiene ningún plan social, pero sí su actual marido y su hija (planes jefas y jefes de hogar), con esta plata, la pensión de su madre y lo que gana ella vendiendo artesanías, se las arreglan para comprar un poco de mercadería y algo de ropa.

Buscando chaguar

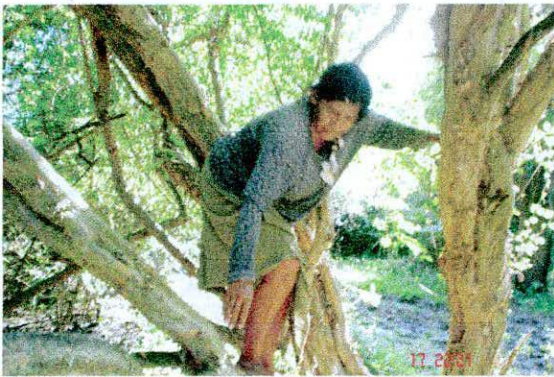
Un lunes de julio llegué al Mistolar para acompañarlas al monte. Paola, Jerónima y Lucinda estaban afilando sus machetes contra un árbol, pronto se sumó Malena y su hija. Tenían las cabezas enfundadas con unos trapos y pañuelos –para evitar el sol fuerte– y las *shicas* colgadas a los hombros. Salimos desde la Rinconada, con rumbo sur, por la ruta que la une a Vaca Perdida, hasta adentrarnos en un costado de aquella, hacia el monte. Caminábamos sobre los montículos de la defensa contra el bañado, hoy ineficaz para detener cualquier avance del agua, hasta entrar en el monte (*viaq*). Ibamos en hilera, con Jerónima delante nuestro, por un caminito muy angosto, surcado por algarrobos viejos, lianas, quebrachos, chañares. Jerónima conversaba conmigo: me señalaba todas las sendas que aparecían delineadas a nuestra vista y me explicaba a donde llevaban, que recursos se podían

encontrar a través de esos caminos, era evidente que las sendas y su memorización eran la forma de orientación en este inmenso espacio: “camino para leña”, “camino para chañar”. De a momentos, ante la confusión originada por la presencia en el paisaje de varios caminos que se entrecruzaban en distintas direcciones se oía la voz de alguna de ellas –pero privilegiadamente de Jerónima- : “*éste vamos a seguir*”. En aquel momento pensé que ir al monte era sumergirse realmente en un laberinto de sendas, que a mi vista eran todas iguales.

Comparadas con las mujeres de Vaca Perdida que acostumbran transitar el monte pasitas, pronunciando lo necesario, estas mujeres conversaban mucho entre ellas, se reían, se hacían chistes y sobre todo, se contaban historias. En los chistes y anécdotas graciosas que suelen narrarse cuando se sale al monte, siempre figuran las historias de mujeres de tal comunidad que se han perdido y se quedaron a pasar la noche en el monte: arriba de un árbol o en su lecho. Algunas historias –las que tienen un tono más humorístico- tienen paradójicamente el final trágico de haber sido encontradas por algún bicho (tigre o león o víboras gigantes). A través de la narración de historias se genera cierto clímax atravesado por el misterio, el humor y el temor. El temor, pero ya en el plano de lo real, está ligado a los posibles encuentros con la *payak'go* (mujer del monte), otra de las potencias del monte que mora en él y con el cual interaccionan las mujeres en sus salidas.

Atravesamos varios lugares con características muy distintas: esa es la belleza del monte formoseño, su variabilidad de paisajes, que van escalonados desde los más secos – como los peladares – hasta el monte cerrado, húmedo, oscuro y punzado de espinas. Siempre guiándonos por las sendas y cruzando de una a otra, pasamos junto a un *taiñigui*: un campo bajo, abierto y con algo de pasto y yuyos en su cubierta. Generalmente los *taiñiguís* son bajos que se llenan de agua proveniente del bañado, en la época de crecida, son zonas bajas y húmedas, y los algarrobos que se encuentran por aquí están secos. Jerónima resaltaba las diferencias entre la “tierra blanca” (asociadas a los peladares) y “tierra negra” (zonas bañadas por el agua). Luego nos encauzamos en otro camino, y bordeamos una zona de recolección de *pataic* (algarroba negra), a donde suelen venir ellas a cosechar en noviembre, también aquí se puede encontrar rica miel. A lo largo del trayecto, se detuvieron dos veces: una para voltear una *chiwana* (colmena de avispas que se las encuentra colgando de algunos árboles) y buscar *naiog*: una liana que se la encuentra en las ramas altas de otros árboles y que se come. La encontraron colgando de un árbol que estaba al costado de una de las

sendas por las que veníamos, y enseguida acordaron que alguna debía subir para buscarla. Lucinda enseguida fue a buscar una rama larga y estrecha y se puso a hacer un *quedé* (palo gancho). Jerónima totalmente desenvuelta se trepó al tronco y bajó con las lianas. Una vez terminado este asunto, emprendimos el recorrido y una media hora más tarde, llegamos al *calte'hat* (comunidad de chaguar), ubicado en pleno “monte fuerte” (*viaq adaik*), cerrado espinoso, en cuyo suelo se hayaban dispersas a lo largo de muchos metros las bromeliáceas.



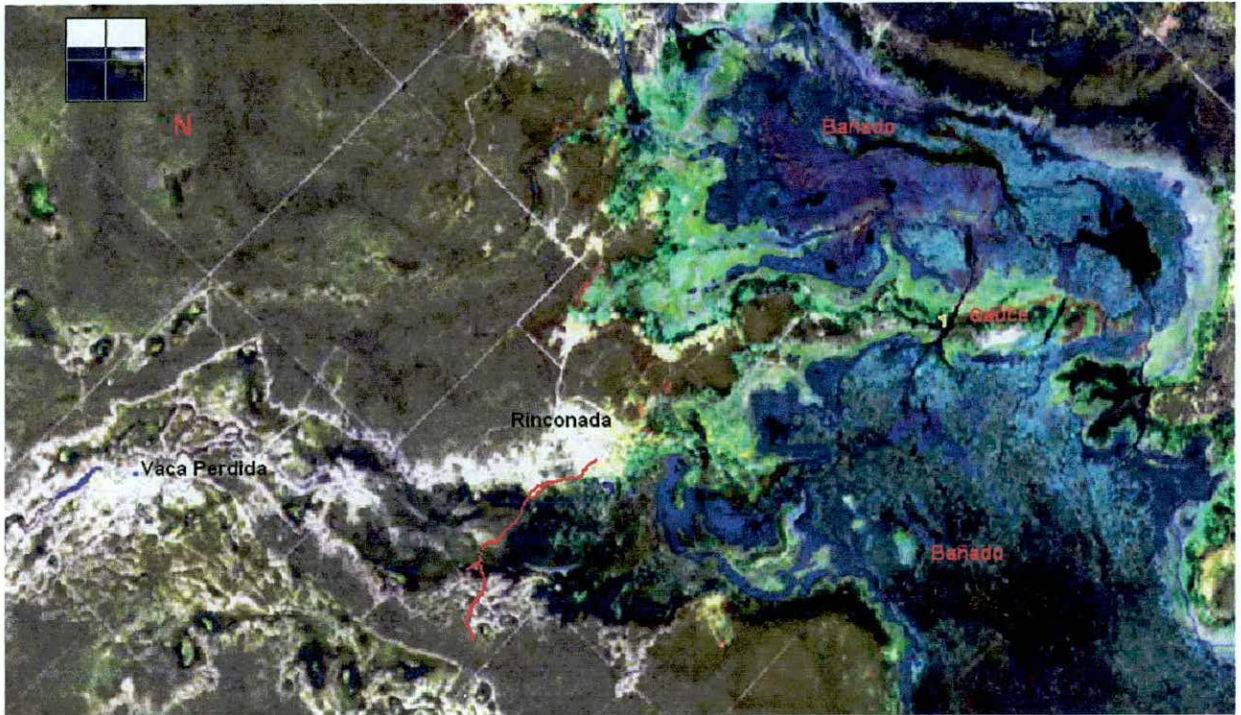
Buscando *nayoik*

Las mujeres dejaron sus *shicas* en el suelo y comenzaron a cosechar, hoja por hoja. La cosecha de estas hojas es usualmente agotadora puesto que además de que los mejores chaguarales se encuentran en el monte cerrado y espinoso, las hojas son arrancadas de la base de la planta con las manos, sin ningún tipo de instrumental, exceptuando el machete utilizado para abrirse paso de otros arbustos espinosos. Cada 25 hojas aprox. se juntan y se arman unos paquetes atados con la misma fibra de la planta. A diferencia de las mujeres wichis, las tobas prefieren una especie más pequeña (*Deinacanthon urbanianum*) de las bromeliáceas presentes en la región. Agachadas, juntaron por los alrededores del monte durante más de una hora y media. Cuando la intensidad de la tarea de recolección fue disminuyendo, las mujeres se fueron acercando al fuego que una de ellas había preparado, a sentarse y descansar. Estos momentos de descanso en el monte las mujeres suelen llamarlo “hacer campamento” (*adomachácaga*).



Atando el chaguar recogido.

Los “campamentos” en el monte, según varias mujeres, es una practica antigua que ya nadie reproduce, salvo los hombres cuando se van a pescar o a cazar y se quedan a dormir en el monte o a la orilla de algún cauce, pero en lo que respecta a las mujeres... eso *hacían las mujeres de antes*, las madres de las mujeres adultas de ahora, en el tiempo de los misioneros, cuando venia la cosecha de la algarroba, el mistol y el chañar, y junto con el grupo de mujeres de sus familias, armaban campamentos y se quedaban a dormir en los algarrobales para potenciar el tiempo y la eficiencia en la recolección. Pero las mujeres del Mistolar lo siguen haciendo, siempre y cuando “*no se esté ocupada*”: Jerónima y una de sus primas, durante los calores fuertes a veces se van cerca del cauce y arman campamento por 3 o 4 días, llevan ollas para cocinar lo que pescan los maridos, hacen fuegos, duermen la siesta, buscan frutos. Darse estos momentos en un espacio como el monte (atravesado por múltiples significados culturales, pues es representado como un espacio no habitable) implica otra relación con el espacio y otra apropiación, una permanencia más enraizada digamos. A lo largo de dos años de salidas al monte, nunca observé que las mujeres de Vaca Perdida hagan “campamento”, o se detuvieran a descansar, comer y conversar en el monte. Todo lo contrario: los recorridos son más bien cortos (por lo general no exceden los 7 Km. entre ida y vuelta) y expeditos, y no se adentran por fuera del monte que rodea a la comunidad. Contrariamente, en todas las salidas que hice con Jerónima y otras mujeres, había cierta relajación con el espacio, lo que conducía a que surjan conversaciones entre ellas, tomen mate y coman tortilla, y hasta se duerma la siesta.



Salida con las mujeres del Mistolar, buscando chaguar. Julio 2004
Distancia recorrida: 9, 10 Km

Aquel día llegamos a La Rinconada a la tarde. Luego de cosechar en el chaguaral, volvimos a retomar la senda que nos llevó hasta allí para llegar a otra zona que tenía chaguar en mayor abundancia. Allí retomaron la tarea de recolección, volvimos a hacer campamento y recién cuando se sintieron descansadas, emprendimos la vuelta, utilizando las mismas sendas por las que vinimos: *“mirar las huellas y caminos para no perderse... estos caminos son de nosotros”*.

Durante ese mismo mes, volví a acompañar a Jerónima y sus primas a buscar chaguar, pero en esta oportunidad fuimos a otra zona, no en el monte cerrado, sino hacia unos chaguarales ubicados en una zona alta y abierta, semejante a un arenal. En esta ocasión conversamos más acerca de la importancia de conocer los caminos y de las marcas que ellas suelen dejar en su tránsito por el monte (*“hacer seña porque siempre no me acuerdo... me confundo de camino...”*). También aparecían algunos comentarios en torno a las características y a la presencia de los criollos en el monte, pues como decían ellas a veces *molestaban* a las mujeres, y generalmente se los veía siempre en caballos ya que no suelen

caminar por el monte porque se pierden (*“casi no hacen caminos los criollos, solo nosotros hacemos con machetes”*).

Como la vez pasada, surgían las “historias” del monte y las risas y bromas, pero en un momento una de ellas se puso seria y me dijo *“cuando nos perdemos nosotras en los caminos es por los payaks”*. Sobrevino un silencio luego de esto, y allí me di cuenta de que el miedo a la presencia de los *payaks* se neutralizaba al estar en grupo y acompañadas, y que justamente por eso se permitían bromear sobre el tema, pero en verdad, y cómo me fui enterando luego, las experiencias individuales con distintos seres (reconocidos como “personas” y dotados de intencionalidad y agentividad) suelen ser bastante traumáticas.

En octubre del 2004, salí tres veces más al monte con Jerónima y algunas de sus hijas y sobrinas. En esas oportunidades exploramos otros espacios del territorio: hacia el norte, al cauce por donde corre el agua antes de desviarse hacia el bañado, lugar en donde según las mujeres de Rinconada, se encuentra el chañar más dulce; también recorrimos lugares ubicados hacia el noreste, como Lecherón, zona de búsqueda de tintas (plantas y cortezas) y algarroba blanca.

En el mes de diciembre, organizamos con un grupo de mujeres de La Rinconada un relevamiento colectivo de los sitios considerados más importantes por las mujeres en función de sus recursos, en el marco del proyecto de FUNGIR para el cual yo me encontraba trabajando. A lo largo de todos estos “viajes” al monte, acompañada por ellas, pude observar un detallado e inciso conocimiento de muchos sitios y zonas con recursos, conocimiento que a mi modo de ver tiene que ver con un manejo de carácter más global del territorio y no fragmentado como se venía presentando entre los grupos de mujeres de Vaca Perdida.

Las mujeres adultas del Mistolar vivieron gran parte de su juventud en el pueblo de Sombrero Negro, y solían recorrer y recolectar frutos de sitios lejanos algunos Km. al asentamiento de permanencia. Luego de la inundación, vivieron durante tres años –hasta la conformación de La Rinconada en 1978- en varios parajes y se iban “corriendo” a medida que el agua avanzaba. Esta singular experiencia se expresa hoy en un vínculo estrecho con aquellos lugares, en un mayor conocimiento de los espacios del territorio, y por esto mismo nos lleva a considerar la existencia de otro modelo de uso del territorio.

5-. El proceso histórico: un ejercicio de interpretación histórica.

a-La reconfiguración del territorio: la pérdida de espacios y las relocalizaciones en el último siglo.

a.1- Del Mono-asentamiento al Meta-asentamiento.

La antigua forma de apropiación del espacio puede comprenderse a partir del concepto de monoasentamiento (de la cruz 1999), concepto que remite a un modelo de ocupación no permanente sobre un territorio, ligado a una explotación estacional de los recursos naturales. El monoasentamiento viene a representar el antiguo sitio de ocupación: un espacio con pocas casas o chozas perchederas, generalmente pertenecientes a la misma familia extensa, y abandonado y re-utilizado anualmente. Los sitios del recorrido anual de un grupo toba eran monoasentamientos, formas de ocupación del espacio propias del modelo transhumante de vida. En estos sitios alternados –en función de sus recursos naturales- se desarrollaba la vida cotidiana del grupo, la historia. El modelo de transhumancia y el monoasentamiento como su apéndice regular dejaron de existir probablemente desde la interrupción del ciclo anual de los grupos tobas, con el comienzo de las migraciones a los ingenios de Salta y Jujuy. Más adelante, la repuntada campaña de conquista del Chaco llevada adelante entre 1911-1917, se propuso establecer el control militar y la expulsión de los grupos indígenas en el oeste de Formosa. Hubo matanzas entre los tobas del oeste y luego la expulsión y huida desde Sombrero Negro hacia Ibarreta. Dos años después, el mayordomo de uno de los ingenios a donde regularmente migraban los tobas, convence al ejército para que les permita regresar a sus tierras. Con el permiso acordado, los tobas regresan a Sombrero Negro y comienzan a ocupar sitios reconocidos como propios, y ocupados oportunamente durante su ausencia por los wichi. (Conversación Personal con de la cruz, 2005) Se producen enfrentamientos entre los dos grupos étnicos, y los tobas logran recuperar sus sitios y quedarse con otros históricamente recorridos y utilizados por los wichi. Desde 1919 hasta 1975, los tobas permanecieron asentados en parajes alrededor de la Misión Anglicana de Sombrero Negro, distanciados entre 2 Km. y 500 metros unos de otros. Luego, en 1975 vendría la gran inundación en la zona que obligó a los grupos tobas a relocalizarse en otros sitios.

Este derrotero histórico configuró el modelo de uso territorial actual, resultado de una dinámica histórica, que deviene de:

“Las dinámicas territoriales emergentes de la dialéctica del contacto, resistencia y reconstrucciones que se desarrollan a partir de la penetración territorial de las formaciones sociales históricas coloniales y neocoloniales” (...)“Los movimientos neocoloniales, espontáneos y organizados de fin de siglo XIX y principios del siglo XX, así como las presiones sobre el territorio habidas merced al conflicto armado entre Paraguay y Bolivia, acotaron los espacios físicos, en un acelerado proceso de transformación del modelo transhumante y posterior sedentarización, acentuada por la acción de las misiones religiosas protestantes” (de la cruz, 1999: 1 y 3).

La reducción del espacio físico-ambiental comenzaría aprox. a partir del siglo XVI, con el avance preliminar de la conquista en la región, cuestión que se re-affirma con las campañas de fines del siglo XIX y principios del XX, sumado a la guerra del Chaco (1932-1935) y luego, a partir de 1930, la presencia de los misioneros anglicanos. Otros factores de avanzada que fueron agentes en este proceso fueron: el desarrollo del capitalismo agroindustrial (Gordillo 1992); la llegada de los ganaderos criollos y el avance de los puestos ganaderos, provocando un encuentro conflictivo con los indígenas por la ocupación de los reservorios de agua en territorio de estos últimos; la distribución de tierras entre los nuevos pobladores como política de ocupación de “espacios vacíos” desde el Estado; la instalación del ferrocarril Embarcación-Formosa; la apropiación del espacio físico por parte del capital (respaldado por el Estado), si bien no directamente en territorio toba (que como mencionamos en el capítulo 2 era considerado una zona de tierras “improductivas”), sí en el chaco salteño; la migración de mujeres y hombres tobas a los ingenios azucareros de Salta y Jujuy a partir de principios del siglo XX (de la Cruz 1999: 3).

La convergencia de estos factores en el marco del desarrollo inicial del capitalismo en la región del Chaco, provocó una re-organización del territorio entre los grupos tobas, transitando de un modelo de transhumancia a un modelo sedentario, por medio de la construcción de otra forma de “habitar” el espacio: nos referimos al concepto de “meta-sentamiento” (De la cruz 1999:9). Los meta-asentamientos son espacios territoriales en donde vive

“...una población dispersa concentrada, sedentarizada o no, en centros poblacionales mayores (...) en torno a un centro simbólico de poder, en donde pueden delimitarse claramente los grupos de familias extensas aún de asociaciones de segundo nivel, diferenciados espacialmente de los otros” (de la cruz 1999: 9).

En suma: son los nuevos sistemas territoriales producto de las re-ordenaciones del espacio en las últimas décadas y se caracterizan por:

- Un territorio continuo, rodeado por un entorno ambiental muy limitado.
- Poseen infraestructura como edificios de escuelas, salas y pequeños centros de salud, almacenes de criollos, transportes –que pertenecen a los criollos también-, y equipos tales como radios, televisores y antenas satelitales: “son centros de dinamismo económico y político” (de la cruz 1999:9).
- Son espacios que merced a los conflictos sociales, se caracterizan por el fraccionamiento social.
- Existe un control más centralizado del poder, que recae generalmente en los líderes políticos de las generaciones actuales, muy vinculados a las practicas políticas del PJ en la zona.
- Existen redes de conexión y de articulación espacial y política a través de caminos, entre un meta-asentamiento y otro (caso Rinconada-Pozo de Maza).

Los meta-asentamientos se fueron configurando entre 1930 y 1985, y ejemplos actuales son los pueblos como Potrillo (Depto. Ramón Lista, Formosa); Misión Chaqueña (Salta); barrios indígenas peri-urbanos (como el Barrio Toba de Ingeniero Juárez); Pozo de Maza (Depto. Bermejo, Formosa), La Rinconada, y creemos que en menor escala, también lo es Vaca perdida. La apropiación de estos lugares como asentamientos permanentes están vinculados a la lucha por la propiedad de la tierra, movimiento en la zona que intensificó aún más el proceso de re-configuración conceptual del territorio, las relaciones con el ambiente y con los otros actores de la región (funcionarios del estado, criollos, políticos).

El surgimiento a lo largo del siglo XX de estos nuevos sistemas territoriales habilita al modelo sedentario o semi-sedentario de utilización y vinculación con el territorio, cuando las familias extensas comienzan a ocupar pequeñas porciones de un asentamiento y utilizan sólo un área circundante para la búsqueda de recursos inmediatos. Este es el caso de Vaca

Perdida, como mostramos. En el caso del grupo del barrio Mistolar en La Rinconada, el área de exploración y búsqueda de recursos es amplísima en comparación con los grupos familiares de Vaca Perdida, por esto mismo planteo la existencia de dos modelos territoriales y de uso del espacio, para un caso y para el otro.

Las formas en que las mujeres de Vaca se vinculan con el área circundante del monte, manifiesta una apropiación específica del espacio que de la cruz (1999) ha descrito para las poblaciones indígenas que se han asentado en los centros de urbanización en la región, en las misiones o en los “centros del desarrollo”, todos lugares en donde en base a una ocupación, aprovechamiento y ordenamiento del espacio, se utilizan los recursos de alrededor del asentamiento permanente. Se visitan ciertos lugares –ya conocidos, previamente explorados- cuyas distancias pueden ser recorridas en unas pocas horas entre ida y vuelta. Ciertamente es que en el caso de Vaca, las familias extensas levantaron sus hogares permanentes orientados hacia ejes (o puntos de permanencia) de sus antiguos recorridos, obedeciendo de alguna manera al antiguo patrón de ocupación del territorio, recreándose espacialmente.

Las relaciones que las mujeres de Vaca Perdida mantienen con su entorno y sus recursos, expresa la modificación de las relaciones espaciales, sociales y económicas en los últimos 100 años. También es obvio que, observando la pobreza estructural de los grupos indígenas de la zona, el hecho de salir al monte está relacionado con las estrategias económicas diversas que las familias combinan para subsistir, aunque sean más bien pocas las ocasiones en que lo hacen (la cosecha de algarroba, la búsqueda de cortezas y platas tintóreas).

a.2- Vaca Perdida y El Mistolar: dos modelos territoriales que co-existen:

Como se evidencia a partir de los casos de Camila, Julia, Rosaura, María, y Florencia, en Vaca Perdida las mujeres salen ocasionalmente al monte –con la excepción de la cosecha de algarroba-. Recordemos que la ocupación de esta localidad y su transformación en asentamiento permanente ocurre a partir de la inundación del río en febrero del 1975. Entre los primeros meses del '75 y durante el '76 fueron llegando las familias extensas pertenecientes a las bandas *piokgodi'pi*, *mañigodi'pi*, y algunos *kedoc'pi*, quienes entre principios de siglo xx y hasta 1975 vivieron en los parajes de Jesús María,

Sombrero Negro y Misión El Toba. En estos mismos lugares, nacieron las mujeres de Vaca que superan en la actualidad los 30 años. Las que tienen entre 30 y 40 años llegaron siendo bebés o niñas pequeñas, y esta llegada estuvo marcada por la experiencia de la inundación y pérdida del cauce del río.

En el caso de estas mujeres (y a diferencia de mujeres del Mistolar como Jerónima) sus vidas no se desarrollaron en varios sitios de permanencia temporaria puesto que sus familias luego de la inundación fueron rápidamente asentadas en Vaca Perdida con ayuda y presión de parte de los anglicanos. Esta situación produjo, entre muchas otras cosas, una ruptura con los sitios que recorrían sus madres, abuelas y tías, y reconocían como “propios”⁶⁵ como vemos en el caso de Maria, Julia y Rosaura. Las mujeres viejas, como Camila y las más adultas como Florencia, se criaron en Jesús María pero perdieron abruptamente el contacto con este lugar, con el monte que lo circundaba, con los sitios que recorrían y con el río. La llegada a Vaca Perdida significó en cierta medida una nueva reacomodación social y espacial de familias que acostumbraban a vivir más separadas⁶⁶. Esta reacomodación significó una nueva exploración de lugares y una “humanización” de estos espacios⁶⁷. Lo que parece haber ocurrido en Vaca Perdida es que, una vez que las familias extensas se instalaron y conformaron el asentamiento, se fue produciendo una división en el uso del monte entre las mujeres de cada familia.

Esta división no está dada por ningún tipo de propiedad que las familias o las mujeres puedan ejercer sobre el usufructo de los recursos, sino que responde al conocimiento que cada familia ha construido sobre una zona del monte que ha venido explorando y utilizando a lo largo de los últimos 30 años, en función de una vinculación en términos económico-simbólicos. Lo anterior significa que las mujeres de cada familia extensa saben transitar, sin perderse (esto es muy importante como veremos en otro capítulo), solamente sobre un área de monte circundante que no excede los 3 Km. Así es

⁶⁵ Propio no en términos de propiedad, sino mas bien en el sentido de que se los nombra y se los reconoce ligados a la historia del grupo. En este sentido, el lugar que se reconoce como “propio” es aquel que se nombra, pues nombrar un lugar es apropiarse simbólicamente del mismo en base a la experiencia, los recuerdos, el hecho o momento histórico que transcurrió en aquel lugar. Sin embargo, también se presentan sitios que se los reconoce sin ser necesariamente “bautizados”.

⁶⁶ Aunque sean familias pertenecientes a la misma banda.

⁶⁷ Humanización de los espacios en el sentido de que al ser ocupados por los grupos se vuelven espacios “habitables” y humanos en oposición a otros espacios como el monte.

como los grupos de mujeres de siete familias distintas con los venimos trabajado, recorren zonas diferentes del monte y los recorridos rara vez se superponen.

Cada grupo de mujeres tiene pautado un conjunto de sitios que conforman sus itinerarios, lo que provoca en parte que el conocimiento del entorno sea fragmentado y muy localizado. ¿A qué se debe este conocimiento localizado y fragmentado? Considero que esto ocurre porque más allá de que la búsqueda de recursos en el monte sea ocasional, aún así, algunas madres siguen socializando a sus hijas en los saberes en torno al monte (el conocimiento acerca de las sendas y los sitios con recursos), y cuando salen suelen llevarlas como “compañeras”. De esta manera, a las niñas se les transmite el conocimiento del entorno que maneja la generación anterior de mujeres de su familia extensa, y como consecuencia, las mujeres pertenecientes a una misma familia tienden a reproducir el mismo patrón fragmentado en el uso del espacio. Por esto mismo ocurre que el desplazamiento por el monte está restringido por el “saber”: las mujeres no van a otras zonas de monte simplemente porque no las conocen, como bien se evidencia en el caso de Rosaura y Julia: *“no vamos porque no conocemos ese monte”*. Florencia, su cuñada, su tía y su hermana recorren una zona del monte que circunda a Vaca que se extiende hacia el sur, mientras que Camila y sus hijas recorren la porción sureste.

Cabe mencionar que este patrón de uso produce que un grupo de mujeres tenga la suerte de contar en su zona de monte con más poroto o algarroba y hacer una cosecha considerable, mientras que otros grupos no cuentan con esa abundancia en la zona que recorre, y tampoco se anima a adentrarse en los lugares de otras mujeres, no por una cuestión de propiedad como resaltamos, sino por una cuestión de no-familiarización con aquellos sitios. Como observamos, los saberes distintos demarcan fronteras en un espacio socialmente diseñado. El lector interesado se preguntará por qué entonces las mujeres de un grupo no llevan a otras a “enseñarles” su zona de monte. Ocurre que históricamente las relaciones sociales entre los distintos grupos familiares han sido tensas –y todavía lo son hoy, y las mujeres no son ajenas a esto. Sus relaciones suelen estar signadas por la tensión social a raíz de las peleas, la competencia y particularmente la brujería. Esta son razones para que ciertos conocimientos no se “compartan”, puesto que los saberes femeninos –ya sea vinculados al monte o a la artesanía- son celosamente manipulados en función del prestigio que les otorga a quienes lo detentan.

En el caso de las mujeres del Mistolar, y pensando en Jerónima como representativa de este grupo, se observa otra “apropiación” territorial en cuanto a los sitios, lo que nos habilita a plantear otro modelo territorial, basado en un patrón de uso más global en un área mayor del espacio que cae actualmente en la mensura de la propiedad toba. Los itinerarios de las mujeres de este grupo son mucho más largos y amplios, y varios de los sitios utilizados son los mismos que utilizaban sus madres cuando vivían en la misión El Toba y en Sombrero Negro (sitios conocidos como “Lecherón”, “Cavado”, “Pichanal”, “Breal”), lo que indica que existe una continuidad entre dos generaciones con respecto al aprovechamiento de los sitios. Fuera de las mujeres del Mistolar, grupos de mujeres pertenecientes a otros barrios de La Rinconada, también suelen utilizar los mismos sitios. Los límites principales en el desplazamiento de las mujeres son: hacia el NE, el cauce principal del bañado; hacia el S y SO, la zona de Lecherón hasta la zona de Chañaral; hacia el N y NO, la zona de Quebrachito, llegando hasta Tres Yuchanes y el Churcal. El hecho de que el conocimiento sobre los sitios no parezca fragmentado ni localizado por las unidades familiares es una diferencia fundamental con Vaca Perdida.

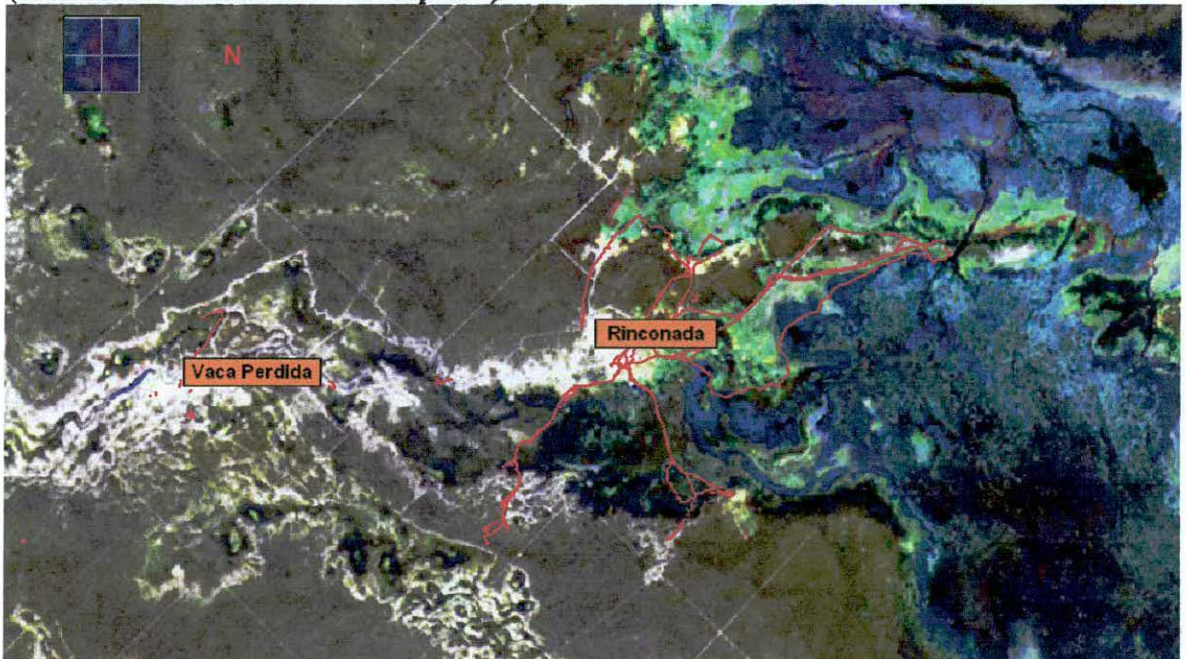


Mapa 1. Zona de recorridos de Camila y sus hijas, hacia el sur-este. Vaca Perdida

Mapa 2. Zona de recorridos de Florencia, hacia el sur-oeste. Vaca Perdida.



Mapa 3. Zona de recorridos de las mujeres del Mistolar, hacia el norte, noreste y sureste (obsérvese la diferencia en su amplitud).



Debemos aclarar, que si bien el Mistolar presenta un uso ampliado del territorio, al menos con respecto a Vaca Perdida, no lo consideramos como un comportamiento ligado a la semi-transhumancia, debido que la misma implica pasar un tiempo en un lugar y luego en otro, en función de los cambios ambientales- anuales. La transhumancia era la forma de explotación y habitación del territorio ligada a la variabilidad anual de recursos en la región, y como aclaramos antes, dejó de existir gradualmente a partir de fines del siglo XIX en adelante.

Ambos modelos o formas de relacionarse con los sitios del territorio (Vaca Perdida y Mistolar) son la expresión de las nuevas formas de territorialidad que se fueron configurando en el marco de los acontecimientos de los últimos 30 años: la pérdida del río y las subsiguientes relocalizaciones de todos los grupos, sumado a la delimitación y mensura de la tierra como producto del proceso de transferencia de tierras (35.000 ha) desde el estado formoseño a la Asociación Toba en 1989. En estos procesos se han producido cambios significativos con respecto a los significados de las ocupaciones, de los asentamientos, de los sitios, los caminos y especialmente del "territorio", término que se comienza a utilizar para hacer referencia a la defensa de espacios considerados importantes para la reproducción económica y las estrategias de sobrevivencia (de la cruz 1997).

En el caso de Vaca Perdida, los efectos de la sedentarización se muestran con más contundencia en las relaciones espaciales que las mujeres establecen. Desde el análisis de los registros, por un lado se observa que el uso del monte se limita a una zona de recorridos fijos para cada grupo de mujeres de cada familia extensa. Cada grupo de mujeres recorre sólo un área determinada por la localización de su familia. Desde la casa se sale y allí se regresa, siendo éste el principal punto de referencia. Además, en el caso de las mujeres más grandes como Zulma (de la comunidad La Mocha), Camila, y Florencia, hubo un abandono de los sitios que se frecuentaban antes de llegar a Vaca Perdida, mientras que en el Mistolar se muestra que la vinculación con algunos sitios sigue vigente.

En el grupo del Mistolar las salidas al monte o al bañado son significativas mas allá de la búsqueda de recursos económicos, ya que algunos lugares adquieren una significación ligada a lo lúdico (el paseo) y a la relajación de las tensiones sociales entre las mujeres. Esto es clave en el Mistolar cuando las mujeres arman "campamentos" en los algarrobales o en la

orilla del cauce, en donde se duerme la siesta, se conversa, se come y se toma mate. Estas prácticas no son simples detalles: hacer campamentos implica una relación de mayor dominio y apropiación del espacio. Además se potencia otra forma de involucramiento con el territorio, en donde la re-historización de los sitios comprometidos con la historia del grupo es notoria.

En Vaca Perdida es un hecho que las mujeres salen cada vez menos al monte, dado que la recolección no es la práctica primaria en la subsistencia actual y que las mujeres tienen gran parte de su energía colocada en la producción de artesanías. En el Mistolar, las mujeres salen esporádicamente al monte, pero aún así el monte ocupa idealmente un espacio central en las actividades femeninas y en la historia del grupo, debido a que luego de la inundación migraron y vivieron en sitios diversos. Si bien en el modelo del Mistolar hay delineados algunos rasgos vinculados a las antiguas formas de apropiación del territorio, creemos que los dos modelos discutidos aquí, no son otra cosa que formas específicas de apropiación femenina del espacio, en el marco de las nuevas formas de territorialidad y del surgimiento de los meta-asentamientos.

A continuación, se analizará cómo en ambos casos el uso actual del territorio también aparece vinculado a los cambios en otros factores constitutivos de las mujeres: el trabajo, los roles de género femeninos y masculinos, la división sexual del trabajo y la producción de artesanías. Es necesario entonces analizar que implicancias tienen los cambios habidos en estos factores en el uso femenino del territorio y sus espacios. Los cambios en el funcionamiento de las unidades domésticas, definidas como grupos de producción, reproducción y consumo (Harris 1986), en la división sexual del trabajo, en las actividades productivas de las mujeres, y en los roles de género, son factores constitutivos del proceso histórico local y de las subjetividades, en el contexto de la transformación de las sociedades pre-capitalistas merced a la incorporación a las relaciones de producción del capitalismo en la región.

B- Los cambios en los roles de las mujeres, en la división sexual del trabajo y en la economía doméstica.

El uso del territorio actual está afectado por los procesos regionales, nacionales e internacionales. Al analizar el uso del territorio desde las tobas, partimos del supuesto de que el colonialismo y la introducción e involucramiento de los indígenas con el capitalismo, produce en ese mismo proceso, la re-estructuración de las economías tradicionales en formas que han provocado profundos impactos en las actividades económicas de las mujeres y los hombres (Gordillo 1992), en la naturaleza de la división sexual del trabajo, y en las opciones y estrategias políticas y sociales que permanecen abiertas para las mujeres (Moore 1988; Harris 1986). Estas cuestiones son las que vamos a tratar en este apartado.

Si bien hasta fines del siglo XIX, los tobas eran cazadores-recolectores-pescadores, y éstas eran las actividades primarias de subsistencia, dejaron de serlo hace por lo menos 100 años. Sería muy arriesgado definirlos como “cazadores-recolectores” contemporáneos. La caza, la pesca y la recolección desaparecieron como modo de vida, pero no como actividades articuladas a otras estrategias de subsistencia. Hoy día, los ingresos de las familias de Vaca Perdida, se caracterizan por los planes sociales (Planes Jefas y Jefes), las pensiones provinciales y nacionales, algunos sueldos públicos, en menor medida los productos de la pesca, los provenientes de la caza (marisca), la recolección de algunos frutos, y crecientemente, la producción de artesanías por parte de las mujeres. La intensificación de esta actividad en los últimos dos años se debe a la participación de aprox. 150 mujeres en un proyecto de desarrollo en las comunidades de Vaca Perdida y Rinconada, con una producción orientada hacia el mercado, apuntando al objetivo fundamental de conformar dos asociaciones de mujeres artesanas en dichas localidades⁶⁸.

Sin embargo, mas allá de las implicancias de la producción de artesanías en la actualidad (cuestión que más abajo desarrollaremos) , encontramos que desde hace varias décadas existe la tendencia a que las mujeres se replieguen a la esfera doméstica, mas aún luego de que se terminaron las migraciones estacionales a los ingenios, aprox. en 1960. Las migraciones estacionales y la venta de fuerza de trabajo fue una de las formas de inserción de las mujeres tobas en las relaciones capitalistas de producción, experiencia a partir de la cual se produce una clara separación entre la casa y el espacio del trabajo. Cuando en la década del '60 se mecaniza el proceso de la zafra, la gente deja de migrar, y las mujeres –y los hombres- pierden la posibilidad de acceder a un trabajo asalariado. Entonces, tenemos

que, en primer lugar, las migraciones no solo afectan la interrupción del ciclo anual de la gente en ese entonces, sino también el funcionamiento de la unidad doméstica, la división sexual del trabajo, y las actividades productivas femeninas y masculinas. Desde este panorama se evidencia claramente que estos cambios se remontan varias décadas atrás.

La producción de artesanías.

La producción de artesanías es una de las estrategias económicas propias de las mujeres, que les permite generar un pequeño ingreso en sus hogares. Cuando convivían con los misioneros, éstos se encargaban de comprarlas y venderlas en centros como Bs. As. Con los años, esta actividad económica se ha vuelto central en la definición del “trabajo de la mujer”, desplazando a la recolección como actividad femenina por definición.

En verdad, se está dando una conjugación del trabajo reproductivo (o doméstico)⁶⁹ con la producción de artesanías en el mismo espacio: la casa. Una mujer se levanta, prepara el fuego y el “cosido” para sus hijos, viste a los más pequeños, se sienta e hila por un rato. Amamanta a su bebé, interrumpe su hilado. Retoma la tarea, mientras vigila a los niños. Más tarde alimenta el fuego, comienza a preparar la comida, mientras en otra olla está tiñendo

⁶⁸ Proyecto Proyectarte: Proyecto Para el Desarrollo de las Artesanías Aborígenes de la Provincia de Formosa, llevado adelante por la ONG Gran Chaco, residente en Formosa.

⁶⁹ Por trabajo reproductivo o relaciones de reproducción entendemos el “trabajo doméstico”: aquellas actividades que devienen de las necesidades físicas inmediatas del organismo humano, como la alimentación, sueño, limpieza, vestimenta. Estas definiciones han despertado largos debates entre las antropólogas feministas, generalmente se le ha criticado a autores marxistas como Meillasoux el hecho de invisibilizar este tipo de trabajo por considerarlas tareas “naturales”, al estar asociadas al cuerpo humano. Esto ha llevado a pensar el trabajo doméstico como “natural”, íntimamente asociado a la mujer –cuestión que sí se verifica empíricamente a lo largo de las sociedades y la historia-, quedando fuera del análisis histórico, cuando en verdad “Es evidente que la naturaleza del proceso del trabajo doméstico cambia radicalmente con los cambios tecnológicos y el tamaño de la unidad doméstica, así como con las diferentes formas de cooperación. Y también las necesidades humanas, aunque se funden en necesidades fisiológicas, innegables, están sujetas a definición cultural y social” (Harris 1986: 214-215). Moore (1988: 52) también señala que precisamente, como al trabajo doméstico se lo ve como algo natural es muy fácil pensar que no varía históricamente, y que por ende, se lo considera carente de reflexión teórica, lo que impide ir a buscar las variaciones en el trabajo doméstico de un grupo particular a lo largo de su historia. A partir de las investigaciones de antropólogas feministas desde la década del '70 se ha puesto en evidencia que el capitalismo ha afectado el funcionamiento de las unidades domésticas en sus contextos locales, en poblaciones rurales e indígenas de África, Asia y América Latina.

En un modo de vida cazador-recolector-pescador, los aspectos productivos y reproductivos son “analíticamente inseparables”, como dice Moore (1988): ¿qué es productivo y reproductivo en un contexto así?. Bajo el capitalismo, la separación entre el trabajo doméstico y el trabajo fuera de la esfera doméstica es más claro, pero no es muy visible en otras sociedades. Trabajo doméstico no necesariamente se debe reducir a lo que se hace en la casa, puesto que en otras sociedades el trabajo que se hace en los huertos por Ej o en la recolección también puede ser conceptualizado de esa manera, sin implicar una separación tajante entre la esfera doméstica y otros espacios. Por esto mismo, también es necesario considerar en el análisis las definiciones de “trabajo” que los miembros de cada sociedad en un momento dado elaboran.

con tintas del monte su madeja de lana. Luego de comer, mientras su bebé duerme, se dedica a terminar de hilar, y cuando cae la tarde prepara el telar, interrumpida nuevamente por el amamantamiento, la vigilancia de los chicos y el lavado de la ropa. Es claro que las mujeres hacen tareas simultáneamente a otras, y que la producción de artesanías se da en este contexto. Los cambios en la división sexual del trabajo se evidencian en lo que llamamos una “flexibilización” de los roles de género: en Vaca Perdida, y cada vez más, las tareas vinculadas a la recolección de leña, agua, cortezas y plantas tintóreas del monte, y frutos quedan a cargo de los maridos, que salen al monte en sus bicicletas (a diferencia de las mujeres que salen a pie). Esto no acarrea ninguna valoración vergonzosa ni mucho menos, y se lo conceptúa desde la necesidad de cooperación entre esposos a fin de liberar a la mujer de estas tareas para que ella tenga más tiempo para hilar y tejer. A su vez, esta situación genera mayores presiones para las mujeres, aunque también una valoración positiva del “trabajo de las mujeres” (la artesanía) y su contribución al sostenimiento de la familia nuclear.

Que varias mujeres tobas, en particular las mujeres con las cuales trabajé en Vaca Perdida, asuman que “su trabajo” está centrado en el espacio doméstico, y particularmente en la producción de artesanías, nos está hablando de ciertos cambios en los significados atribuidos a “salir al monte” (pensada siempre como actividad que apuntaba al sostenimiento de la reproducción del grupo a través de la búsqueda de alimentos y otros recursos), de cambios en los roles de género femeninos y de las practicas actuales a partir de las cuales se lleva adelante esa significación, no exenta de contradicciones. También entramos en el terreno de las implicancias que generan estas transformaciones en la constitución de subjetividad femenina, en el seno de las relaciones de género, y las relaciones sociales y políticas al interior de la comunidad.

La producción de artesanías refuerza mucho más la contribución de las mujeres a la economía doméstica, pero desde otra forma del trabajo. Si las mujeres de Vaca Perdida con las décadas fueron abandonando la práctica regular (no total entiéndase) de salir al monte y con ello, su “tradicional” rol de distribuidoras y procesadoras de frutos, sumado a la pérdida de la capacidad de distribución⁷⁰ entre las redes de familiares (relacionada con la disminución de las prácticas productivas masculinas: caza y pesca), la producción de

artesanías esta re-significando ese antiguo rol de distribución, a partir de la recuperación de un rol central en los grupos domésticos y la comunidad, a través de la organización de las mujeres en torno a su trabajo artesanal.

Los cambios en la división sexual del trabajo.

Como añadimos en la nota a pie de página, la división sexual del trabajo posee una naturaleza histórica, por lo tanto variable a lo largo de la historia de todo grupo social (Harris 1986; Moore 1988). Como dijimos, el antiguo uso del territorio estaba basado en un modelo de transhumancia en donde las actividades de pesca, recolección y caza eran las centrales, y estaban cimentadas en una división sexual del trabajo, organizado al interior de cada banda. Las mujeres eran sustancialmente recolectoras de frutos, distribuidoras de lo obtenido por sus hombres en la pesca y la caza, además de encargarse de los trabajos domésticos tales como la preparación de las comidas, su secado y almacenamiento; buscaban leña y agua, preparaban los fuegos; hacían botijas y contenedores de cerámica, practicaban el tejido de fibras para la confección de ropas –chiripá–, hamacas y bolsas a ser usadas en la recolección de frutos y transporte de bienes de uso; criaban a los niños en los campamentos, socializaban a las niñas y muchachas jóvenes, entre otras tareas.

Las transformaciones en la división sexual del trabajo hay que verlas como parte de los cambios devenidos por la articulación entre el modo de producción anterior (pescador-cazador-recolector) y el capitalismo durante los últimos 120 años (Moore 1988; Harris 1986; Gordillo 1992). Con la transición del modelo de transhumancia al de sedentarismo (producción de meta-asentamientos) los cambios en las actividades de las mujeres y hombres se intensificaron. En el caso de muchas mujeres tobas esto puede verse en la merma de las actividades de recolección y el incremento del tiempo dedicado a producir artesanías. Para el caso de Vaca Perdida, esta situación puede generalizarse a todas las mujeres. Veamos algo: la recolección como práctica extractiva implicaba una expansión por un territorio conocido y explorado anualmente, y como una actividad que tenía un carácter más estacional que la caza, estaba vinculada al modelo de transhumancia ya descrito. Hoy día, a pesar de que algunas mujeres continúen saliendo al monte y recorran caminos y sendas para llegar a sitios y cosechar frutos y buscar cortezas, no representa una actividad central en la

⁷⁰ Y con ello la producción de status social entre las mujeres.

economía doméstica (el mes de noviembre con la cosecha de algarroba es la excepción). En Vaca Perdida la tendencia es cada día más, que las mujeres envíen o “manden” a los hombres al monte cuando necesitan algún recurso de allí (generalmente cortezas tintóreas para la producción de artesanías, chañar o algún otro fruto pequeños para la alimentación de los niños, y la leña). Los hombres son los que actualmente van asumiendo la tarea de salir a recolectar.

La resignificación del vínculo con el monte.

En el actual contexto socio-económico el monte se torna en un espacio dador de materias primas necesarias para la producción. De esta manera, “salir al monte” se opone al “trabajo”. Es en esta representación donde encontramos una oposición entre el espacio-monte y la casa, el espacio doméstico, oposición que se discurre contradictoriamente en las afirmaciones de algunas mujeres, pero que en última instancia tiene que ver con los cambios sufridos en las relaciones de producción al interior de la unidad doméstica, en la pérdida de la movilidad transhumante y en la fijación creciente de las mujeres a los espacios domésticos –casi el único espacio en donde una mujer pasa gran parte de sus horas y se socializa-.

En este sentido, podemos hablar de una discontinuidad creciente entre el monte y la comunidad, entre el monte y la casa, discontinuidad dada por la des-valorización del monte para la reproducción económica, resultado de la convergencia histórica de la pérdida de lugares y de la extensión del territorio, del surgimiento de nuevas necesidades, y del cambio profundo en las subjetividades de los y las tobas. Sin embargo, este movimiento de des-valorización convive, contradictoriamente, con la presencia de prácticas y representaciones que lo afirman como espacio para la reproducción de una identidad de género, de una identidad étnica, y de una historia particular del grupo todo (los *qom*) con el monte, el bañado, y antiguamente el río.

El trabajo con las mujeres de Vaca Perdida y con las mujeres del Mistolar (La Rinconada), demuestran la co-existencia de dos modelos territoriales, de dos formas actuales y distintas de apropiación femenina y de vinculación con el territorio. También nos muestra que las mujeres como tal no representan un grupo homogéneo y coherente, y que dentro de una comunidad local (un grupo étnico de aprox. 1500 personas insertos en el estado-nación y participando directamente en las relaciones de producción capitalistas desde por lo menos

hace 150 años), las experiencias pueden ser distintas, y hasta contradictorias, no sólo entre las mujeres, sino en la misma trayectoria de una mujer. Experiencias que, atravesadas por la historia local, resignifican prácticas y representaciones del espacio territorial.

Capítulo IV

La visión territorial femenina: la percepción sobre el territorio.

“Y así, lo que unos llaman ‘naturaleza’ bien puede ser la ‘cultura’ de los otros. He aquí una lección que la antropología podría aprovechar”.

(Viveiros De castro 2004: 44)

1 Introducción.

En este capítulo me propongo trabajar en torno a la visión territorial de las mujeres a través de su interacción con los espacios del territorio toba, en particular el monte. El objetivo es poder dar cuenta de la visión territorial femenina emergente de las formas actuales de apropiación de los espacios que demarcan lo que *es y significa* el territorio en la actualidad. Al utilizar el término apropiación me respaldo en un argumento central de Ingold (1993): que las interacciones de los grupos cazadores-recolectores (o de los que lo han sido en su totalidad antes de la colonización) con el territorio, no pueden acomodarse en los términos de una dicotomía entre lo material y lo mental, entre las interacciones ecológicas *en* la naturaleza y las construcciones culturales *de* la naturaleza. Por el contrario, ambas actividades son en primer lugar, formas de morar y habitar. Por esto parto de la *apropiación* para hablar simultáneamente de las *visiones* femeninas sobre el territorio.

El argumento de Ingold remite a la discusión que abordamos en el primer capítulo, acerca de la dicotomía occidental entre naturaleza-cultura, como categoría que la antropología utilizó para analizar las diferentes visiones sobre la naturaleza que las culturas construían, pero cuyo trasfondo ontológico suponía la existencia de por un lado, una naturaleza objetiva, y por el otro, culturas que construyen concepciones diferentes sobre esa naturaleza. Esta no sería más que la forma dominante de pensar el mundo, y la participación en él de manera dicotómica a través de pares como objeto-sujeto, naturaleza-cultura, cuerpo-mente (Ingold 1993).

Muchos autores en los últimos años han planteado la necesidad ya no de reconocer construcciones culturales distintas sobre la “naturaleza”, el “territorio”, el “mundo”, sino ontologías diferentes cuyos principios –aunque no sean conscientes para los sujetos que las

producen- remiten a formas diferenciadas de estar en el mundo. Retomando la discusión del primer capítulo sobre la dicotomía naturaleza / cultura (Descola 2001), podríamos pensar que **el caso de las tobas es uno más dentro de la enorme evidencia** que demuestra que las cosmologías amerindias escapan a la división ontológica entre naturaleza y cultura practicada por el naturalismo occidental; al menos en lo que refiere a la idea de humanidad, las otras potencias que habitan el mundo y su concepción sobre lo que los animales *son* o potencialmente pueden llegar a *ser*, sin visiones radicalmente diferente a la occidental, aún hoy y con todo el peso de la colonización y neocolonización encima. ¿Qué explicación hay para esto?

Como decíamos en el capítulo I, la propuesta de que existen otros modos de identificación⁷¹ (naturalismo, animismo y totemismo) que se expresan en diversas culturas organizadas a partir de pautas distintas a la occidental, tiene serias implicancias epistemológicas y ontológicas a la hora de validar el “conocimiento indígena” frente a la ciencia occidental. Veamos: según Descola el naturalismo:

“...es la simple creencia de que la naturaleza existe, y de que ciertas cosas de la naturaleza deben su existencia y su desarrollo a un principio ajeno a la humanidad o a la voluntad humana” (Descola 2001: 108).

El autor agrega que es constitutivo de la cosmología occidental y que actúa creando un dominio ontológico específico, con un orden y una causalidad particular, originada en Dios o en “las leyes de la naturaleza”. El naturalismo occidental plantea a la “cultura” y a la “naturaleza” como dos dominios ontológicos opuestos: los humanos venimos de la naturaleza, en algún momento de nuestra historia evolutiva fuimos animales y en el “paso” a la cultura, superamos nuestra animalidad para transformarnos finalmente en organismos específicamente culturales. Esta es nuestra conceptualización acerca de las relaciones naturaleza-cultura: la naturaleza es algo que está ahí, ya casi fuera de nosotros, como espacio y dominio gobernado por las leyes naturales, y este “hecho” generalmente es considerado como un dato crudo por la ciencia occidental.

Como señala Guiddens (1997) con el avance del posmodernismo en las ciencias sociales, la firmeza de creer que el pensamiento científico es una forma superior de conocimiento comenzó a ponerse en cuestión. En este contexto es donde se produce una

⁷¹ Simultáneamente denominadas por Descola (2001) y Viveiros de Castro (2004) como “ontologías”.

revitalización y reapreciación de creencias y de modos de acción “tradicionales” y habituales. De esta manera, comienza a compartirse la idea de que la ciencia natural y sus pretensiones de conocimiento y objetividad reposan sobre la base de premisas ontológicas “naturalistas”, históricamente construidas, políticamente legitimadas.

Así, las otras formas de conceptualizar “el mundo” (donde naturaleza y cultura podrían ni siquiera existir como categorías) reposarían sobre otras premisas ontológicas: humanos, animales y seres espirituales participan en las mismas relaciones sociales y se involucran en reciprocidades. Un animal es *persona*, un *payak*⁷² es *persona*, una mujer toba es *persona*. Frente a este argumento, la operación común que realizaría la epistemología occidental sería ver a estas otras formas de pensar “el mundo”⁷³ y las relaciones entre sus componentes” como meras “manipulaciones simbólicas” pero en el fondo falsas, construcciones culturales sobre la naturaleza pero que operan sobre la base de una “naturaleza realmente natural” (Ingold 1993). Pero Descola nos advierte: la existencia de una naturaleza como un dominio autónomo es también un presupuesto, una creación epistemológica histórica que “*está tan lejos de ser un dato primario de la experiencia como los animales que hablan o los lazos de parentesco entre hombres y canguros*” (Descola 2001: 109).

¿Será así?. ¿Qué decir entonces de la ciencia ambiental, la ecología, la teoría evolucionista? ¿La naturaleza se construye entonces por distintas miradas?⁷⁴. ¿Los *payaks* existen realmente?. Si yo me planteara seriamente esta pregunta, volvería a los interrogantes que 50 años atrás se hacían ciertos antropólogos como Evans Pritchard cuando analizando el sistema de la magia y brujería entre los azande, distinguía tajantemente entre las creencias de sus informantes como ciertas (pero al fin “falsas”) y sus propias interpretaciones basadas en las premisas de la ciencia positiva (verdaderas) (Guiddens 1997).

Algunos autores como Viveiros de Castro parecen haber tomado una posición en el debate:

⁷² Los *payaks* son potencias espirituales personalizadas, a los cuales se les asigna una fuerte presencia en la vida de los tobas. Más adelante se brinda una definición más específica.

⁷³ Eso que algunos llaman “cosmología” (Viveiros de Castro 2004) y/ o “eco-cosmología” (Descola 2001; Arkhem 2001)

⁷⁴ En el marco teórico deconstruccionista al interior de la teoría feminista posmodernista, han surgido preguntas y debates similares en torno al cuerpo, al plantearlo no como una *tabula rasa* (como una materialidad bruta a la que puede leerse culturalmente) sino como un artefacto cultural (y no “natural”) construido en el seno de la cultura por medio de normativas y prácticas institucionalizadas por el poder. ¿La materialidad del cuerpo existe por fuera de la significación?. El cuerpo asimismo puede ser pensado como un “territorio” que se construye

“... si los indígenas tienen razón, la diferencia entre los dos puntos de vista [el de la ciencia occidental –o naturalismo- y el animismo y perspectivismo] no es una cuestión cultural, y mucho menos de mentalidad. Si los contrastes entre relativismo y perspectivismo o entre multiculturalismo y multinaturalismo fuesen leídos a la luz, no de nuestro relativismo multicultural, sino desde la doctrina indígena, es forzoso llegar a la conclusión de que la reciprocidad de perspectivas se aplica a sí misma y que la diferencia es de mundo, no de pensamiento: “Quizás lleguemos a descubrir, un día, que, tanto en el pensamiento mítico como en el pensamiento científico, opera la misma lógica y que el hombre siempre ha pensado bien. El progreso –si es que podemos aplicar el término en ese caso – no tendría entonces la conciencia por teatro, sino el mundo, donde una humanidad dotada de facultades constantes se encontraría, en el decurso de su larga historia, continuamente confrontando con nuevos objetos (Levi Strauss 1955:255) (Viveiros de Castro 2004: 68).

La traducción de la cita anterior podría resumirse de la siguiente manera: diferentes ontologías que contrastan de formas diversas (animismo, totemismo y naturalismo) los componentes del mundo, construyen en su devenir diferentes objetos. De una forma u otra este debate me recuerda a aquella discusión que dio Bateson (1982) sobre mapa /territorio: siendo el territorio lo real “real” (lo objetivo), imposible de asir absolutamente aun desde la ciencia occidental, y el mapa o los mapas las miradas construidas desde las ciencias y otras formas de conocimiento. El “territorio” siempre se lee desde un mapa, aún así “está ahí”, fuera de nosotros (objetivamente hablando), **aunque nunca podremos ver al territorio “objetivamente”** debido a que el ser humano es un animal lingüístico y dotado de pensamiento simbólico que sólo accede a la materialidad de las cosas desde las categorías del lenguaje. No hay posibilidad de acceder a la materialidad bruta de las cosas, porque la materialidad, el territorio, la naturaleza o la cultura son necesariamente significadas desde su misma enunciación. Tengamos en cuenta que esta premisa no sostiene que la materialidad solo exista en el lenguaje o que el lenguaje es el que construye la materialidad del mundo. Yo, por mi parte, sostengo que la naturaleza como “materialidad bruta” existe, fuera de los humanos, fuera de nuestro pensamiento y categorías del lenguaje, pero desde el momento en que los grupos humanos nos ubicamos dentro o fuera de ella, la construimos y significamos

sobre la base de una epistemología occidental. Para más detalles sobre este debate sugiero el texto de Judith Butler (2002). En referencia a los tobas (lbs del este de Formosa) consultar la tesis de doctorado de Silvia Citro.

culturalmente; en consecuencia la naturaleza siempre va a estar culturalmente construida, ontológicamente diagramada por la cultura.

Dicho de otro modo, la mirada sobre el territorio o sobre la naturaleza será la diagramadora de *esa naturaleza o ese territorio*.

Situados desde el estructuralismo, las teorías de Levi Strauss (1962), y más recientemente de Descola y Viveiros de Castro sobre las relaciones naturaleza-cultura, sostienen justamente esta idea: hay operaciones lógicas que se pueden agrupar bajo tres modos de “objetivación de la naturaleza”: animistas, totemistas, y naturalistas. Estos modelos u ontologías contrastan las relaciones entre los elementos de tres maneras diversas, que incluso pueden coexistir en un mismo grupo cultural o, por el contrario primar exclusivamente. En resumen: son sistemas que contrastan elementos del “territorio” de manera distinta, y hasta simétrica y opuesta entre uno y otro (por ejemplo el animismo y el naturalismo). Desde aquí se entiende que esas operaciones lógicas distintas son la base para la manifestación y expresión de ontologías distintas (que podrían semejarse a los mapas de Bateson), que a su vez construyen objetos diferentes (acceden al territorio desde el recorte parcial de su mirada). **La diferencia entre los tres tipos de sistema de conocimiento (animismo, totemismo y naturalismo) es que dentro del naturalismo, la ciencia occidental —en sus diversas disciplinas- cree tener el privilegio (político, histórico y cognitivo) de abrazar enteramente “el territorio”, restándole crédito y veracidad a otros sistemas de conocimiento, que desde su propia racionalidad construyen verificaciones y validaciones distintas. Esto es notable en el caso de la brujería, la magia y el shamanismo, que siendo sistemas de conocimiento local e históricamente construidos y con racionalidades y operaciones distintas a los de la medicina occidental, poseyendo una fuerte eficacia simbólica en las prácticas y representaciones de los legos, han sido recurrentemente desprestigiados desde la práctica médica de occidente, aún cuando ésta la ha venido utilizando sistemáticamente a lo largo de la historia.**

Si Viveiros de Castro (2004: 46) define al animismo como

“una ontología que postula el carácter social de las relaciones entre las series humana y no-humana. [En donde] el intervalo entre naturaleza y sociedad es en sí social (...) en el modo animista la distinción naturaleza/ cultura es inherente al mundo social, pues humanos y animales se encuentran inmersos en el mismo medio socio-cósmico (y en ese

sentido la naturaleza forma parte de una socialidad englobante)”, creo entender que como tal, es un sistema de construcción de relaciones entre el “dominio humano” y el “no-humano” basado en la atribución de una continuidad humana o agentiva a los animales y otros seres, en el cual subyacen premisas ontológicas, epistemológicas y lógicas capaces de objetivarse mediante un análisis estructuralista. Vale agregar a esta definición que estas premisas son principios que no son conscientes para los sujetos; de la misma forma que nosotros no somos conscientes de los principios dicotómicos que operan en las relaciones que establecemos entre la cultura y la naturaleza⁷⁵ o entre pares como mente/ cuerpo, sujeto/ objeto, en nuestra vida cotidiana.

En mi caso, considero que el concepto “recuperado” de animismo es útil para pensar el modelo conceptual de territorio entre las tobas: animales-personificados, *payaks* -personas con intencionalidad son parte de la vida cotidiana de la gente. Como apuesta teórica puede ser interesante pero sólo para reflexionar teóricamente en un plano simbólico-estructural y sincrónico. El animismo como ontología con ciertas premisas epistemológicas, puede resultar interesante para el antropólogo interesado en construir los modelos mentales que subyacen a las relaciones entre naturaleza-cultura (Descola 2001). Pero hay aún más: reconocer que este trabajo teórico de objetivación de los elementos y de la lógica que configuran otras racionalidades territoriales, es políticamente útil y relevante al momento de acompañar reivindicaciones territoriales indígenas, a fin de poder mostrar la existencia de otras bases sobre las cuales trabajar a la hora de pensar estrategias de planeamiento, gestión y ordenamiento territorial. Las relaciones que las poblaciones indígenas solían mantener con sus territorios eran sumamente complejas y no dictadas exclusivamente por criterios de orden económico u adaptativo. El involucramiento espiritual e histórico con ciertos espacios, la construcción de relaciones de reciprocidad entre humanos y animales, las prescripciones relativas a ciertos tabúes y uso de los espacios, evidencian puntos de vista, o mejor dicho *percepciones*, muy distintas de la visión ambientalista que predomina en la actualidad, fijada en la concepción de “manejo de los recursos”. (García Hierro y Surrallés 2004):

“En este sentido el discurso político “indígena” único, que insiste, con acierto, en diferenciar la visión occidental de una naturaleza-objeto que justifica su apropiación, su dominación y su explotación y una visión indígena donde la naturaleza y el hombre

⁷⁵ Es muy probable que un gran porcentaje de los habitantes de Buenos Aires se representen la naturaleza como

comparten relaciones existenciales exigiéndose reciprocidad y respecto mutuos, debe ir ahora al encuentro de las visiones particulares que sin duda nutrieron ese discurso político”. (García Hierro y Surrallés 2004: 12)

Esa visión particular es lo que intento indagar en mi trabajo. Sin embargo, quiero destacar que la gente no posee un saber sólido y abstracto sobre sus relaciones con los componentes del entorno, del monte o del territorio. Y asir la complejidad de las interacciones con seres y potencias extra-humanas es realmente un asunto complejo debido a la dinámica histórica, mas allá de la experiencia en el plano fenomenológico. Las experiencias históricas llevan a resignificar la definición de lo que un *animal-payak* o un *payak es*, las interpretaciones varían contextualmente y se reelaboran con las transformaciones espaciales, con los reordenamientos territoriales, en fin, con la dinámica de la vida, en la que se recupera y reelabora la memoria, las historias, los mitos, los saberes, y las experiencias, de manera tal que buscan readecuarse a fin de que “relaten” también las situaciones presentes. Por ejemplo, algunas mujeres suelen comentar que *leek* –un viborón gigante que se lo solía ver por el río- ha desaparecido debido a que “ahora la tierra está seca”: desaparición del cauce del río en 1975. Me propongo integrar estas experiencias (de carácter cotidiano y “sagradas” en el sentido de que cuando una persona toba tiene acceso a una experiencia de encuentro con un *payak*, un diablo o un alma que mora en su territorio, accede a un dominio distinto del de su cotidianidad) como experiencias situadas en su praxis cotidiana y en sus esquemas simbólico-prácticos de acción en el monte (presentes también en el shamamismo y en el proceso de salud-enfermedad-atención).

Estas interacciones y encuentros con *payaks* y *almas*, forman parte de la praxis en el monte y son parte constitutiva de esa praxis y de la visión territorial de las mujeres. En este sentido, las experiencias en el monte están condicionadas por estos vínculos. De alguna manera podemos hablar de una perspectiva no naturalista sobre el territorio, en el sentido de espacio abierto y consagrado a presencias humanas y no-humanas, ambas dotadas de “personalidad”, agencia e intencionalidad. En esta bisagra se establecen interacciones e involucramientos; desde aquí se transitan y habitan los “lugares” del territorio. Esta visión sobre lo que el territorio *es* y *contiene*, es una diferente perspectiva a la naturalista sobre el

“lo verde”, las plantas, los animales, el paisaje, como dominio anterior y exterior a los humanos.

territorio que poseen las ciencias naturales –sobre todo el ambientalismo- en donde la naturaleza y sus objetos (animales, plantas, paisajes) es concebido como algo dado, objetiva y similar para todos los seres humanos (Álvaro Echeverri 2004: 272).

Sin embargo, debemos considerar que hablar de un territorio pensado y construido desde la interacción con sus lugares y con sus componentes subjetivos, no nos puede llevar directamente a presuponer una “cosmología” objetivada en el territorio.

1.1 “Cosmología” y “visión territorial”.

Comúnmente, la categoría de cosmología remite a un ordenamiento simbólico-conceptual del mundo, de lo que se cree que *es* el universo, desde un mismo sistema cultural específico. Hasta aquí vamos bien, pero ciertas inquietudes se manifiestan cuando se observa que a lo largo de los trabajos (Rival 2004) que operan con este concepto se advierte que el “cosmos” como tal es tratado como una madeja de significaciones culturales a-históricas, independientes de cualquier influencia de los procesos históricos. Cuando se habla de “cosmología” leemos acerca de chamanes que nos relatan los lugares de donde proviene su poder, o del encuentro de tal con alguna potencia extra-humana en el monte o en la selva, de las influencias de los seres potentes en la vida cotidiana de la gente, de cierta forma de estar y habitar el mundo y de la definición de ciertos lugares o espacios que constituyen ese mundo, entre otras cosas. Al final, entre tantas cosas nunca queda claro que es la “cosmología” para un grupo indígena.

La cosmología pensada como conocimiento integrador y totalizador de los elementos que una cultura reconoce como propios del universo social-natural (llamémosle “configuración socio-cósmica”), lo “manejan” pocas personas del grupo social; varios autores coinciden en señalar que generalmente esta clase de personas “portadoras” de ese saber son los reconocidos chamanes (Viveiros de Castro 2004⁷⁶; Spadafora y Sifrieddi; de la cruz

⁷⁶ “El chamanismo es un modo de actuar que implica un modo de conocer, un cierto ideal de conocimiento. Ese ideal se encuentra por varias razones en el polo apuesto de la epistemología objetivista favorecida por la modernidad occidental. En esta última, la categoría de objeto nos proporciona el telos: conocer es objetivar; es poder distinguir en el objeto lo que le es intrínseco de lo que le pertenece al sujeto cognoscente, y que, como tal, fue indebida y/ o inevitablemente proyectado en el objeto. Conocer, así, es desubjetivizar, explicitar la parte del sujeto presente en el objeto, de modo que se pueda reducir a un mínimo ideal (...). El chamanismo amerindio parece guiado por el ideal inverso. Conocer es personificar, tomar el punto de vista de aquellos que deben ser conocidos –de aquello, o mejor, de aquel; pues el conocimiento chamánico se dirige a un “algo” que es en verdad un “alguien”, otro sujeto o agente. La forma del Otro es la persona.” (Viveiros de Castro 2004: 43)

(1997); Miller⁷⁷ (1979). Las tobas en general, tienen un conocimiento fragmentado acerca de cómo los ancianos pensaban el mundo antes de la llegada de los blancos y los misioneros. Coincidimos plenamente con lo que afirma Gordillo (2004:188) en su análisis de las experiencias de los hombres tobas con los *diablos del monte*:

“... people do not experience these devils as members of a coherent, neatly segmented panteón. This experience is part of what Pierre Bourdieu (1977: 19) has called “ a mode of practical knowledge not comprising knowledge of its own principles”. As a result, there is a great degree of variation and inconsistency in the way people refer to them”.

Las tobas “realmente” interactúan en su vida cotidiana con almas, espíritus del monte y *payaks*, y como dijimos anteriormente su visión e involucramiento con los lugares del territorio está mediada por estos encuentros, sus significaciones y consecuencias. Pero el análisis no puede quedarse en la reificación de esa experiencia, pues esas experiencias son actuales y las representaciones emergentes de esas interacciones deben ser tenidas como fragmentarias, contradictorias, y vinculadas a las re-estructuraciones de las relaciones sociales, étnicas, de clase y de género de los sujetos en los últimos tiempos.

El problema con la categoría de “cosmología” desde mi punto de vista aparece cuando el antropólogo rastrea la conceptualización del “cosmos” o el “universo” y la reconstruye, perpetuándola en el presente, lo que da como resultado una concepción del “mundo”

⁷⁷ En efecto, Miller construyó el cosmos toba y sus principios reguladores sobre la base del relato de informantes portadores de los poderes shamánicos. Miller desarrolla el cosmos toba como un **sistema ecológico**, integrado por hombres, vegetales y animales, fenómenos atmosféricos y seres espirituales de diverso rango, todos interactuando y articulados a través de una organización jerárquica de poderes que tiende hacia el equilibrio (la armonía). La relación hombres-naturaleza aparece subordinada al principio de tendencia hacia la búsqueda de un equilibrio armónico, espiritual, simbólico y ecológico: *“Dos valores fundamentales dominaron las creencias y actividades de los Tobas durante este período: 1] el mantenimiento de la armonía y el equilibrio entre el hombre y el orden natural, y 2] el interés por el bienestar de los parientes. Quizás sería más preciso hablar del mantenimiento de la armonía dentro del orden natural, ya que los Tobas se consideran parte de la naturaleza, no diferenciados de ella. La responsabilidad primaria de este mantenimiento estaba en manos de los chamanes (pi'oxonaq), quienes estaban en comunicación constante con los seres y poderes espirituales”.* (Miller 1979: 29). La “cosmología ancestral” o el mapa conceptual como parte determinante del “sistema adaptativo toba” se desorganizó con la conquista y colonización del Chaco. Se organizaba en torno a cinco planos o estratos, cada uno representado y asociado a ciertos seres y elementos dotados de poder. En el estrato 1, se delimitaba el cielo (*piguem*), en el 2 las nubes y el viento (*L'oc-lat*), el estrato 3 corresponde a la superficie de la tierra (*Lauat na'alhua*); en el estrato 4 se delimitaba el interior de la tierra (*Pa' aguiñi na alhua*); por último, el estrato 5 era el relativo al agua.

Si las antiguas fuerzas *-payaks* y *dueños-* que moraban en los espacios del territorio (de ese territorio entendido como espacios contiguos unos de otros), en los montes, las aguadas, las cañadas, los peladares, el río, eran las que gobernaban la voluntad de animales, aguadas, plantas y árboles, siendo fuerzas dispersas y variadas, hoy *-y* desde hace por lo menos más de 70 años de misionalización en el caso de los tobas del oeste-, ese poder se comparte con el del dios bíblico, o mejor dicho con todo un imaginario que integra múltiples representaciones acerca de ese dios: *“el de la iglesia”* (nota mía).

cristalizada y ajena a los procesos e influencias de la conquista y la colonización⁷⁸. Aclaremos algunas cosas: muchos de los aspectos de las pasadas formas de recrear el mundo, sus espacios y sus seres a través de relaciones, siguen *afectando* la experiencia de la gente. Esto es ineludible y en mis estadias en la comunidad, en los trayectos al monte con las mujeres, y en las conversaciones con mis interlocutoras, la actualización de las interacciones con los seres potentes que suelen aparecer en relatos orales, era algo constitutivo de la praxis cotidiana. En mi opinión, la “cosmovisión” entendida como un saber abstracto y ordenado difícilmente se enuncie de esa manera, y en todo caso en que una persona lo construya y experimente de esa forma, será siempre una interpretación realizada en un momento histórico determinado sobre cómo un grupo piensa la organización social del mundo fenoménico. Coincido con Vazquez (2000) en que: *“Más allá de las discusiones mantenidas por los especialistas acerca de la cosmovisión ancestral de los gom y sobre las modalidades y la intensidad del sincretismo religioso, lo cierto es que su mapa cosmológico ha sufrido profundas modificaciones durante el proceso de colonización. La introducción del cristianismo, especialmente bajo la forma pentecostalista, ha reorganizado, introduciendo grandes diferencias cualitativas, la visión ancestral del mundo”*. (Vazquez 2000: 167).

La comprensión actual de la interacción de las tobas con seres y potencias que *afectan* su experiencia y su involucramiento con los espacios del territorio, debe hacerse en relación a las transformaciones históricas sociales propias de la colectividad (Vazquez Op. cit.: 167). Cuando las mujeres están en el monte y temen a cierto animal que ellas consideran un *payak* –transformado en animal o ocupando su cuerpo-, o relatan a la llegada a sus hogares haber visto a un alma en el monte, no puede pensar simplemente que están influenciadas por las “creencias” de los antiguos⁷⁹, por los elementos de la “cosmovisión ancestral”⁸⁰, o que están guiadas por una “mentalidad mítica” (Gordillo 2004: 189)⁸¹, sino que mas bien hay que visualizarla como una experiencia que se re-actualiza desde el presente. La memoria colectiva en sus diversas formas (mitos, narraciones orales, canciones, plegarias,

⁷⁸ Esta crítica está en sintonía con la crítica que hice en el capítulo I cuando menciono que los seguidores de Descola salen a la “caza” de epistemologías y ontologías alternativas indígenas, considerando solamente elementos sincrónicos en sus análisis y sin tener en cuenta el proceso socio-histórico que ha llevado a que hoy, casi ninguna comunidad indígena se relacione con su entorno de la misma manera que hace uno o dos siglos atrás. Las comunidades indígenas en su mayoría, o se encuentran viviendo en remanentes de sus territorios tradicionales o han sido relocalizadas, incluso en la amazonía.

⁷⁹ Es el dicho de los tobas, en efecto.

⁸⁰ Como si ésta fuera una “caja de creencias” de la que de vez en cuando se saca a relucir alguna de ellas.

etc.) surge de un proceso de reelaboración del pasado desde el presente, en donde el pasado es también objeto de construcción.

Tampoco hay que verlo desde un punto de vista que señala que “antes había una cosmovisión integrada del mundo que se perdió con la conquista”, porque eso sería apostar al supuesto de que los grupos poseían un saber abstracto sólidamente estructurado sobre su mundo fenoménico, cuando tal vez haya sido, como ahora, un conjunto de conceptualizaciones fenoménicas fragmentadas, contradictorias y dinámicas. Los humanos a lo largo de la historia, reestructuramos nuestras representaciones y prácticas en nuestro propio devenir.

Debe quedar claro que no es mi interés negar que diversos pueblos construyen, mantienen y reproducen representaciones sobre el “cosmos”, pero me interesa señalar que ese proceso de representación debe ser proyectado e inserto en la dinámica histórica que afecta a la gente. El concepto de “cosmología” a mi modo de ver, posee una impronta a-histórica o forzosamente sincrónica, que no deja entrever la dinámica que actúa en la percepción del objeto, dinámica que en su devenir, lo re-construye. Al ser un proceso de representación dinámica es también un proceso de re-construcción simbólica y material del territorio (si acordamos que percepciones particulares **construyen** sus objetos).

Álvaro Echeverri (2004) propuso una definición del territorio para un grupo indígena (los miraña) de Colombia, llamada *visión no-areolar*, donde se destacan las relaciones entre los espacios (entendidos como los canales y caminos que conectan los diversos lugares, y que son creados en un proceso de desarrollo del grupo inserto en un espacio que crece, en la medida en que la gente se intervincula entre ella y con los otros elementos de su territorio⁸²). En su experiencia de trabajo en gestión territorial con este grupo de Colombia, también llegó a la idea de que a la hora de negociar planes de manejo del territorio en áreas superpuestas, la aplicación del concepto de “cosmología” como construcción teórica que apunta a dar cuenta de cómo un grupo se involucra con los elementos de su entorno, no era el más óptimo, pues en primer lugar, no daba cuenta justamente de las diferentes percepciones que puede tener la

⁸¹ “Similarly, devils are not part of a “mythical mentality” but of real conditions of existence”

⁸² “La visión territorial que planteamos no parte del modelo del mapa bidimensional a escala, sino del modelo de un cuerpo humano que crece, consume alimentos, tiene sexo, establece relaciones, se reproduce y se entreteje con otros territorios que también crecen, consumen y tienen sexo. En esta noción, la representación espacial del territorio adquiere la forma de una red o entretejido de relaciones que pueden ser parcialmente cartografiables y

gente al interior de las comunidades (la visión de los chamanes no es la misma que la de la “gente común”: cazadores y mujeres que recolectan), y del modelo relacional de interacción entre diversos dominios (“humano” y “no humano”) y espacios. En esta posición, nuevamente aparece la idea de que en el marco de las negociaciones “interculturales” sobre el manejo de un territorio, no son dos puntos de vista distintos los que se enfrentan⁸³, no se trata meramente de “diferencias culturales para conceptuar el territorio”; desde la perspectiva indígena se trata más bien de **una visión que construye un objeto distinto.**

En mi trabajo con las mujeres tobas, utilizo de manera general el concepto de *visión territorial*, entendido como las representaciones del espacio territorial que un grupo construye en el proceso de re-configuración de su territorio histórico y actual. Asimismo, esas representaciones construyen el territorio y definen los ámbitos habitables y no habitables, lugares accesibles y lugares prohibidos y temidos. La construcción histórica del territorio configura los parámetros de “habitabilidad” y acceso a sus lugares. El acceso a los lugares está acotado por las miradas de las y los que habitan el territorio. El territorio actual, resultado de los procesos históricos en la región, no puede reducirse a una porción de tierra mensurada y delimitada. No lo fue así, y tampoco lo es hoy, pese a la pérdida de movilidad y al sedentarismo. **El territorio continúa siendo habitado como una contigüidad de espacios ambientalmente diferentes, socialmente distintos, y con grados de peligro y acceso desiguales.** De ahí que el territorio pueda ser dibujado como una red de puntos y líneas, itinerarios pequeños y fijos para las mujeres de Vaca Perdida, extensos y cambiantes para las mujeres del Mistolar. Aún así, no puede pensarse como reducible a “áreas de asentamiento humano”. “áreas de extracción de recursos” y “áreas de tránsito”, existen amplios lugares cuyo significado no está ligado a la reproducción económica. **Es más bien un paisaje de relaciones –y recursos- que superan lo propiamente humano, que actualiza la memoria colectiva y reinventa la historia.**

Las relaciones de las tobas con el territorio y la percepción del mismo pueden ser descriptas y analizadas a través de las **formas de apropiación** de los espacios del territorio,

donde la escala no es un elemento crucial. Lo crucial son los canales que conectan los nodos de la red” (Alvaro Echeverri 2004: 264).

⁸³ El punto de vista que sostiene el derecho jurídico occidental sobre lo que un territorio es versus el punto de vista indígena.

en particular el monte. Los saberes femeninos locales nos hablan de que, para apropiarse del espacio, en principio es fundamental aprender a transitar el monte, a orientarse y memorizar toda una red de sendas trazadas que unen lugares. El tránsito en el monte es seguro si lo hacen colectivamente, en consecuencia se vuelve necesaria cierta estructura de relaciones entre las mujeres. En segundo lugar, deben aprender a estar atentas a los peligros que se presentan en los espacios: los *payaks*, almas, animales peligrosos, y la presencia de los hombres (sean criollos o tobas).

Es interesante estar atentos a que **la mirada sobre lugares como el monte se construye actualmente por oposición al espacio doméstico**. El monte, el bañado, los campos y los caminos son inseguros debido a la presencia de seres humanos y otras potencias no humanas. En contraste, los asentamientos y los hogares son los espacios donde las mujeres tienen control. Aún así el monte y sus lugares siguen siendo percibidos como un espacio en donde las mujeres adquieren y desarrollan capacidades vinculadas a la producción de la agencia social femenina. Esta tensión y oposición de estos dos espacios también se manifiesta a partir del “trabajo de las mujeres” (la producción de artesanías) versus “salir al monte”, cuestión que en los últimos años ha generado una resignificación del vínculo con el monte, como hemos analizado en el capítulo anterior.

Los temores asociados a la presencia de *payaks*, almas y animales nos habla de lugares del territorio altamente subjetivados y en donde el dominio de las personas sobre el monte depende en parte de las interacciones con otras fuerzas. Simultáneamente, las representaciones y apropiaciones del monte están totalmente atravesadas por las relaciones de género, y por la violencia sexual. De aquí que el monte sea temido por la presencia de los hombres, como veremos más adelante.

En las páginas siguientes se verá en principio un momento del análisis dedicado a la percepción de los espacios del territorio y a mostrar cómo el contacto e involucramiento con diferentes lugares permite la construcción de una interpretación dinámica de la historia en los últimos años. A continuación trabajaremos sobre las formas actuales de apropiación del territorio, las mediaciones y contradicciones para lograrlo, y los *miedos* de las mujeres ligados a las experiencias en el monte.

2. La percepción de los espacios del territorio.

Desde que a mediados de los '80 la gente toba comenzó a movilizarse en la lucha por la tierra, por el reconocimiento legal de la propiedad comunitaria sobre sus lugares y espacios, se acentuó aún más el proceso de reconfiguración del territorio. El remanente del "territorio originario" (en el sentido de Surrallés⁸⁴) hoy está representando por las 35.000 ha que el gobierno formoseño les reconoció a título comunitario en 1989. En la actualidad están gestionadas por un Consejo General que funciona al interior de la Asociación Toba, controlado exclusivamente por los hombres.

Desde este territorio actual, las mujeres categorizan⁸⁵, nombran, enuncian su variabilidad y diversidad espacial. En términos categoriales existen 3 grandes ambientes: el monte (*viaq*), los campos (*nonagae*) y el bañado (*ne'dep*) y los espacios de las comunidades, que son los espacios humanos por definición. Como señalábamos en el capítulo 3, las comunidades de Vaca Perdida y Rinconada son meta-asentamientos al haber devenido asentamientos sedentarios o semi-sedentarios a partir del establecimiento de la gente durante el '75 y '78 respectivamente. El resto de las 20 comunidades –a excepción de Churcal– pueden ser definidos como "parajes", asentamientos que se fueron formando a medida que se produjeron divisiones y fraccionamientos sociales motivados por la dinámica política. En la medida en que los grupos familiares se fraccionan, se inauguran nuevos espacios, y los caminos y redes crecen. El fraccionamiento y división de los grupos es la estrategia por excelencia para la resolución de conflictos sociales muy tensos; de aquí entonces la necesidad de espacio para la continuidad de la reproducción social.

La comunidad es el lugar donde habita la gente, es un espacio *humanizado* en el sentido de que en cierta medida, las fuerzas y seres que operan en el monte están allí neutralizadas. Las mujeres visualizan el espacio de la comunidad dividido en ocupaciones familiares: la estructuración espacial refleja la organización social: la apropiación del espacio en función de las familias extensas. La casa es por definición, el espacio de socialización de la gente, y en especial de las mujeres ya que allí pasan gran parte de las horas del día. Alrededor de las comunidades, y hacia atrás del espacio familiar y de las casas, generalmente

⁸⁴ Surrallés define el territorio originario como aquel utilizado y delimitado antes de la conquista (2004: 286).

⁸⁵ Aclaro que aquí no me refiero a esquemas mentales ni nada por el estilo, sólo a categorías o términos que aparecen en el lenguaje vernáculo de las tobas. Para mayor detalles sobre la etnofitogeografía y la etnobotánica remitirse a los trabajos de Arenas (2003) y Scarpa y Arenas (2004).

hay un montecillo con variedad de arbustitos que suelen frecuentarse cotidianamente, mas allá está el monte (*viaq*). No más lejos de 1 Km de las casas, monte adentro, se encuentran los cercos familiares. Las familias tienen huertos temporales en donde siembran sandía, melones, maíz y zapallos, y el aporte de estos cultivos a la economía doméstica tiene su importancia, sobre todo en verano.

Cerco sembrado en el mes de mayo 2005



Mujer trabajando el cerco de su familia nuclear.

El territorio toba es percibido como un paisaje heterogéneo, dinámico y cambiante, y el conocimiento de estas discontinuidades es una condición para lograr una apropiación del espacio.

2.1- *El monte y sus lugares.*

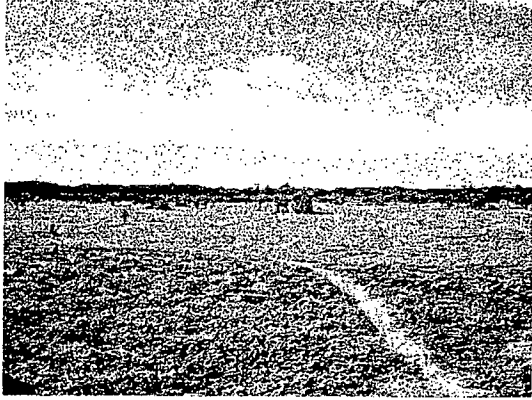
El monte no es un lugar homogéneo, los varios términos que aparecen registrados para identificar los distintos tipos de monte⁸⁶ demuestran esto (Arenas 2003 y Scarpa y Arenas

⁸⁶ En la categoría monte (*biaq*) se incluyen subcategorías: *Biaq'tadaik* (monte grande, monte de arbustos grandes como el quebracho colorado y el palo santo, muy tupido, de escasa accesibilidad y visibilidad, además

2004). El monte, además de ser un espacio personalizado y habitado por animales, árboles, plantas, y seres como los *payaks*, diablos y almas, es un espacio que ha estado sujeto al modelamiento del agua. El agua es una fuerza que se desplaza, bañando zonas del monte y a veces inundando los parajes. Arrasa, pero también *desaparece*, como alguna vez lo hizo el río. En general se suele distinguir al monte y al campo como dos zonas ambientales diferenciadas (Scarpa y Arenas 2004), pero en la percepción de las mujeres pareciera ser que los campos (*nonagae*) son partes constitutivas del mismo monte (*viaq*). Los *nonagae* son percibidos como lugares de parada y descanso en el tránsito hacia el monte. Una mujer cuando sale a buscar tintas, chaguar o frutos dice “voy al monte”. Lo que sí se clasifica (pero como lugares *dentro* del monte) y se nombra constantemente en las salidas son las zonas con recursos: *mapi’hat* (algarrobal); *pataic’hat* (algarrobal negro); *nelomi’hat* (zona de bola verde); *take’hat* (chañaral); *ladic’hat* (zona de cactus, emplazada en los *nonagae*); *kotake’hat* (chaguaral), *teguet’hat* (porotal), entre otras. Los términos que poseen como sufijo *hat* remiten a unidades de vegetación según los criterios de Scarpa y Arenas (2004:137): la partícula *hat* forma sustantivos colectivos los cuales “representan las unidades mínimas de agrupamiento vegetal”. Mi experiencia con las mujeres me indica que además, son reconocidas como *zonas o lugares*, casi exclusivamente los que ellas frecuentan, los puntos de llegada en sus recorridos, tanto en Vaca perdida como en Rinconada.

es muy temido por la gente en general); *Biaq’ qogot* (monte pequeño, son los parches de monte que suelen aparecer en los peladares, identificado con la transición monte-campo); *biaq’ dalagaik* (monte nuevo, el monte que crece luego de que una zona ha sido bañada); *Biaq’haka’lok* (montes con arbustos bajos, entre 2 y 5 m como el Ximena americana y chañar, y presentan un sotobosque muy denso (*na’wige*) por lo cual la gente debe ingresar agachada, es un monte muy cerrado); *Biaq’poñio’le* (monte “como una persona”, con arbustales de menos de 2 m). Estas categorías de monte a su vez se las identifica con zonas bajas inundables o zonas altas, que los autores reconocen como subcategorías en el sistema de clasificación y que se identifican a partir de sufijos (*’hat* para las asociadas a las zonas altas y *’hataingui* y *’hata’ge* para las zonas bajas) que se agregan al primer término. Por último, las zonaciones de monte se presentan los bajos de agua (redondos o alargados y el grado de permanencia de las aguas (si es un aguada permanente o temporaria). Ante cualquier duda del lector y para mayor clarificación sobre las taxonomías tobas, remitirse a los trabajos de Arenas (2003) y Scarpa y Arenas (2004).

Debo aclarar que si bien los objetivos de mi investigación no estaban orientados hacia un relevamiento etnotaxonómico y etnofitogeográfico, las formas de nombrar los elementos del ambiente (cañadas en el monte, temporales y permanentes, correderos de agua, zonas distintas de monte) que pude relevar con las mujeres se corresponden en general con lo relevado por dichos autores.



Nonagae (campo abierto, cercano unos 4 km a La Rinconada)



Mapi'hat (algarrobal)



Parche de monte



Nelomihat (Sitio de recolección de bola verde)

Una mujer sale al monte acompañada por su perro.



Fuera de los espacios con recursos, hay otros lugares que son reconocidos porque son parte de los recorridos de los grupos de mujeres, pero pese a esto no son nombrados o “bautizados”. Claval (1999) señala un trabajo de Collignon en donde se menciona algo similar para los esquimales de Canadá:

“Los topónimos no son indispensables para orientarse y ubicarse. Los trabajos de Vértice Collignon (1994) acaba de consagrar a los esquimales del cobre, en Canadá, lo demuestran: Inmensos espacios, a pesar de ser utilizados para la caza o la pesca, no son nombrados. Los cazadores los conocen por haberlos recorrido desde la juventud o haberlos descubierto después. Aprendieron, viendo lo que sus ancianos hacían y observando por ellos mismos, a distinguir los ambientes, a fotografiarlos en su espíritu y a reconocerlos cuando los vuelven a encontrar (...)... la aptitud de ubicarse cuenta más que la de orientarse. Las modalidades según las cuales estas habilidades se transmiten hacen inútiles el empleo de las palabras”

Para acceder y llegar a estos espacios es fundamental el conocimiento de las sendas que se han trazado en el monte; sin la memorización de estos caminos –los elementos fundamentales del paisaje que unen y regulan un punto con otro- es casi imposible orientarse en el territorio. Las mujeres se desplazan por las sendas que maneja la memoria de su grupo familiar, ya que los caminos trazados en el monte desconocidos son peligrosos en varios sentidos.

También encontramos que las mujeres cuentan con una variedad de términos para mencionar las distintas formas en que aparece el agua. Los bajos o depresiones pequeñas y redondas que se ven en el monte, en zonas húmedas y con abundante vegetación y que temporalmente pueden cargarse con agua de lluvia, se les nombra de varias maneras: las mujeres de Vaca Perdida suelen llamarlos *camigui*⁸⁷, y las mujeres de Rinconada *taiñigui*⁸⁸. Las mujeres de una comunidad y de otra reconocen que se les puede llamar de las dos maneras, pero que significan lo mismo: agua estancada en una ciénaga redonda. *Lauadac* hace referencia al movimiento del agua en las correntadas de las cañadas profundas. Otros

⁸⁷ “Todo agua de acá hasta allá, hondo por aquí, se llena para diciembre”; “siempre seco y después entra agua de lluvia grande” (Maria, febrero 04).

“Lagunita que junta agua, es chiquita, hay árbol que se llama pagailachilik, árbol solamente como espina, solamente vive de taiñigui... después cuando llueve no esta seco” (Marcelo Núñez, oct. 03). “Es redondo”.

⁸⁸ “Camigui le dicen allá, las de Vaca Perdida”. (Jerónima, julio 04)

nombres como *cam'gué*⁸⁹ y *camaagué*⁹⁰, el primero refiere a correderos de agua –largos- que se forman en el monte, y el segundo a pozos de agua de lluvia pero más profundos que los camigui. *Nogop'lait* es otra forma de llamar a los pozos pequeños de agua de lluvia, mientras que *qa'ém* se utiliza para señalar cañadas y lagunas. Por último *niachi*, refiere al cauce grande del río y es un término que se suele escuchar en boca de las mujeres que se adentran en la zona del bañado o que vivieron junto al río.

La toponimia se refiere a como la gente nombra sus lugares, y remite a la historia de un grupo con su espacio y con la geografía del mismo (Claval 1999; de la cruz 1995). de la cruz (1997: 156) afirma para los wichi que:

“...nombrar un lugar es decir, de alguna forma, “aquí pasó algo conmigo o con mi gente”, “aquí mi gente aprovecha tal o cual recurso”, “esta es la historia de mi gente”. Tierra y sociedad, tierra y cultura, tierra e historia se hallan íntimamente vinculados, trascendiendo la dimensión económica y política que pudiera tener el concepto de territorio”. Esto mismo puede hacerse extensivo para las tobas.

Una mañana de un octubre muy caluroso, llegue temprano a la casa de Jerónima, estaba haciendo tortillas para desayunar con su marido e hijos. Ese día salíamos para el lado del río. Jerónima llevaba una *shica* vieja en donde cargó la pava, el mate, una frazada, un paquete de harina, sal, yerba, el machete y los fósforos: todo lo necesario para “hacer campamento” me dijo. Jerónima, además llevaba otra *shica* más grande, pues la intención de esta salida era justamente ir al cauce grande a buscar frutos de *chañar*. En la costa las mujeres cosechan el chañar más dulce, por eso según ella vale la pena caminar tanto en un solo día (14 Km. entre ida y vuelta). Además nos acompañaban su hija Eva, de unos 20 años junto con su hijo de 2 años, otros cuatro niños-as hijas de Jerónima, entre éstos se encontraba una hija de 10 años que suele ayudarla en el cuidado de los niños más pequeños.

Tomamos el camino que llevaba al bañado, y luego salimos a una zona de campo (*nonagae*), que anualmente es cubierto por las aguas del bañado en su crecida durante el verano: *“Cuantas casas hacemos cuando viene el bañado”*. Jerónima, al igual que las otras

⁸⁹ “Lugar de agua, hay veces hay agua, hay muchas plantas que en invierno están secas” (Norma Ruiz, febrero 04); “Se llena de agua cuando llueve” (Rosaura y Julia febrero 04). Fijarse como lo describe un hombre: “simplemente como un arroyo o corredero donde corre el agua, cuando para la lluvia, se seca. Es un corredero, no se junta agua. En el monte hay mucho cam'gué, es también como decir que acá tengo este corredero”.

⁹⁰ Camaagué para algunas mujeres significa un corredero en donde el agua corre -como la cañada de V.P: “es cañada el agua corre (Rosaura febrero 04)-, para otras lo contrario: el agua esta quieta como en un camigui

veces que la acompañe al monte, me iba enseñando a dónde llevaba cada senda, y en particular todos los *lugares* que íbamos atravesando en el largo trayecto de 7 Km. hasta el cauce grande por donde corren las aguas del bañado en primavera, estaban vinculados a su historia y la de su familia extensa: el desborde del río en el '75, la vida en el pueblo de Sombrero Negro, las crecientes del bañado. El bañado, el agua es lo que las obligaba a moverse, a mudarse, a buscar nuevos espacios. Cuando llegamos a *Bajo Verde*, un antiguo paraje, hoy colonizado por arbustos de distintas especies del monte, su voz adquiría cierta intensidad:

“ahí vivimos cuando no tenemos hijos, con mi hermana, cuando era jovencita, con mi papá, con el finado Alberto... todos antes vivimos aquí. Primeros vivimos donde Rodríguez, después cuando vino el agua, otra vez cambio... siempre cambio...” “Este nomás se llama Bajo Verde, cuando viene el agua de lluvia, queda nomás... lindo es...”

Más adelante, en nuestro trayecto, pasamos por “Quebrachito”: *“éste aquí vivía toda la gente, después del desborde...”* El espacio “apropiado” desde la memoria se hace palpable cuando llegamos a “Campo Alegre”, y “visitamos” una antigua casa de Jerónima, que aunque enterrada en sedimento, aun se destacaban los postes y el techo hecho con viejas ramas. Jerónima, llanamente espontánea y aplomada se emocionaba: *“pobrecita mi casa... mi antigua casa, cuando hacemos casa aquí todavía no llega el río, más para allá [estaba el río]”*. Cerca de la antigua casa, estaban los rastros del antiguo huerto de otra persona de su familia. El centro del cerco abandonado lo habían ganado los yuyos. Unos 500 metros más adelante llegamos al cauce grande, un lugar bellissimo dentro del territorio toba. Allí hicimos campamento –*adomachacaga*–, los chicos pescaron, Jerónima cocino e hizo tortillas, almorzamos, dormimos la siesta, tomamos mate, y juntamos chañar, para luego volver cuando el sol ya no estaba fuerte, por las mismas sendas, los mismos caminos, los mismos campos, el mismo monte...

Las mujeres del Mistolar suelen conversar animosamente en sus salidas al monte, en la medida en que transitan por viejos lugares queridos: viejos sitios que se habitaron años atrás, antiguos cercos de las familias ya abandonados, parajes donde habitaron los grupos luego del desborde del '75, caminos que ya no se usan y lugares *peligrosos*. Estos lugares se hallan íntimamente vinculados a la historia de la gente del Mistolar en particular, y a los antiguos grupos que vivían en La Misión El Toba y Sombrero Negro. Considero que estos

lugares sí son topónimos en el sentido que describe de la cruz (1997). Para ellas, salir al monte se torna en una forma de re-memorar y re-actualizar desde el presente su historia. De ahí que, pensando en las relaciones entre espacio y memoria, resulte oportuno recordar las palabras de Claval (1999) rememorando a Jean-Pierre Raison (1977), quién utilizó el término de “sociedades geográficas” para aquellos grupos humanos que no pueden pensarse sin referencia al territorio en el que viven.



En el cauce, haciendo campamento...

Durante los años '80, de la cruz (1993) realizó una investigación participativa con algunos hombres tobas sobre toponimia local, trabajo que sirvió de fundamento empírico para el reclamo posterior de tierras. Se relevaron más de 100 topónimos, lo que permite observar el detallado conocimiento que algunos hombres poseen (sobre todo los más ancianos) sobre los lugares vinculados a acontecimientos históricos del pasado. En general los nombres en la lengua, remiten a características topográficas, ecológicas y geográficas del ambiente. “*El conocimiento del mundo se apoya también en la distinción de los ambientes: ya no se está en el dominio de lo singular, sino en el de lo regular: de un cierto saber general*” (Claval 1999).

Por lo general, las mujeres de Vaca Perdida suelen nombrar los lugares por sus recursos, aunque es verdad que también circulan los nombres en criollo de otras zonas, pero siempre identificados como lugares de *antes* con los cuales estaban relacionadas las mujeres que vivieron en la costa (las mujeres más viejas):

“Antes, cuando vivía en misión, iba a Algodón (qaem'pé) a buscar pataic [algarroba negra], también en Churcal, en Laguna Grande, pataic sabemos comer nosotros”. (Zulma)

“Lejos se iban las mujeres, Jesús María... hasta acá en Breal, a ese vienen a juntar algarroba, después Campo Alegre... Chañaral... Lecherón” (Julia)

Una tarde de sol en julio, acompañe a Carmela, mujer de 28 años y madre de siete niños, y otras jovencitas de Vaca Perdida al monte. Querían buscar *gol* (una barbilla de monte que se utiliza como tinta para la lana). Fuimos por el mismo camino que habíamos utilizado en mayo, cuando salí al monte con dos mujeres de la misma familia. Cuando empezamos a andar fuimos interrumpidas por los gritos rabiosos y furiosos de uno de los hijos de Carmela. Ella me explicaba que el niño lloraba porque no estaba acostumbrado a que su madre se vaya al monte ni a que se ausente de la casa, lugar donde casi enteramente Carmela pasa su vida. Como veníamos diciendo en el capítulo 3, en el caso de las mujeres de Vaca Perdida, el espacio *monte* de referencia en la actualidad es el que recorren los miembros de la familia extensa, sólo un conjunto de itinerarios fijos cercanos a las casas, y éstas son los puntos fijos de referencia⁹¹. El bajo registro entre las mujeres de las generaciones medias (entre 15 y 24 y entre 25 y 35) de Vaca Perdida, sobre topónimos que hagan referencia a ocupaciones históricas puede deberse en parte a lo descrito anteriormente (el contacto –y cada vez más espaciado- con un conjunto limitado de sitios alrededor de la casa), y al hecho de que no posean un conocimiento sistematizado de la historia de los grupos y sus asentamientos. No cabe dudas de que en la medida en que disminuyan las salidas de las mujeres al monte, dadas las condiciones de vida actuales, disminuirá el conocimiento histórico relacionado a la configuración del territorio. Las mujeres de Vaca con las cuales realicé este trabajo piensan su historia ya no tanto en relación a los lugares del territorio como las del Mistolar, pues *su* espacio, *su* territorio viene siendo ganado por el espacio doméstico: las casas y los cercos.

Aún así, hay unas pocas mujeres de Vaca Perdida que en su transitar por el monte en búsqueda de algún recurso, son afectadas por los significados históricos de ciertos lugares, y en consecuencia se los *nombra* y destaca. Los topogramas, son elementos del paisaje que en forma individual o interrelacionada están imbuidos de significado histórico (Santos Granero 2004: 190). En el monte que rodea a V. Perdida, encontramos topogramas como huertos abandonados, una zona periférica en donde hubo un asentamiento wichi a fines de los '70, el

⁹¹ “Hoy podemos observar, especialmente en las regiones en donde se aglutinaron diferentes grupos nombrados (bandas), que el espacio se reconstruye a partir de la nueva aldea sedentarizada, mal llamada comunidad” (De la cruz 1999)

cementerio (lugar muy temido), zonas ganadas por el monte en donde quedan aun de pie los postes de antiguas casas de familias que se mudaron a otras comunidades, y los antiguos campamentos de la época de corte de quebracho –cuando familias enteras se internaban en el monte-. En este aspecto, estos lugares con “topogramas” ligados a la presencia humana, funcionan como signos que recuerdan el pasado y propenden a la inscripción de la historia en el paisaje (Santos Granero 2004; Rappaport 2004).

2.2- *Las mujeres en el monte.*

Cómo mencionábamos en los capítulos I y III, el acceso al territorio toba y sus lugares y el dominio sobre el mismo se ha reducido notablemente a lo largo del siglo XX. Las comunidades indígenas que hoy habitan el Gran Chaco Argentino, dado su compleja y subalterna relación con el estado, se han visto relegadas a desarrollar sus vidas en espacios marginales, remanentes de los antiguos territorios. La interacción vívida (Descola 2001) de las mujeres con el monte, se produce desde esta realidad histórica.

Sin caer en la reificación de lo que las mujeres *hacen* o cómo se apropian del monte – me refiero a la reificación de la vinculación material-simbólica en la interacción con el entorno que practican las mujeres-, debemos considerar que **el uso del territorio, y en especial del monte que es adonde salen las mujeres, aparece limitado por las miradas de los y las que lo habitan, miradas que tienden a subjetivar los espacios.** Si bien las mujeres eligen a qué lugares del monte ir –dentro de un círculo pautado de lugares previamente conocidos-, evaluando la posibilidad de encontrar recursos óptimos, las visitas y el tránsito por algunas zonas suelen evitarse debido a que el monte es un espacio peligroso, cargado de ambigüedad “*cuyos componentes son vivos, móviles y están dotados de intencionalidad*” (Calavia Sáez 2004: 127). Diversas representaciones sobre el entorno afectan las extensiones del espacio que se recorre y se explota efectivamente: “*No es solo un paisaje sino una percepción del paisaje que pese al proceso colonial, depende de la mirada de sus habitantes*” (Calavia Sáez 2004: 131).

Hablando de formas de manejar y apropiarse de los territorios, los de *antes* y los actuales, Ingold (1993) señala que aprender a ver un paisaje no es un asunto de “*esquemas adquiridos que permiten construir el ambiente mentalmente*”, sino que se basa en adquirir habilidades para la percepción directa comprometida con todos sus constituyentes, humanos,

no humanos, animados, no animados. De esta manera “*aprender es una educación de la atención*”. No se trata de un proceso simple de endoculturación, sino de un proceso de “enskillment”. Tampoco se trata de un grupo social (una sociedad cazadora -recolectora) transmitiendo un “mapa cultural” para leer el entorno. Existe una transmisión de ciertos saberes sobre las características y elementos del entorno ambiental, pero ese saber se aprende en la experiencia del sujeto, en la praxis misma. Para Ingold, el concepto de “endoculturación” evoca un recipiente vacío (la mente), el cual es enculturado, llenado y luego puesto a funcionar sobre lo real (el paisaje, el territorio). Al contrario, la experiencia, el saber, el *know how*, no procede de esa forma, sino de la “educación de la atención” como experiencia de acompañamiento entre las personas (cazadores expertos y novatos por ejemplo) en la exploración de su territorio, en la resolución de sus vicisitudes con su ambiente. Desde otra línea pero en una sintonía similar, Descola (2001) afirma que el conocimiento que se construye en relación al manejo del entorno, se expresa de manera vívida, en las praxis, en las interacciones cotidianas con los elementos de lo no-humano, en técnicas del cuerpo y en actitudes no directamente verbales.

Estas ideas son aplicables para comprender la inserción de las tobas en el monte: a partir de la experiencia con otras mujeres es que se aprende a mirar, a moverse y a estar atenta a los peligros, a la maduración de los frutos y las cortezas de árboles. Por otra parte, las habilidades para orientarse y moverse en el monte son parte de las habilidades que las mujeres *deberían* tener, habilidades productivas del género femenino, puesto que todavía aun hoy se considera que los saberes vinculados al monte -*conocer el monte*- son importantes para el desempeño completo de una mujer toba. La vinculación con el monte está atravesada por este tipo de representaciones, y en este sentido la interacción o el mayor o menor involucramiento con el monte en la vida diaria influye notoriamente en la producción de subjetividades entre las mujeres.

Las mujeres van descubriendo el monte desde pequeñas, cuando comienzan a jugar fuera del entorno de los hogares con otros niños, y cuando comienzan a acompañar al monte a sus madres, abuelas o tías, en el caso de que en la familia se halle presente una de estas mujeres “salidoras”. Desde pequeñas aprenden a memorizar los recorridos y sendas que utilizan las mujeres de su familia extensa. Como aún hoy la gente tiende a reproducir el patrón de residencia matrilocal o uxorilocal, esta situación permite que una mujer se socialice

a lo largo de su vida en la casa de su madre, junto con sus hermanas, abuelas y tías, acentuando y prolongando el intercambio de saberes ligados al monte, al tejido y a las tareas domésticas.

Sendas y señas: las formas de la orientación

“Las relaciones del individuo con el espacio forman parte de los primeros aprendizajes culturales y nunca cesan de desarrollarse. Ubicarse y orientarse son dos pasos indispensables para todos. Ubicarse es memorizar las imágenes concretas, marcas visuales (a veces olores y ruidos). Sobre todo aquellas que permiten saber si estamos en tal o cual lugar. Orientarse consiste en situar los lugares en un espacio de referencia más amplio y abstracto”. (Claval 1999:162).

Las mujeres se desplazan por el territorio y sus numerosos lugares, por medio de **una red de sendas que se han abierto a lo largo de los años**. La utilización de estos caminos es lo que les asegura no perderse (aunque suele suceder), y la memorización de la red de caminos es condición para que un grupo de mujeres pueda salir al monte a buscar recursos, siendo responsabilidad de las mujeres adultas que las más jóvenes memoricen las sendas, estrategia por excelencia de apropiación y de orientación en el territorio.

Cuando se sale al monte se experimenta cierta tensión entre la “familiaridad” y lo “desconocido” de los lugares. Por esto, la norma de mantenerse en las sendas. Las sendas remiten a una toma de “posesión” humana; representa el sello, la marca de la presencia y tránsito de la gente por el monte. De esta manera, el trazar un camino implica trazar límites: institucionalizar el espacio humanizándolo por medio de marcas, senderos, de manera de separar dimensiones: lo “humano” y lo “no-humano” (Descola 2001). Mantenerse en una senda les provoca a las mujeres una sensación de seguridad, por esto enseñan a sus hijas pequeñas a memorizar los caminos, un texto cuyos signos humanos y no-humanos hay que aprender a leer, cuando no descifrar.

Se diferencian los caminos que actualmente se transitan de los “caminos viejos”. Las mujeres temen caminar por estos últimos, probablemente por el miedo a encontrarse con *payaks*, ya que serían zonas que comienzan a des-humanizarse (aunque no a des-personalizarse), de hecho las anécdotas de gente toba que tuvieron algún encuentro con *almas* o *payaks* suelen acontecer en esos caminos viejos. Las mujeres reconocen dos tipos de

sendas: las sendas estrechas *-na'aic*: “solamente para caminar gente que busca tinta”-, del ancho de un cuerpo humano, en donde usualmente las mujeres caminan en fila, acompañadas, una detrás de la otra, atentas a los ruidos, los gritos de los pájaros, y a los muy posibles, frecuentes y temibles encuentros con las víboras ; el segundo tipo de senda son las llamadas *na'aic tedaic*: caminos más anchos que permiten el paso de los vehículos que circulan dentro de las comunidades. Estas sendas están asociadas a las formas nuevas de los asentamientos actuales y se las identifica con las picadas que YPF abrió en las comunidades tobas durante las exploraciones de búsqueda de petróleo en los años '80.

Las marcas en árboles y en el suelo son otras estrategias que permiten la orientación y demarcación de lugares. El conocimiento que las mujeres tienen sobre las huellas es compendioso y detallado, pueden identificar huellas de muchos animales y es común que vayan señalando las huellas de otras mujeres que anteriormente frecuentaron el mismo lugar. Las huellas de las personas se transforman también en elementos orientadores a la hora de buscar las sendas de regreso. Se producen incisiones en los troncos, corte de ramas, corte de cactus y otras plantas, y dibujan líneas en la tierra que funcionan como señales-memorandum para las próximas salidas, y para que las otras mujeres que posteriormente anden por allí no se pierdan. De esta forma se “marcan” sendas que cortan el camino, sendas que conducen a lugares que temporalmente poseen agua, caminos que llevan a zonas que poseen distintos recursos. Transitar por el monte implica para ellas poner a funcionar toda una “semántica” en torno a las sendas y huellas.

“Payak'go anda por el monte”.

En julio del 2004, una tarde invernal, acompañé a algunas mujeres del Barrio Mistolar a buscar leña. Fuimos cerca, bordeando la represa de la comunidad, cruzamos un alambrado y caminamos a lo largo de unos 300 m, hasta llegar a un *mapi'hat* (un algarrobal). Juntaron las ramas secas y unos pedazos de troncos, utilizando como herramienta unos palos *quedé* y el machete que una de ellas cargaba. Mientras permanecemos en el *mapi'hat* les pregunté, primero a Paola, y luego a Lucinda si tenían miedo de salir al monte. Lucinda resueltamente me respondió que no, que ella “anda”: “yo ando nomás... meta por el monte”. Pregunté por los *payaks*, aquellos seres temidos y respetados sobre los que tanto había escuchado hablar a la gente, generalmente asociados al mal, a la tierra de abajo *-aleuac-*, y hoy día sincretizados

con la idea del diablo cristiano. Me respondieron que no creían en los *payaks* ni en nada de eso, inmediatamente una de ellas agregó que *no* les temía. Al momento, les pregunté por los *dueños*. Entendían adónde apuntaba mi pregunta, mas no el sentido: ¿por qué preguntar algo así en ese mismo momento?. Paola menciona que su madre y su padre no habían llegado a escuchar sobre las historias de los ancianos. Cuando volvimos a la casa, allí estaba su madre, Blanca. Más tarde, al calor del fuego y los mates dulces, me animé a re-introducir el tema. Le pregunté a Blanca por qué algunas mujeres tenían miedo de salir al monte, y me respondió que solo “*algunas, las más jóvenes porque hay payaks en el monte*”; luego agregó que sus hijas no se hacían problema por esto, por que no temían: son *guapas*, me dijo entre risas. Sin embargo, luego me contaron que por las dudas, a veces suelen rezar antes de salir al monte, cuando llega el tiempo de la algarroba. Le rezan a dios, “*único dios*”, para que les envíe o mande fruta buena, y para que puedan cosechar “sin problemas”. Unos días atrás, una mujer joven de Vaca Perdida también me había mencionado el tema de los rezos: “*cuando vivía la finada Carolina ella hacía reuniones de mujeres porque ella pertenece a la Iglesia Dominicana y rezábamos para la cosecha, para que salga buena fruta*”.

En otra ocasión de ese mismo año, salí al monte con Lucrecia, una mujer joven de unos 28 años aproximadamente. En el medio del monte, yo caminaba distraída mientras conversábamos. Lucrecia en cambio se mostraba muy atenta hacia nuestro alrededor. A pocos pasos míos, entre escondida y camuflada detrás de un pequeño arbusto y con miras a atacar, había una víbora cascabel, serpientes que suelen encontrarse por la zona. Apartándome rápidamente Lucrecia evito que me muerda, pues yo no me había percatado de la presencia de aquel *animal*. Lucrecia, entre asustada y furiosa, y mientras comenzada a recitar una oración invocando a dios, tomó el machete y la cortó en dos. Agitada, me dijo que eso era un *envío* de alguien, que eso era un *payak* “*no es animal, es payak*”. Alguien quería hacerle daño y le enviaba la serpiente, alguien estaba *celosa* y le había hecho una brujería.

Como dijimos anteriormente, los miedos de las mujeres en el monte están asociados a la presencia en éste ámbito de ciertos seres conocidos entre la gente toba como *Payaks*. En general el concepto de *payak* hace referencia a ciertos seres potentes capaces de manifestarse en múltiples formas. Casi todos los personajes míticos que protagonizan las narraciones tobas se los caracteriza como *payak* (Tomassini 1974, 1978-9). El significado del término, dependiendo del contexto y la situación, también hace alusión a un estado potencial

específico o a una condición de potencia propia de los personajes o “cosas” que se caracterizan como tales (Tomassini 1974). En algunos trabajos de corte fenomenológico, especialmente de la escuela de Bórmida, se los define como “teofanías” (Tomassini 1974), potencias vinculadas a las experiencias en el ámbito de lo sagrado, remarcando que su aspecto es *notablemente humano*.

El concepto simultáneamente remite a un *estado payak* y a un *payak sujeto* que se muestra sumamente ambivalente y establece relaciones positivas y negativas con las personas. Las mujeres tobas los definen como personas, que si bien no son “humanas”, debido a que el ámbito de la humanidad está restringido a los grupos humanos y a las comunidades, son seres con agentividad y con forma humana, capaces de transformarse en animales (*bichos*) a fin de hacerle daño a la gente —enviados por un *piogonak* (un chamán)—, o en espíritus acompañantes y ayudantes de estos *piogonak*, sujetos que tienen el poder de curar y brujear a la gente toba. Los *payaks* también pueden aparecer asociados a las almas de los muertos o proclives a robar el alma de una persona que se encuentra enferma (*napitená*). Como bien observó Bargalló (1992) al analizar el proceso de salud-enfermedad-atención entre los tobas del oeste, las experiencias con los *payaks* son centrales en la definición de la enfermedad y en el proceso de curación, que usualmente se basa en la expulsión de un *bicho* — que también es *payak*— alojado al interior del cuerpo del enfermo, enviado por un *piogonak* pagado para hacer el daño. De esta manera, las interacciones con los *payaks* son centrales en las experiencias cotidianas de la gente en el proceso de salud-enfermedad-atención; en las salidas al monte y en la religión⁹², presentándose asociados al chamanismo y también a los trastornos de conducta.

Algunos animales que habitan el monte, y que se caracterizan por ser muy temidos (como las arañas, las serpientes y otros *bichos* grandes como el tigre) suelen ser denominados también como *payak*. Los tobas del oeste aparentemente comparten con otros grupos de la familia lingüística guaycurú un sistema de representaciones que básicamente asigna “amos” o “señores”⁹³ a algunas especies (el señor de los peces o el señor de los animales en general) o

⁹² Los *payaks* muy frecuentemente aparecen asociados en la actualidad al diablo cristiano.

⁹³ Viveiros de Castro dice al respecto que: “...la noción de espíritus “dueños” de los animales (Madres de Caza”, “Maestros de los pecaríes”, etc.) goza, como es sabido, de enorme difusión en el continente. Estos espíritus o maestros, invariablemente dotados de una intencionalidad análoga a la humana, funcionan como hipóstasis de las especies animales a las que están asociados, creando un campo intersubjetivo humano-animal incluso allí

elementos del paisaje -el señor del río (*Nogop'leek*); el señor del monte (*Viaq'leek*)-. Estos “amos” son seres que tienen una actuación central en el ordenamiento del cosmos (Tomassini 1974). *Biáhik* por ejemplo, vendría a representar al “señor de todos los animales”⁹⁴. Los relatos cuentan que los pescadores antiguamente pedían permiso al señor de los peces previamente a pescar; en general al “señor” que gobernada sobre cierta especie o conjunto de especies, se le pedía ayuda a fin de dar con la presa deseada. Ciertos tabúes vinculados a la caza y a la pesca debían respetarse como por ejemplo no cazar o no pescar más de lo necesario, de lo contrario el cazador luego sería castigado por el “señor” y no encontraría comida en el futuro. Hoy día, estos “señores” aparecen identificados de manera indistinta con los “diablos” o “*payaks del monte*”. A su vez, los *payaks* muchas veces se “disfrazan” como animales; provocando que la línea que divide ciertas especies animales de los *payaks* sea escurridiza, ambivalente, oscilante.

En su trabajo con los tobas del oeste, Gordillo (2004) relata las experiencias de los hombres con los *payaks de las montañas*, situadas en los espacios de trabajo de las cosechas o antiguamente de los ingenios, y con los *payaks del monte* (simultáneamente identificados como dueños de los animales y espíritus del monte). Las experiencias que los hombres tenían con unos y otros eran diferentes. Gordillo señala que las interacciones de los hombres con los *payaks del monte* estaban marcadas por relaciones de reciprocidad y benevolencia de estos seres para con los cazadores y pescadores. Los encuentros con los *payaks de las montañas* en cambio, podían tener un resultado traumático en un primer momento. Gordillo relata el caso de un hombre toba quien, luego de tener un encuentro traumático con un *payak* durante su

donde los animales empíricos no son espiritualizados. Tengamos en cuenta que la distinción entre los animales dotados de alma y los espíritus-maestros de las especies no siempre es clara o pertinente (Alexiades 1999: 194); en fin, siempre puede ocurrir que lo que parecía sólo un animal cuando lo encontramos en la selva, resulte ser el disfraz de un espíritu de naturaleza completamente diferente. Recordemos por último y muy especial, que si hay una noción particularmente universal en el pensamiento amerindio, es la de un estado originario de indiferenciación entre humanos y animales, descrito por la mitología”. (Viveiros de Castro 2004: 40-41). Para el caso de los tobas occidentales, Tomassini (1978-79: 78) haciendo un análisis de ciertos mitos confirma lo anterior: “En la narrativa de los Toba son frecuente, por ejemplo, figuras de morfología oscilante como, por ejemplo, el ya mencionado Waiagaláchi, quién en unos casos aparece como humano y en otros como un zorro que actúan como humano, aunque posee rasgos carecterológicos atribuidos al zorro, tales como la astucia y la picardía. En el tiempo del acontecer primigenio los animales no existían, y tuvieron su origen a partir de la metamorfosis de humanos, adquiriendo entonces su morfología actual. Asimismo, aparece la convivencia de animales con humanos, estando los primeros en posesión de un comportamiento marcadamente humano”.

⁹⁴ “Quién ejecuta algunas acciones tesmofóricas y se encuentra vinculado especialmente con el bosque, pues gobierna a los animales que viven en este ámbito. Es él quien fija las normas y prescripciones a la que deben atenerse los cazadores, habiendo recibido su poder sobre el “espacio” del monte por parte del demiurgo *Dapitchi*” (Tomassini 1974: 128).

trabajo en la cosecha de poroto durante los años 90, entró en un estado de mudez y regresó a su comunidad, donde se aisló de su gente y se transformó en un experto cazador que mora en el monte asiduamente; además como toque final, se casó con su hermana, transgrediendo las pautas de organización social del grupo. Gordillo señala que los tobas construyen su conocimiento sobre el monte a través de la oposición y contradicción con otros espacios, como las plantaciones de los ingenios en San Martín de Tabacal, lugar a donde llegaba la gente toba durante el tiempo de las migraciones estacionales. Así, la memoria sobre las experiencias de alineación laboral y extrañamiento sufridas en las plantaciones y vinculadas a los diablos de las montañas, se opone a las prácticas de control que sobre el monte ejercen los tobas. **En este sentido, el valor y el significado del monte se construye en oposición a otros lugares que se desconocen.** De esta manera, las experiencias de extrañamiento y alineación en las cosechas (en espacios ajenos al territorio toba) se manifiestan en interacciones negativas con los diablos en las montañas y en contraste con los *payaks* del monte, que están involucrados en relaciones de reciprocidad con los humanos. Su análisis sobre las formas opuestas y contradictorias de cómo los hombres tobas se vinculan con los *payaks* es sumamente interesante ya que además de contextualizar históricamente estas experiencias, revela el hecho de que los tobas interactúan cotidianamente con *payaks*, diablos y alma desde una práctica incorporada (*embed practice*), en donde esas relaciones son parte de “*their subjective and not necessarily conscious dispositions for action*” (Op. cit.: 189).

Durante mi experiencia de trabajo en las comunidades me encontré en diversas oportunidades con gente que decía estar poseída por un *payak*; enfermos a los cuales les habían robado el alma; enfermos por “susto”; y sobre todo relatos de las mujeres sobre sus encuentros con la *payak’go*: una mujer-diablo que vive en el monte⁹⁵ y que suele aparecérselos cuando una mujer se pierde en este espacio y no encuentra o no recuerda la senda de regreso. En otras situaciones, contrariamente la *payak’go* u otros *payaks* provocan

⁹⁵ Es interesante resaltar que el aspecto físico de esta mujer-diablo, es ambivalente: a veces es caracterizada como una mujer blanca, de cabello rubio y largo, y con un vestido blanco también largo. Otras, es caracterizada como una criolla de pelo largo negro, también enfundada en un vestido blanco y largo. En otras ocasiones, la han caracterizado como una mujer rubia, con patas de cabra y con cara de “diabla”. Es notorio aquí la asociación con los personajes bíblicos y la cosificación de ciertas características de la cultura blanca y criolla en la construcción de estos personajes.

específicamente que una mujer o hombre se pierda en el monte, provocando un estado emocional de terror que la gente en criollo suele llamarle “susto”.

Las mujeres cuando salen al monte dicen temer a las diversas formas en que pueda manifestarse un *payak* (causando enfermedades, volviendo “loca” a una persona, haciendo que se pierda en el medio del monte y no pueda llegar a su casa, silvando a alguna persona para otorgarle su poder y convertirla en *piogonak*, entre otras). Las mujeres le temen particularmente a *leek*, un personaje negativo que es descrito como una especie de viborón gigante que sale del agua o debajo de la tierra, y que se caracteriza por olfatear y buscar la sangre menstrual de las mujeres; también a *wosak* o la *serpiente arco-iris*, *bicho* (persona) potencialmente peligroso ya que las historias cuentan que tenía el poder de ocasionar grandes lluvias y tragarse a los poblados tobas. *wosak*, *leek* y *payak’go* son caracterizados como “personas” y cuando una mujer comenta que tal mujer u hombre tuvo un encuentro con un *payak*, lo caracteriza inmediatamente como *leek* (partícula que en el idioma hace referencia al atributo de humanidad y personalidad en los otros).

El parámetro a partir del cual se caracterizan a estos seres y otros animales del monte y el bañado, es la sociabilidad, sobre la base de atributos de personalidad, intencionalidad y agentividad. Por esto mismo hablamos de un **territorio altamente subjetivado**, en donde los componentes humanos y no-humanos comparten subjetividades y se involucran recíprocamente. Considerando lo anterior, estaríamos ante un modelo relacional (Descola 2001 y 2004) que hace del mundo un resultado de “lo humano”: en lo no-humano se proyectan las disposiciones y atributos de la humanidad, de ahí que las representaciones humanas de las relaciones entre humanos se proyectarían hacia el ámbito de lo que occidente llama “naturaleza”.

Podríamos afirmar que entre las tobas, el dominio distinto a lo propiamente humano (lo que Descola llama como el dominio “no humano”) no necesariamente es no-humano, pues como dijimos, se suele designar a los *payaks*, espíritus del monte y algunos animales como “**personas**”. El intervalo entre las definiciones del propio ser (el grupo humano) y la otredad (los “otros” ya sean animales, plantas o potencias extrahumanas) es eminentemente social, expresando una continuidad entre los dos dominios:

“Así los sistemas animistas son una inversión simétrica de las clasificaciones totémicas: no explotan las relaciones diferenciales entre especies naturales para dar a la

sociedad un orden conceptual, sino que más bien utilizan categorías elementales que estructuran la vida social para organizar en términos conceptuales las relaciones entre los seres humanos y las especies naturales” (Descola 2001: 108).

En la cotidianidad que hay en el hecho de salir al monte, cuando las mujeres interaccionan con los *payaks*, lo hacen desde una praxis concreta y desde una interacción práctica cuya eficacia “simbólica” no es puesta en duda frente a una experiencia traumática o algún encuentro sorpresivo. Sin embargo, volvemos a destacar que no hay un conocimiento preciso o certero sobre lo que es un *payak* o cuántos hay o de donde vienen, y probablemente nunca lo narren sistemáticamente puesto que como todo relato oral, no posee la misma estructura que el conocimiento escrito. La gente más anciana suele narrar mitos que los sitúan desde el origen del universo, habitando diferentes planos o dimensiones. Desde ese tiempo inmemorable que narran las historias míticas, hasta el presente, la gente interactúa con los *payaks* y los “dueños”, personajes que muchas veces aparecen indiferenciados.

La presencia de estos personajes también está asociada a ciertos espacios particulares. Una tarde en el monte en que yo me encontraba junto a Jerónima, otra vecina de la Rinconada y una mujer anciana, descansando luego de juntar frutos; la anciana recordaba el tiempo de Sombrero Negro, cuando *leek* merodeaba por las aguas, olfateando el olor de la sangre menstrual; por esta razón las mujeres no podían salir de sus hogares cuando menstruaban, por temor a ser encontradas por *leek* y ser tragadas por la tierra. Jerónima intervino luego y dijo que “*eso pasaba antes porque ahora la tierra ya está seca y no hay más leek*”. Sin embargo, el mes anterior mientras merodeábamos por el cauce donde corría en un tramo las aguas del bañado, Jerónima me contaba que “la gente” había visto al viborón cerca del cauce, y que recientemente se había tragado la *chalana*⁹⁶ de un pescador.

Dependiendo del contexto y del espacio en donde transcurren, estas presencias pueden ser temidas, respetadas, invocadas y rechazadas. Aún así son elementos constitutivos en la mirada sobre el monte, definidores de algunas pautas para el accionar de las tobas en ese ámbito: tanto hombres y mujeres se representan al monte como un espacio ambiguo dotado de elementos agentivos y personificados; y en consecuencia se manejan con precaución en el interior de este espacio. Sin embargo, estas disposiciones no impiden que la gente, tanto los

⁹⁶ Chalana es un tipo de canoa hecha con el tronco del yuchan.

hombres que salen a cazar como las mujeres que salen a recolectar, actúen orientados por sus necesidades prácticas y económicas.

Desde la visión de las mujeres, **los payaks, las almas y ciertos animales son componentes personalizados que moran dentro territorio toba.** En el fondo, se trata de una visión territorial que construye un hábitat integrado por múltiples subjetividades espirituales que se manifiestan en espacios como el monte, y en otras practicas cotidianas como la salud y la enfermedad. La dinámica histórica de las últimas décadas, lejos de expulsar a estas presencias del territorio, las ha integrado a las nuevas experiencias de ordenamiento social y territorial. Y aun hoy, y muy a pesar del peso que la religión anglicana ha tenido sobre los esquemas de interpretación del mundo, la percepción del territorio informa la continuidad de las interacciones entre “humanos y espíritus” y su eficacia simbólica y subjetiva en las practicas y representaciones de la gente.

Conocer el monte.

Difícilmente dos grupos de mujeres procedentes de distintas familias salgan al monte juntas, esto queda claro en los relevamientos en Vaca Perdida en donde se observó que cada familia extensa posee una serie de pequeños recorridos pautados a la hora de salir a buscar frutos, chaguar o tintas. La división y estructuración del espacio de los asentamientos refleja las tensiones entre las diversas familias extensas, y el uso del monte entre las mujeres no es ajeno a las reglas del parentesco.

En una salida durante el invierno del 2004, me encontré en el monte, camino a un chaguaral con algunas mujeres del grupo Mistolar. El objetivo de la salida era ir a cosechar chaguar a un lugar que aparentemente conocía solo Jerónima. Era ella quien con diligencia y presurosa guiaba al resto de las 5 mujeres que nos acompañaban; ante nuevos senderos que se cruzaban en el monte, se detenían y conversaban pausadamente acerca de cuál tomar. Las sugerencias que se imponían eran las de Jerónima, ya que como luego me diría su prima Lucinda: *ella es la que conoce por aquí, yo me voy a juntar a otro lugar que está mas lejos...* Una vez llegadas al chaguaral, Lucinda y yo mientras cosechábamos las hojas, apartadas de otras mujeres, conversábamos acerca de las características del *calte'hat*⁹⁷. Ella me comentaba que era la primera vez que venía aquí, que este lugar *es* de Jerónima. Con cierta actitud de

⁹⁷ *Deinanthon urbanianum*

disconformidad y apatía me dijo que el chaguar aquí era escaso, y que prefería los lugares donde se lo encuentra amontonado. Atribuía la escasez de la planta a que otras mujeres vienen aquí. *“La otra vez me fui con la Matilde y mi hija por otra senda, a Chañaral a buscar chaguar. Ahí estaba lleno lleno, todo el día!!!... meta sacando... mucho chaguar, recién a la tarde llegando a la casa, despacio vamos caminando, pero... no es como acá...”*

Detrás de este comentario al paso se escondía una rivalidad histórica entre los dos grupos de primas del Mistolar, rivalidad latente y constante, dispuesta a manifestarse ante cualquier descontento. Entiendo que dichas rivalidades responden a múltiples causas: celos por los maridos y amantes de antes, o por que alguno de los dos grupos que conforman la familia extensa posee más planes jefas que el otro grupo, lo que posibilita un mayor acceso a mercaderías que si no se comparten, son ocasión para el conflicto y el recelo; peleas que se producen entre sus hijas –también por hombres- pero que sus madres se las toman a nombre propio, entre otras cuestiones. Esta situación no fue obvia para mí sino después de algún tiempo en donde comenzaron a llegarme los comentarios, chismes y habladurías desde un grupo hacia el otro, de manera unilateral. La situación de división social y fraccionamiento de un mismo grupo de mujeres en otros más pequeños a su interior se expresaba también en este grupo cuando se armaban *parejas* para salir al monte.

A fines del caluroso octubre del mismo año, Jerónima me pidió de salir al monte. Ese día cuando llegué tempranísimo a su casa estaba rengueando y le dolía el pie, aún en ese estado quiso salir igual porque quería aprovechar mi compañía para ir a Lecherón (un paraje alejado aproximadamente unos 3 km de La Rinconada), a buscar tinta y comprarle lana a una criolla que vive allí. Jerónima suele quejarse seguido porque dice que no tiene *compañera* para ir al monte, actividad que ella considera necesaria e importante para el sostenimiento de su casa (*“hay que pescar y buscar miel porque hay veces que no tenemos nada”*) y sus propias actividades como la producción de artesanías. En la actualidad todavía tiene suficiente influencia y control sobre su hija de 11 años para movilizarla a fin de que la acompañe –a veces la obliga y la reta si no quiere ir-, pero no para movilizar a su hija de 20 años, Clara, quien con la excusa de que es madre y debe cuidar a su hijo de dos años, nunca sale al monte, con excepciones como la ida al cauce del bañado. Por su propia cuenta, las primas de Jerónima salen a veces al monte, generalmente Lucinda y Paola por un lado, y Matilde y Carla por otro.

Mientras caminábamos hacia Lecherón pasamos por un cerco que nadie diría que estaba abandonado, pues la defensa de ramas estaba prolijamente acomodada. Cuando pregunté de quién era Jerónima me contestó que era el campamento de Clara, pero como consecuencia de que había roto con su marido lo había perdido:

“Este era el campamento de la hija de Lucinda antes, pero ahora ya ha botado el marido, el primer marido la botó, después el segundo la botó... como tres años ya... pero no tiene ningún chango de ese... después ella anda con otro...”.

Cualquier oportunidad es buena para señalar el comportamiento de las otras mujeres, aunque sean parientes muy cercanas. Esta actitud no hace a una mujer más buena o más mala sino que es parte de las actitudes constitutivas de las relaciones que reproducen las mujeres entre sí. En cualquier momento en que surge la posibilidad, las mujeres marcan y se diferencian de las otras mujeres en sus discursos (en el plano de las relaciones que establecen con los hombres, en la forma de criar a las hijas, en la actitud hacia el monte y el aprendizaje de los tejidos, por decir solo algunas), y en la medida en que una mujer se vuelve más adulta procurar hallar un equilibrio hacia el buen decir —ej: señalar una práctica en alguna mujer que se considera incorrecta para luego aconsejar, esto ya no se consideraría como chusmerío debido a que a cierta edad las mujeres adultas están imbuidas de cierto prestigio y autoridad frente a las mujeres más jóvenes—.

“Las nuevas ya no van al monte”

El conocimiento del monte se traduce en una **polarización** entre “mujeres conocedoras del monte” versus “mujeres que no conocen”, aunado a la persistencia de conflictos intragénero y etarios. Esta polarización que tiende a enfatizar viejas rivalidades de género⁹⁸ hoy puestas al servicio de un nuevo vínculo con el saber sobre el uso de los espacios

⁹⁸ A lo largo de su convivencia con los tobas, los misioneros anglicanos presenciaron recurrentemente las llamadas “peleas de mujeres”. Estas peleas generalmente comenzaban por la disputa por algún hombre entre dos mujeres: “Es increíble como las ideas de uno deben ser reajustadas en la misión. En los grandes poemas, épicos y romances de los países civilizados, es generalmente el hombre el que pelea por la mujer que ama. Aquí ocurre lo opuesto. Una noche atrás fuimos llamados para intervenir en una pelea de mujeres a causa de un hombre quién aparentemente había abandonado a las dos a su turno. Cada combatiente era alentada por la población femenina de su respectiva aldea, y una larga multitud se reunía para presenciar el combate. Sentado en un tronco junto al fuego o reclinándose en cuclillas estaba el hombre, evidentemente disfrutando de una buena pelea, pero todos se desilusionaron cuando una pocas palabras probaron ser suficientes para dispersar a la multitud. (SAMS 1933, traducción mía.). A lo largo de los informes escritos por los misioneros de Misión El Toba, las peleas de las mujeres aparecen como una situación común en las aldeas tobas frente a la cual ellos se

de territorio. Como mencionamos en el capítulo III, dados los cambios en el trabajo de las mujeres y la organización de las unidades domésticas, el vínculo con el monte se ha resignificado al ser visto -especialmente por las mujeres de Vaca Perdida- un lugar para la extracción de materias primas para la producción de artesanías. Sin embargo, en la visión de esas mismas mujeres, y más acentuadamente en las mujeres ancianas, el monte y los saberes femeninos, siguen siendo importantes para la producción de una identidad de género, y en sus discursos esto se destaca.

“Cuando no hay jefa, no hay pensión, así como ésta ha salido [las vainas de algarroba], pero ahora parece que se ha olvidado la gente”. “Las mujeres ya no salen, ya no saben, se están olvidando ya...” En ciertas representaciones que todavía circulan entre algunas mujeres, el monte como espacio aparece ligado a la construcción de la agencia social femenina, es decir, a la construcción de prácticas de producción del género femenino. Antiguamente, antes de la llegada de los misioneros se ritualizaba la llegada de la menarca en las niñas, quienes previa y posteriormente a ese estado -nunca cuando estuvieran sangrando- debían ser llevadas al monte junto a sus madres o abuelas para aprender a cargar frutos, agua, y leña, con el fin de imprimirle “fuerza al cuerpo de la muchacha”. Se decía que se las obligaba a cargar bolsas de caraguatá pesadas para que se vuelvan mujeres “guapas” y “fuertes”, cualidades que aún hoy se consideran valiosas en una mujer (Gómez 2005). Estos datos históricos ayudan a comprender por qué aun hoy existen mujeres que se empeñan en que sus hijas salgan al monte a cosechar y se animen a cargar frutas, leña y tintas.

Como parte del proceso histórico descrito en el capítulo 3, simultáneamente ocurre que la desvalorización de los recursos alimenticios del monte produce que ciertas practicas y obligaciones de las mujeres se hayan relajado o que las jóvenes las observen con cierta indiferencia. No tienen demasiadas motivaciones para salir con sus madres - en el caso de que sus madres las tengan-. Como resultado, la transmisión de los saberes femeninos sobre el monte, como elementos culturales en la socialización tradicional de las jóvenes está decayendo, y el involucramiento con el territorio y sus espacios es diferente en las generaciones “nuevas”. Las mujeres mas viejas hacen sentir sus quejas hacia las más jóvenes cuando el momento lo permite: *“las nuevas ya no van al monte” “las jóvenes ahora son vagas”*. Las quejas incluso pueden adquirir la forma de burlas: tuve la ocasión de observar

sentían con la misión de enfrentar y eliminar ya que la consideraban como una actitud de salvajismo e

cómo una madre que sí sale al monte se burlaba de su hija delante de ella, diciendo que no sabía nada, que sólo están en la casa haciendo “nada”, que no era trabajadora, y que encima ya tenía hijos que mantener.

Jerónima, a pesar de ser no ser vieja sino adulta, es reconocida en su familia y en su comunidad como una mujer *muy conocedora del monte* y el hecho de la reproducción de esta actividad contribuye a sostener un status basado en el *conocer*. Ser *conocedora* significa manejarse con diligencia dentro de los caminos que atraviesan el monte, tener memoria de los diversos caminos, haber aprendido a llegar y reconocer varios lugares con recursos, no temer a los *payaks*. Zulma y Julia, mujeres viejas de Vaca Perdida y La mocha, también son reconocidas por las mismas habilidades. Zulma aprendió a conocer el monte de la mano de la compañía de su madre, quien desde pequeña la llevaba a las cosechas de frutos, allá por el tiempo de los misioneros. En una de las ocasiones en que salí al monte con ella, pude ver la rapidez con la que se conducía en el monte –y *me conducía*–, la agilidad de sus movimientos y la examinación diligente de los signos que el entorno mostraba. Sus nietas la acompañaban y ella les iba mostrando y nombrando los lugares en los cuales se podía recoger leña, algarroba y chañar. Las veces que pude observarla, Zulma no carga ninguna bolsa de los frutos que cosecha, puesto que obliga a sus nietas a cargar las chicas. Una vez le pregunté por qué les daba cargas tan pesadas siendo las niñas tan pequeñas: “*para que estén guapitas y no choliagaik [vagas]*”.

Estas expresiones ventilan cierta rivalidad discursiva entre las mujeres jóvenes (“*las nuevas*”) y las mujeres viejas; entre las mujeres *guapas* y las *vagas* –*choliagaik*–, que demuestran que para las mujeres viejas y adultas el conocimiento sobre el monte es un componente más en la producción de subjetividades de género.

“No tener compañeras y estar ocupadas”.

Algunas mujeres lamentan no tener compañeras. El monte y sus lugares es un espacio para ser transitado en compañía de otras mujeres. Casi todas las mujeres coinciden en que nunca hay que ir al monte solas. ¿*Por qué no hay compañeras?*. En la primera parte de este apartado ejemplificamos y explicamos que el hecho de que varias o dos mujeres salgan juntas implica cierto grado de afinidad, cercanía social y afectiva y vimos las dificultades de lograr

esto entre las mujeres, muy a pesar de ser parientes cercanas. A esto hay que sumarle que las mujeres, hoy por hoy, *están ocupadas*:

J-: Si vos vas a venir, entonces yo no voy a buscar chaguar porque no tengo compañera... voy a esperar al mes que viene para salir... mi hija no quiere andar, dice que se cansa... desde ese día no he juntado más porque no tengo compañera...

M-: ¿Pero Lucinda y Matilde no te acompañan?

J-: Está ocupada!!!

M-: ¿Qué están haciendo?

J-: ... tejiendo... lana nomás..."

"Me gusta salir al monte por que si me quedo solo en la casa ya no tengo fuerza, por la zona de La Mocha hay chaguar bien lindo, de ese que no tiene espinas... pero ahí hay que ir con hombres guardaespaldas, por que ahí sí que hay tigre".

(Lucrecia).

Cuando Lucrecia acababa de decirme esto, en el monte cercano a Vaca Perdida mientras cosechábamos chaguar, luego agregaba que cuando su hija llegara a los 10 u 11 años ella la iba a traer al monte:

"Me da vergüenza como madre si ella no sabe nada... y tiene que aprender a hacer su trabajo para cuando se case..." "Las mujeres de Vaca Perdida son flojas... en cambio en Rinconada salen y saben mas de las plantas y eso porque tenemos las ancianas.... pero hay que salir porque sino una está sentada todo el día, se le va la fuerza, le agarra flojera, en el monte se pone guapa. Ahora las mujeres no salen porque hay artesanía, ahora hay salida, no como antes, así me cuenta mi mamá..."

Para Lucrecia sigue siendo importante que una mujer sepa andar por el monte: buscar chaguar y frutas; pero también es sumamente importante que sepa tejer para poder generarse un ingreso. La producción de artesanías y las salidas al monte parecen ser antagónicas desde la visión de algunas mujeres: cuanto más hay que tejer, menos se sale, cuantas más posibilidades de venta existen, más hay que trabajar. Los efectos en el cuerpo de las mujeres también son opuestos, estar gran parte del día sentadas hilando o tejiendo les quita la fuerza a las mujeres, las "vuelve débiles". Antiguamente, el monte era pensado como un espacio para que las mujeres desde niñas desarrollen su fuerza y se vuelvan guapas. El cuerpo se desarrollaba, se potenciaba en contacto con ese espacio.

Para comprender que hay detrás de "no salir mas al monte" o "estar ocupadas", debemos considerar que hoy, el acceso al monte y sus recursos también aparece pautado por

el tiempo de las mujeres y por las decisiones acerca de cómo distribuir ese tiempo. Pensemos en que una mujer toba tiene muchas responsabilidades y tareas a cargo: las mujeres dedican casi todo su tiempo a producir artesanías, atender a sus hijos y preparar la comida, y todas estas tareas contribuyen a “fijarla” al espacio de sus hogares, y a disminuir el tiempo para salir al monte. Durante los últimos dos años (2004-2005) observamos que en varios hogares de Vaca Perdida hay una tendencia a que los maridos se encarguen de conseguir los frutos, algunas cortezas y la leña con ayuda de sus bicicletas. Esto nos habla, como bien desarrollamos en el capítulo anterior, de los cambios en las actividades y como se readapta la división de tareas al interior de las unidades domésticas en función de las coyunturas: si las mujeres deciden dedicar casi todo su tiempo a tejer (o a actividades relacionadas con el tejido), los maridos deben colaborar para sostener esto, ya que, les guste o no en la actualidad el ingreso que las mujeres están generando con la venta de sus productos representa un refuerzo importante. Los cambios en las percepciones y en las prácticas en relación al “trabajo de las mujeres” han impactado en el uso de los recursos del monte. Para la mayor parte de las mujeres, salir al monte se contrapone al “trabajo” en los hogares. *El trabajo de la mujer*⁹⁹ está y se hace en las casas, no en el monte, y al monte se sale cuando no “se está ocupada”.

Las mujeres que aún tienen cierta predisposición para salir al monte a buscar frutos, los consideran a éstos parte de los alimentos preferidos (tanto para los niños como los adultos), y son parte de los gustos culinarios que se han preservado. Además se les reconoce mucho valor nutritivo para compensar la falta de alimentos en otras épocas del año. Estas son razones suficientes para que algunas mujeres hagan el esfuerzo de salir a juntarlos, cuando el tiempo entre tareas se lo permite.

“Miedo a los hombres”.

M- ¿Y no te animás a salir sola?

J- No...

M- ¿Y por qué no?

J- ¡¡Por que tengo miedo!!

M- ¿De qué?

⁹⁹ Así le llaman a las actividades de las mujeres vinculadas a la artesanía, sobre todo los hombres que, en éstos, produce el efecto de contraste con su situación: muchas veces no tener nada que hacer, situación que está afectando particularmente mucho a los hombres jóvenes. Los problemas de alcoholismo en La Rinconada posiblemente estén asociados a la crisis que produce en la juventud el carecer de perspectivas para su futuro frente a la falta de oferta de trabajo fuera de la comunidad.

J- ¡De hombre!!!!
M- ¿Criollo?
J- Criollo...si
M- ¿Y de los tobas?
J: También...

Aquel día en que estábamos en el monte con Lucrecia cosechando chaguar y buscando tintas, mientras conversábamos sobre la artesanía y el poco tiempo que hoy día se hacen las mujeres para salir al monte, ocurrió algo que puso en evidencia **cuán atravesado está el uso del territorio y el acceso al monte por las relaciones y conflictos entre los géneros**. En un momento sentimos unos ruidos no muy lejanos, al estar agachadas y entre los arbustillos espinosos no se podía ver demasiado bien, pero sentimos la presencia de alguien que se acercaba. Se oyeron ladridos de un perro. Cecilia se levantó, todavía con la espalda encorvada, yo también; vi pasar unos perros por una de las sendas que atravesaban la parte de atrás del chaguaral en donde estábamos y detrás, la figura de un hombre que pasaba expedito por el camino. Inmediatamente observe cómo esta presencia generó un estado de silencio en Lucrecia. Se agachó, y en posición sigilosa permanecía como escondida detrás de unas plantas, enseguida cambió su tono de voz y su estilo dicharachero. En tono bajo me dijo: *“parece que es un chaqueño”*. Recién cuando salimos del chaguaral y comenzamos a andar por una senda que atravesaba el monte, pude objetivar ese momento en el que ella advirtió la presencia de un hombre: su cuerpo adquirió otra expresión, sus gestos, su voz manifestaron una tensión significativa. Era evidente que en ese momento tenía miedo y que de una manera muy espontánea no quiso hacer notar su presencia a aquel hombre, que a mi punto de vista ninguna amenaza significaba ya que andaba muy tranquilo en su paso. Cuando salimos al camino-ruta que conecta las distintas comunidades, le comente que días atrás las mujeres del Mistolar me habían dicho que les tenían miedo a los criollos porque a veces las *molestaban*, sobre todo por el tema de la tierra, y que “los chaqueños” todavía estaban enojados porque los ancianos habían ganado esta tierra, y que a la vista de los criollos, esta tierra es muy grande para tan poca gente que ni siquiera tienen animales. Lucrecia me respondió que efectivamente así era, pues *“ellos quieren la tierra para sus animales, en cambio nosotros necesitamos la tierra para buscar algo para nuestra vida”*.

Salir al monte en grupo (de aquí la importancia de tener compañeras) es una estrategia que tienen las mujeres para evitar no solamente que se aparezca la *payak'go* o escuchar las

voces de los *payaks* o almas, sobre todo es la manera de evitar ser molestadas por los “*chaqueños*” o “*mismo hombre toba*”, por que como aseguran muchas mujeres, no solamente los primeros *molestan a las mujeres* puesto que varios intentos de violaciones los llevan adelante los tobas mismos contra sus mujeres.

Los conflictos con los criollos y la violencia ejercida contra las tobas es un problema de género y violencia sexual que además, está atravesado por conflictos territoriales que nunca terminan de resolverse. Ser *molestadas* por los criollos implica algunas de las actitudes que éstos mantienen cuando se encuentran con alguna mujer en el monte o en cercanía a este espacio. Una de las molestias son los comentarios irónicos que aluden al tema tierras. Según varias mujeres los criollos están resentidos por que los tobas “ganaron la tierra”. El proceso de movilización en la lucha por la tierra, desembocó en que varios de los criollos que ocupaban sitios ubicados dentro del territorio toba tuvieran que sentarse a negociar con los tobas miembros del Consejo General y elaborar acuerdos formales y convenios de pago en ganado por el uso de la tierra. Las acusaciones verbales hacia las mujeres que aluden a que los aborígenes tienen mucha tierra y que no la usan, son prácticas de re-actualización y reproducción de un antagonismo histórico interétnico, que también se expresa en dos racionalidades territoriales distintas y hasta opuestas. En algunas mujeres, el solo hecho de preguntarles por los *chaqueños* despide toda una serie de quejas y términos negativos. La cercanía social no sólo es conflictiva en el monte, sino también en el espacio de las comunidades. Desde que conozco a las mujeres del Mistolar se vienen quejando de un criollo que *no quita* su casa de la comunidad, y en verdad está muy cerca de las casas de otras familias, cuando usualmente las casas de los criollos generalmente se las encuentra en la periferia de los asentamientos tobas.

Capítulo V

Violencia sexual en el monte: un aspecto importante en la visión territorial femenina.

1. Introducción.

Existe un consenso tácito y generalizado en la antropología chaqueña tendiente a afirmar que las prácticas sexuales “violentas” de los grupos del Gran Chaco, son “violentas” sólo frente a la moral occidental, no siendo así para los nativos. De esta manera, lo que se podría definir como una violación (una relación sexual forzada) desde el patrón occidental, sería, contrariamente para los grupos chaqueños, una “forma de cortejo” con características violentas, pero aprobada implícitamente por ellos. Esta idea que suele circular por los “pasillos informales” de la antropología y la etnología chaqueña, aparece reforzada por el supuesto de que en las culturas chaqueñas, son las mujeres las “buscadoras” de hombres y las iniciadoras de la relación sexual¹⁰⁰ (Kidd s/f), sumado a las interpretaciones de los nativos (la mayoría hombres) quienes señalan lo mismo, además de los registros de los antropólogos de principios de siglo XX, que aseguraban la presencia en la vida de la gente de prácticas “orgiásticas” durante la época de abundancia de alimentos (Metraux 1937).

Por otra parte, al momento de brindar una explicación sobre la violencia y las prácticas de dominación masculina ejercidas contra las mujeres en las comunidades indígenas, algunos autores como Kidd (s/f), recurren al “contacto” con la sociedad blanca y sus influencias como la principal y única causa, mostrando a la violencia masculina como un comportamiento ajeno y exterior a la vida social de las comunidades, y reivindicando asimismo, el paradigma de la “complementariedad y mutualidad” para comprender las relaciones de género entre los grupos chaqueños, tomando como ejemplo a los enxet¹⁰¹.

No sólo es criticable en esta postura el “purismo” de la mirada del autor sobre las estructuras sociales no-occidentales, sino también el hecho de que eclipsa los argumentos de la interpretación hegemónica que ve a la dominación masculina como una constante universal, con sus argumentos, que plantean la existencia de complementariedad y mutualidad entre los sexos, lo que da como resultado una interpretación circular y cerrada sobre este tema, problemática que seguramente no puede comprenderse extremando los argumentos de las

¹⁰⁰ Braunstein (1974) menciona que son las mujeres las que eligen a los hombres y a sus futuros maridos: “este hecho es cotidiano en las aldeas matacas”.

posiciones “rivales”. Si la tesis que afirma a la dominación masculina como una constante universal no es convincente ni fácilmente extrapolable a otros contextos culturales, debemos señalar que tampoco es convincente y realista pensar que en las sociedades indígenas del chaco: *“las relaciones de género pueden ser mejor comprendidas dentro de un paradigma que enfatiza la igualdad, la autonomía personal, y la complementariedad entre el hombre y la mujer”* (Kidd: 9-10) y que el ejercicio de la violencia simbólica y física contra las mujeres tenga por causa exclusiva al contacto con la sociedad no-indígena¹⁰². Como afirma Palacios (2005: 334), el discurso de la complementariedad entre ambos géneros reduce el problema a la esfera de lo privado y doméstico, y excluye la polémica al respecto.

En mi opinión, la problemática de la violencia sexual entre los tobas y las prácticas sexuales es una problemática sumamente compleja, pero tuve necesariamente que integrarla al análisis del uso y percepción del territorio en las mujeres, ya que estas prácticas suelen ocurrir en el monte, lo que redobla aún más las representaciones sobre la ambigüedad y el peligro de este espacio para las mujeres. El monte era y todavía es el lugar donde mayormente se expresa la tensión erótica entre los jóvenes, y en los antiguos relatos de raptos de novias, el monte operaba como el lugar de refugio de los amantes. Aún hoy día algunas parejas de adolescentes se encuentran en el monte por las noches. Casi todos los adultos reprueban este tipo de prácticas porque las ven directamente asociadas al consumo de alcohol y coca, y al descontrol en torno al sexo. Sin embargo, es de notar que se reprueba mucho más la conducta de las jovencitas en comparación con la de los varones que salen al monte a la noche y que la justificación de tales preceptos –incluso desde la perspectiva nativa– no puede explicarse por la mera extrapolación de prácticas culturales realizadas en el pasado.

Como afirmamos en el capítulo anterior, la violencia sexual puede ser ejercida tanto por los criollos como por los hombres tobas, y a lo largo de mis tres años de trabajo, oí relatos que tienen por “protagonistas” tanto a unos como a otros, hecho que me llevó a modificar y profundizar mi percepción acerca de las relaciones de género y de las prácticas de dominación masculina en la vida de las tobas. Sean hombres tobas o criollos los que *“pillan”*

¹⁰¹ Grupo indígena del chaco paraguayo, con el cual el autor convivió durante más de una década.

¹⁰² “... los hombres enxet respetan muchísimo a las mujeres y es solamente como resultado de su contacto con la sociedad no-indígena que ha habido un aumento en la incidencia de los hombres pegando a sus esposas” (Kidd: 21)

a las mujeres, considero que la violencia sexual y dominación masculina que se ejerce en ciertos espacios como el monte, espacio en donde las mujeres demuestran tener poco “control”, debe ser considerada de manera crítica, particularmente teniendo en cuenta los testimonios de las propias mujeres para quienes, el ejercicio de “pilladas” no puede homologarse a las prácticas culturales de antaño.

Para las mujeres adultas y viejas, la conjunción monte-sexo en varios relatos aparece atravesada por la violencia sexual. Sin embargo, la dimensión de la sexualidad también remite al placer y a la dimensión erótica de las relaciones entre los géneros: las mujeres distinguen prácticas sexuales no forzadas como parte del repertorio de prácticas vinculadas a las formas de relacionarse sexualmente con los hombres –amantes o maridos-. Pero, cabe remarcar que también existe un término en idioma para designar a los hombres (*konokat* y *kataganagaik*) que fuerzan a una mujer a tener relaciones sexuales; este tipo de prácticas las mujeres las perciben como de una violencia indudable y son diferenciadas de la práctica conocida en el Gran Chaco como “rapto de la novia”¹⁰³.

Es probable que si una chica de aproximadamente 11, 12 o 13 años anda sola por el monte, o incluso salga a buscar agua a la represa de La Rinconada por ejemplo, sea de día o de noche, algún “chango pueda *pillarla*” (violarla). Según el testimonio de varias mujeres, muchas de ellas han sufrido violaciones y las “pilladas” suelen ser actualmente la forma de “iniciación sexual” para muchas jovencitas. La manera de evitar que esto suceda es no

¹⁰³ En donde el novio supuestamente “toma” o “rapta” a su futura mujer, llevándosela al monte por algunos días, para recién luego presentarse ante su futuro suegro. Por los relatos que oí en Vaca Perdida y La Rinconada, los jóvenes novios recurren a esta opción cuando el padre de la joven no lo acepta a él. En la actualidad, a veces puede ocurrir que ante un caso así, la pareja valla a residir con la familia de él y no la de ella, frente a la falta de aceptación. Además, algunas de las mujeres con las cuales conversé al respecto indican que en la práctica del rapto (*nota'á*) hay un consentimiento tácito por parte de ambos miembros de la pareja que deciden “huir” al monte. También es muy probable que en la actualidad sea una forma ritualizada de demostrarse el amor entre los novios. La existencia de términos nativos que distinguen la práctica del rapto (*nota'á*) de la práctica de una “pillada” o violación (*konokat*) indica que son concebidas como experiencias diferenciadas.

Por su parte, Idoyaga Molina (1976: 52), hablando de las prácticas de matrimonio y la pasión amorosa entre los mataco, cita un testimonio sobre el rapto de la novia en donde no existe el consentimiento de la mujer: “Alguien puede robar a una chica *aunque la chica no quiera, pero (=) puede llevarla al monte hasta que la embaraza, entonces vuelve aunque los padres no quieran y la chica no quiera*”. A continuación agrega en cita al pie que: “El rapto de la mujer tiene su fundamento mítico en el relato sobre el origen de las mujeres.(...) El episodio refiere a la integración de las mujeres a la humanidad primigenia resultado de la acción de Chalenatáj (*gavilán*) quien cortó la cuerda por la que descendían del cielo para no poder regresar jamás a su primitiva morada. Fue en esta circunstancia que algunos hombres, no pudiendo obtener una para sí, recurrieron al rapto. Tal hecho originario fundamenta y hace en cierto modo lícito el rapto de la mujer en la actualidad”. Como se sabe, este mito es común a muchos pueblos del chaco y los tobas del oeste también suelen narrarlo.

saliendo solas, siempre con las madres, y aquí se resalta la responsabilidad de la madre y el padre en aconsejar a sus hijas sobre los peligros de los caminos, la ruta y el monte, advirtiéndole lo que le puede pasar si no sigue el consejo de sus ellos.

Las jovencitas a partir de los 11 años pueden ser atacadas en varias situaciones: en mayo del 2004, en una ocasión en que salía al monte con dos mujeres, oí a una de ellas comentarle a la otra algo relacionado con algún embarazo. Inmediatamente intervine en la conversación y les pregunté quién estaba *kowagae* (embarazada). La más joven me respondió que nadie, pero que Zulma estaba *cuidando* a una de sus nietas porque tenía miedo de que “la embaracen”, por esto mismo no la dejaba que vaya sola a buscar las chivas por las tardes, y desde entonces estaba siendo acompañada por su hermano mayor.

Cuando comencé a trabajar en las comunidades en el 2002 y observaba la vida cotidiana de las mujeres, tenía la idea de que las niñas a la edad de 11 o 12 años comenzaban a replegarse a los espacios domésticos con el propósito fundamental de iniciar un aprendizaje más contundente de ciertas tareas ligadas al género femenino, como el tejido. En gran parte es así, pero esta situación de repliegue es asimismo reforzada por el no-control de otros espacios fuera del doméstico, particularmente hoy día, y por el temor a ser “atacadas” si se animan a salir. La vigilancia de algunos padres puede llegar a ser severa al respecto.

Frente al miedo a ser violadas por los hombres, las mujeres cuando necesitan ir al monte lo hacen siempre en parejas o en grupo, y con machetes. Cada mujer carga su machete usado como herramienta pero también como potencial arma de defensa, y las mujeres adultas que se aventuran en el monte solas, dicen ir siempre acompañadas de su machete. Algunas “resistencias” y “desafíos” –como los de las mujeres del Mistolar- tienen un carácter más colectivo: en el caso de que algún criollo o toba haya intentado agredir a alguna mujer se lo desafía con algún insulto¹⁰⁴, si tienen la ocasión de cruzárselo nuevamente por el monte. Pero en general, las mujeres sienten bastante impotencia y estas pequeñas resistencias no resuelven la situación de fondo. Así lo manifestaba una mujer en diciembre del 2004 durante una reunión de mujeres: “*Ahora hay que estar atentas y escuchar bien porque están buscando algarroba y todas las mujeres se van lejos, hay que tener cuidado con los hombres...*”.

¹⁰⁴ En una ocasión nos cruzamos con un criollo que días atrás había intentado agarrar a una de las jóvenes del barrio, y Jerónima al pasar por su lado lo insultó. Al llegar a la casa luego del monte, contó a sus mujeres en idioma que se había cruzado con el *konokat 'leek* del otro día y que había que tener cuidado con ese hombre.

En el caso de haber sufrido una violación, no he escuchado que las mujeres o los parientes intenten hacer justicia por su propia cuenta. Sólo en una ocasión observé una reacción de parte de los familiares. Fue el caso de la nieta de uno de los viejos dirigentes, en el 2004. La jovencita de 11 años junto con su hermana más pequeña, estaban volviendo de la escuela de Vaca Perdida hacia su casa ubicada en La Mocha (paraje situado a 2 KM de Vaca Perdida), cuando fue agredida por un hombre toba de una de las comunidades más cercanas al bañado. El hombre estaba en bicicleta y a una de ellas le piso un pie, luego se abalanzó sobre la más grande, pero intervino la niña más pequeña que comenzó a golpear al hombre. Las niñas pudieron escapar, se metieron adentro del monte y llegaron a la casa corriendo, asustadas y llorando. Este hecho alborotó a toda la familia, y rápidamente su abuelo, el viejo dirigente, afectado por la situación, salió en bicicleta acompañado por otros hombres armados con cuchillos. No encontraron al agresor ya que para esa hora se había escondido y posteriormente huyó hacia Juárez, evitando volver a las comunidades durante varios meses frente al temor de una represalia. Una de las tías de la niña me comentó que desde entonces la *estaban cuidando* y no la dejaban salir sola.

Las mujeres construyen formas de resistencia y desafían colectiva o individualmente cuando intuyen la agresión de parte de algún hombre, pero estructuralmente mantienen una posición subalterna: no escapan a la violencia, en parte por aceptar si más los preceptos culturales vinculados a la percepción de la femeneidad y el placer sexual (las “mujeres busconas”) en parte por carecer de estructuras grupales que les permitan refrenar y reprimir la situación de dominación. En ese escenario, el único mecanismo de resistencia colectivo es *salir* en grupo. Y aún cuando la violencia sexual no ocurre cotidianamente, al menos no en el contexto de las salidas al monte donde las mujeres siempre van acompañadas, ello no inhibe una percepción agria del acoso físico y verbal. Los criollos, por ejemplo, manifiestan ciertas actitudes irónicas hacia las mujeres cuando las cruzan en el monte que transitan ente el humor y la agresión, situaciones que tienden a des-dramatizar la situación pero sin embargo, no dejan de ser intimatorias. Si hay una relación previa establecida con alguna mujer adulta, éste puede animarse a hacerle comentarios del tipo “*qué linda hija que tenés*” o proposiciones del tipo “*¿no tenés una hija para prestarme?*”, a lo que las mujeres suelen responder y replicar también con humor pero desafiantes (“*esa tiene marido y anda con machete*”) o haciéndole saber, discretamente, que tienen machetes. De cualquier forma, en todas las ocasiones en que

estuve en el monte con mujeres y se presentaron criollos o nos cruzábamos con ellos, se generaba una tensión anímica inmediata, mas allá de estar yo presente –ya que mi presencia parecía neutralizar el temor a los criollos desde el punto de vista de las mujeres, debido a que yo *soy blanca y los criollos y tobas tienen respecto por las blancas-*

A pesar de estos miedos – mucho más presentes y cotidianos que el temor hacia los *payaks-* las mujeres más grandes siguen reclamando que una joven tiene que aprender a conocer y andar por el monte para volverse “guapa”. Y esto significa que más allá de la existencia de ciertos temores, las mujeres deben enfrentarlos; ya se trate de la histórica ambigüedad del monte para la representación femenina, ya de las actuales situaciones de violencia con los hombres. La situación descrita, muestra la arista más conflictiva de la violencia sexual y del dominio masculino sobre el espacio: la naturalización (no sólo por parte de hombres sino también de las propias mujeres) de prácticas sexuales violentas –en tanto ejercidas mas allá de su voluntad- que tienden a reproducir la dominación masculina.

Dejando de lado al grupo de las mujeres del Mistolar –que se caracterizan por ser mujeres muy activas en los espacios políticos de la Asociación Toba-, el resto de las mujeres no apuntan a construir una solidaridad femenina que atente y des-legitime el hecho de que muchos hombres se sientan con el derecho de violar (*pillar*) a una joven si la ven sola en el monte, menos aún si la joven salió sola de noche.

Veamos esto: la idea dominante –para hombres y mujeres- es que “*esta mal que una joven salga sola*” y que “*debe seguir los consejos de sus padres: no salir, no andar sola por la ruta en bicicleta, no ir al monte a pasear, no salir a la noche*”, lo que implícitamente revela que el territorio y sus lugares, además de estar bajo las fuerzas de *almas, payaks y bichos*, lo dominan los hombres –al menos en el plano de las relaciones sociales entre las personas y entre los géneros-. En la medida en que esta idea se acata y no se cuestiona, lo esencial sigue funcionando. De ahí que, la dominación masculina sólo es posible si las propias dominadas reproducen esa dominación a través de la producción y reproducción de prácticas y representaciones que la legitiman.

2. La dominación masculina.

Godelier (1986) en su trabajo sobre la dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea, afirmaba que el hecho dominante para la organización social de los baruya,

antes de la penetración del colonialismo y de los blancos en 1951, era la “*configuración múltiple y parcialmente contradictoria de las relaciones entre los hombres y las mujeres en todos los planos de su existencia*” (1986: 267). La primera subordinación se producía en el plano de las relaciones de parentesco –que descansaban en el principio de intercambio de mujeres- a través de la negación de los poderes femeninos en la reproducción por parte de los hombres, la expropiación en el plano simbólico, en las representaciones simbólicas, de la capacidad engendradora de las mujeres, y la sobre-valoración de los hombres en la reproducción de la vida. La dominación de un sexo por otro se ejercía entonces porque las mujeres estaban ideológicamente expropiadas de sus poderes de procreación y aquí se encontraba el punto medular de la cuestión: la negación de la importancia de las mujeres en el proceso de reproducción de la vida y la separación forzosa entre madres e hijos, con el comienzo de las iniciaciones masculinas.

Antes que la sociedad baruya comenzara a experimentar los cambios acontecidos por la colonización y la presencia del estado australiano, las relaciones materiales entre los géneros estaban atravesadas por el control exclusivo de los hombres sobre la propiedad de la tierra y los recursos del territorio, además los hombres eran los encargados de fabricar las herramientas de ellos y también las de las mujeres; poseían el monopolio de la caza, la guerra, el comercio exterior y los objetos rituales y sagrados. A esto se le sumaba que los hombres ocupaban los puestos claves en la producción (roturación de tierras, siembra y cosecha), tenían el monopolio de la fabricación de la sal, el monopolio de la producción y reproducción de los chamanes hombres y mujeres, y eran por sobre todo, los representantes de los grupos de parentesco, controlando la organización de las alianzas matrimoniales de sus hermanas. Como contraparte, las mujeres sólo poseían el control en la cría de cerdos –que según el autor eran muy importantes para el mantenimiento de las alianzas con los vecinos-, y se las arreglaban para manipular su control en su capacidad reproductiva, puesto que podían decidir dar muerte a los hijos que no deseaban, a pesar de ser resentidas por sus esposos.

Analizando este caso, Godelier observaba que las mujeres, sin llegar a ser una clase explotada por los hombres (por el simple hecho de que los hombres no se separan del proceso de producción de las condiciones materiales de existencia), estaban separadas de la producción (excluidas de los medios de producción), de la guerra (de los medios de destrucción) y tampoco participaban de las decisiones de la tribu (excluidas de los medios de

gobierno). Desde el pensamiento baruya, esta separación se la interpretaba como la consecuencia de la expropiación originaria¹⁰⁵ por parte de los hombres de los poderes de reproducción que antaño habían pertenecido a las mujeres y que los hombres les quitaron y explotaron legítimamente. (Op. cit.: 174)

Cuando el autor comienza a analizar, captar y visualizar las lógicas internas estructurales que hacen posible la producción y reproducción de la dominación masculina, mas allá de lo empíricamente observable, encontraba que *“es en el pensamiento y en las prácticas simbólicas donde se ejerce una extrema violencia ideal e ideológica contra las mujeres”*, violencia que en algunas ocasiones llegaba a expresarse en violencia física (golpes), pasando por la violencia verbal y pudiendo llegar hasta el caso extremo del asesinato. De todas maneras, agrega que la violencia física se manifestaba con muy poca frecuencia, y que ésta aumentó luego de la colonización y la independencia en el país, cuando se dieron varios cambios en la situación de las relaciones entre los géneros, y particularmente en la situación de las mujeres, lo que provocó que las mismas se animasen a desafiar y desobedecer a sus maridos.

Por el contrario, la violencia psicológica sobre las mujeres era permanente, y se operaba a través de un sistema de representaciones ideológicas sobre los sexos. Sin embargo, esto era posible porque las mujeres conjuntamente la reproducían y consentían:

“Porque el mayor poder de los hombres no se basa en el mero ejercicio de la violencia, sino en el consentimiento de las propias mujeres hacia su propia dominación, y este consentimiento no podría existir sin que ambos sexos compartan las mismas representaciones que legitiman la dominación masculina. Ya hemos visto la aceptación de las mismas representaciones por parte de los dos sexos actuando en las iniciaciones femeninas, que no se definen en oposición frente a las masculinas, sino que constituyen su otra cara, su prolongación en la conciencia y la practica femenina” (Op. cit.: 179).

Para Godelier, tres eran los elementos básicos de la dominación masculina en la sociedad baruya: la resignación, la violencia y la propia división de las mujeres entre sí de cara a los hombres, relación entre el propio género femenino que se expresaba a través de los celos, pudiendo llegar a los golpes y al asesinato entre dos co-esposas de un mismo hombre. Pero aclaraba en sus conclusiones que *“la participación en las representaciones es lo que constituía la fuerza principal, silenciosa e invisible, de la dominación masculina”* (Op. cit.:

¹⁰⁵ Legitimada a su vez en el plano de los mitos baruya (Godelier 1986: 176-179).

269). Hasta aquí esta breve síntesis sobre el estudio de Godelier, sumamente importante para comparar –valga las distancias- con la producción de dominación al interior de las relaciones de género entre los hombres y mujeres tobas.

De manera similar al rol que jugaban las mujeres adultas –menopaúsicas- en la sociedad baruya al ser ellas las encargadas de predicar a las jóvenes la obediencia y la sumisión a las leyes de la dominación masculina, en la socialización y educación de las niñas y jóvenes tobas, son las mujeres más grandes –madres de las jovencitas- las que transmiten y reproducen las reglas del juego que permiten la expresión de la dominación masculina en algunas dimensiones de la vida social¹⁰⁶.

Considerando las situaciones que ocurren en el monte, podríamos decir que las mujeres reproducen la dominación masculina al atender a los principios de una lógica de control masculino del espacio (del territorio y sus espacios). Este principio, por ejemplo, queda sintetizado en el mandato de “no salir sola”; en el caso de transgredir esta advertencia o consejo, la responsabilidad recaerá sobre la joven puesto que seguramente “*andaba buscando*”. En general circula la idea de que, a diferencia de las *blancas* que esperan ser buscadas por los hombres, las mujeres tobas a cierta edad comienzan a sentir deseo sexual¹⁰⁷ –luego de la primera menstruación- y comienzan a escaparse por las noches al monte para encontrarse con los hombres, además, son *ellas* las que los acosan y los buscan. Esta representación es compartida por muchos hombres y mujeres. En función de esto se comprende que si una joven, pese a los consejos de sus padres de no salir de noche, no respeta estos consejos y se marcha, ante la situación de ser violada o embarazarse se la culpará a ella, como un acto casi de su exclusiva responsabilidad. Esta actitud de culpabilización de la mujer explica en parte el hecho de que muchas jóvenes que han salido al monte y han sido víctimas de violencia sexual, no cuenten nada a sus padres “por vergüenza” o también por miedo a la reprimenda y enojo de sus mayores.

Pero aclaremos una cuestión: si bien es verdad que las jóvenes a veces logran escapar al control de sus padres e irse al monte, buscando relacionarse con hombres o sintiéndose

¹⁰⁶ Aclaro que no estoy considerando que entre los tobas la dominación masculina se da en todos los planos de la vida social, como sí subrayaba Godelier para los baruya. De todas maneras es algo a seguir investigando en el futuro.

¹⁰⁷ “Se agarra calentura”

atraídas por el erotismo de la situación, el hecho de desear relacionarse sexualmente con algún joven –o con varios- no significa que quieran ser violadas¹⁰⁸, más aún teniendo en cuenta que en el contexto cultural específico de las tobas, la violación es vista como una práctica natural aunque negativa.

El hecho de que se responsabilice a las jóvenes de provocar e incitar a los hombres al salir de su casa, suprime el cuestionamiento a esta situación de subordinación y violencia explícita. Cuando en algunas ocasiones pude preguntar a algunos hombres y mujeres por qué se hacía eso (forzar a las jóvenes a tener sexo: *konokat*), solían contestar que *la mujer andaba buscando*, que *andaba sola* o que *la chinita estaba por ahí*¹⁰⁹, dando a entender que el solo hecho de que una joven ande por el monte a la noche los habilita a violarla. Manuel, un muchacho joven, hoy casado y con dos hijos pequeños, en una conversación que tuvimos sobre el tema me respondía lo siguiente:

X: “Una mujer que no quiere se queda en la casa, y si sale de día y el violador ve a la mujer que nunca sale y ahí... la golpea, hasta desmayarla y listo”. Lo que siguió después es más relevante aún:

X: “Tengo un amigo que es costumbre, pero en esa época, él era un hombre, él tenía 27 cuando yo tenía 10 años, y él me quería enseñar de esa forma pero yo no me animaba, entonces me retiro de la casa... Por una parte, en general, cuando [...] los violadores se quedan allí, agarran a una chica y la agarran todos, y eso es una enseñanza...

M: ¿y la chica quiere?

X: Y sí... porque la detienen, no se puede defender ella sola. Ella no tiene miedo de uno solo hombre, pero si es la banda, no puede hacer nada ya...

Esta situación nos presenta la existencia de prácticas sexuales que habilitan a que un grupo de hombres pueda tener sexo con una chica contra su voluntad. También nos habla de una serie de enseñanzas dentro del género masculino en el plano sexual, que transmiten los hombres más adultos a los más jóvenes, posiblemente como parte del contexto de las

¹⁰⁸ Y aquí está la diferencia de una relación sexual forzada y consentida.

¹⁰⁹ Creemos que la problemática que estamos describiendo es muy distinta a aquella práctica registrada entre los matacos (Idoyaga Molina 1979: 54) basada en un aparente “estado de posesión” en donde la mujer o el hombre, poseídos por una potencia denominada *kyutislí*, salen por las noches buscando tener relaciones sexuales ocasionales. Idoyaga Molina la retrata como una forma “orgiástica” de matrimonio no-duradero que tiende a transgredir el principio de uxori-localidad, la pauta endogámica prevaeciente entre los matacos y la fidelidad. Aclaremos esto a fin de evitar confusiones con los testimonios de la gente cuando afirman que las jóvenes “andan buscando”. Entre los tobas se registran relaciones no duraderas similares, pero no se las iguala a la práctica vinculada a las “pilladas”.

iniciaciones sexuales de los varones. La enseñanza constaría en salir con el grupo de amigos, observar cómo lo hacen ellos y luego probar:

X: “Agarraron a una mujer y la llevaron aparte, me dijo un amigo: “vamos a andar por ahí, y me contaron, y recién cuando llegué a donde estaba él, me dijo que tenía la bicicleta, y veo gente y yo pensaba que estaban tomando vino, y al rato, quiso llamarme y me dijo: “vení, vamos a comer” y yo le digo: ¿qué vamos a comer?, y le digo “no, no, no me animo”. Ellos me han estado obligando pero ya no me animo. Así es la costumbre de la juventud de la Rinconada, tengo varios amigos. Yo le dije para zafar: “esa es mi novia, yo ya la conozco”. No es mi costumbre así que no hice...”

M: ¿Y vos pensás que sufre una mujer cuando le hacen eso?

X: Yo creo que se acostumbra... ya, ya no tiene miedo... al principio sí, puede ser que le duela.

Cuando llegué a las comunidades tobas, en agosto del 2002, tuve la oportunidad de trabajar con una chica de mi edad que fue ayudante mía en un trabajo de campo que realizaba en aquel entonces. En una ocasión se puso a relatarme cómo en La Rinconada, los grupos de chicos violaban – y utilizaba este término- a las jóvenes y que por eso ella no salía de noche. También me hizo saber que este era un tema no considerado ni discutido por los líderes religiosos y políticos dado que ellos de jóvenes también habían sido violadores: “*Si vos vas y preguntas a uno de los viejos por las violaciones, el te va a decir que eso es mentira, que aquí no ocurre*” Un año más tarde, cuando empecé a indagar más sobre este tema, volví a buscarla para conversar sobre aquello:

J: “En los tiempos de mi abuela también pasa eso, mi abuelo a veces sabe contar una historia terrible de las violaciones. Cuando ellos eran jóvenes, él violó, mi propio abuelo... violó a una mujer... era casi toda la comunidad de Sombrero Negro, pero la mujer no hizo nada. Antes cuando violaban a la mujer iban a buscar a los medios locos, y los hacían tener relaciones con la mujer que estaban violando. Yo crecí desde los seis años escuchando estas historias, hasta que cumplí los 12, y me da un miedo... hasta ahora lo hacen... y lo hacían los que eran jóvenes antes, lo hacían... Pero cuando un hombre ya se casa y tiene una mujer y una hija ya no le gusta que le hagan a ellas lo que él hacía de joven”.

M: ¿y qué puede pasar si a un hombre le violan su mujer?

J: Le va a pegar a su mujer y luego la va a dejar.

M: ¿Le pega a su mujer?

J: Sí, adentro de la casa, de noche. Mi tío en barrio toba siempre le pegaba su mujer...

M: ¿Cómo sabés que pasa eso?

J: Mi primo una vez le pegó a su mujer. Ella era muy celosa, cuando una mujer es celosa se le pega, en cambio estando tranquila no le va a pasar nada.

Estos dos relatos sobre la problemática de las violaciones en las comunidades, nos traslada al problema analítico de cómo las representaciones que legitiman la violencia sexual sobre las mujeres, operan a través de las ideologías de género. La violencia sexual como expresión de la violencia física y la dominación masculina, sólo son posibles porque hombres y mujeres comparten representaciones sobre la naturaleza de los sexos y más aún, sobre la naturaleza de las mujeres como incitadoras al sexo, “buscadoras de hombres”, “mentirosas” y “celosas”. El argumento, el punto de llegada y partida es siempre el mismo: la joven al salir de noche incita sexualmente al hombre y de esta manera lo *busca*¹¹⁰.

Las representaciones dominantes acerca del buen comportamiento de una mujer, señalan con insistencia que, aún si su marido la engaña, ella debe seguir atendiéndolo (preparándole la comida, lavando su ropa, teniendo relaciones sexuales con él) y no molestarlo con sus ataques de celos. Esta situación, sin embargo, no permite conformarnos con la simple ecuación de que los hombres superiores y las mujeres inferiores, dado que en el imaginario toba las mujeres no aparecen precisamente representadas como “débiles”, sino más bien como peligrosas, fuertes y celosas; representación donde la sexualidad femenina juega un rol clave. Se supone que las mujeres tendrían cierta aptitud sexual (y social) ardiente e incontrolable¹¹¹, lo que justifica, en el plano ideológico, que los hombres reaccionen controlando: imponiendo su poder, su voluntad y autoridad. Esta ideología es la que justifica también que en el caso de ser víctima de una violencia sexual se la culpe generalmente a ella y no al hombre¹¹².

¹¹⁰ Durante octubre del 2004 tuve la oportunidad de escuchar un reciente caso ocurrido en el pueblo de Juárez y que tenía anonadadas a las mujeres. Un hombre del barrio toba de ese pueblo violó a su hijastra de 11 años y la niña había quedado embarazada; mas allá del horror de esto, una de las mujeres que me lo relató estaba asombrada porque la madre de la víctima la había golpeado acusándola y culpándola a ella. El hombre, según me dijeron, estaba detenido en Lomitas, y a la niña la habían traído a la Rinconada para que viva con su abuela.

¹¹¹ Suelen decir que cuando a una mujer le agarra calentura no se controla y por eso se va al monte.

¹¹² Es importante agregar que: “En las representaciones de mujeres y hombres tobas, la mujer menstruante adquiere una naturaleza potencialmente excesiva, charlatana y comilona. La sangre menstrual potencialmente puede producir que ciertas “cualidades” negativas de la mujer puedan desbordarse y “fijarse” en la mujer, de manera tal que podemos decir que el estado menstrual es una especie de estado plástico, susceptible de contenerse y acomodarse, y en esta tarea tienen un papel fundamental las madres y abuelas. También aparece la idea de “deshumanización” de la mujer: algunos de los hombres y mujeres con los que conversé al respecto, me señalaron la existencia de un mito toba en donde se advierte que a la joven que menstrua se la debe alimentar muy poco, pues existiría la posibilidad de que se vuelva “comilona” y acabe por comerse a los hombres de su familia¹¹². De esta forma, la sangre menstrual aparece asociada a la muerte y al canibalismo, significados externos al dominio de lo propiamente humano, pero asociados por algún vínculo al mundo femenino, “mundo” que por cierto y contrariamente a las representaciones occidentales, no se lo podría relacionar con la debilidad. En el imaginario ideal de mucha gente toba, las mujeres no aparecen representadas como “débiles”, sino más bien como peligrosas/ fuertes/ celosas/ guapas y una toba debe apuntar a volverse a lo largo de su vida una

Estas mismas representaciones también las reproducen las mujeres, más allá de oponer resistencia a las violaciones en el contexto de las salidas al monte en búsqueda de recursos. Y en la medida en que las formas de resistencia que construyen las mujeres contra las violaciones no cuestionen estas representaciones dominantes, la resistencia pasiva –salir acompañadas– no es más que una parte del complejo juego de la dominación de género. Como bien señalaba Godelier, en las sociedades en que existe un dominio de los hombres sobre las mujeres (a través de formas de violencias ideológica, material y social), la sexualidad y el discurso sobre la sexualidad, generan a su vez otro discurso que consagra la dominación como *“perfectamente legítima a ojos de los hombres y mujeres que lo sufren. De esta forma las víctimas se convierten en las responsables de su sufrimiento”* (Op. cit: 273). De ahí que, la dificultad de analizar “la parte ideal de lo real” resida en el hecho de que el pensamiento no sólo representa la sociedad, sino que también es él mismo productor de la sociedad. (Op. cit. 271)

Las mujeres tobas no escapan a esa compleja trama que va de la representación a la justificación de la dominación, reproduciendo representaciones que las tematizan como “provocadoras”, “peligrosas” y “mentirosas”, y contribuyendo a reforzar aún más la dominación masculina mas allá del espacio doméstico: una mujer que se ausenta de la casa es sospechada de “andar engañando a su marido”; una mujer que va a visitar a otra mujer a la casa (aunque sea su pariente cercano) es sospechada por esa mujer de “querer robarle el marido”; una mujer que se atreve a decirle claramente las cosas en la cara a otra mujer cuando tienen problemas puede ser acusada de brujería. En verdad, los relatos de robos de maridos entre hermanas no son raros. De hecho conozco un caso, en donde luego de largos años, las hermanas volvieron a reconciliarse y olvidaron el problema, pero el marido se lo “quedó” una de ellas... y tuvieron que mudarse a Juárez).

Las diferencias en la concepción de los géneros y la aceptación tácita mediante la naturalización de las prácticas femeninas y masculinas referidas al sexo, se también trasladada a otros planos: en general, las mujeres jóvenes no se animan a hablar el castellano delante de sus maridos, argumentando que luego éstos y sus hijos se burlan de ellas. El uso del castellano

mujer fuerte/ conocedora/ guapa, y su cuerpo debe prepararse para llevar adelante las futuras tareas del género femenino que el imaginario le asigna, y que en general implican una fuerza física considerable (cargar agua, leña, frutos). La fuerza, la gordura (como signo de salud y belleza) y la debilidad se vinculan a las representaciones que circulan sobre los cuerpos de las mujeres”. (Gómez 2005)

pareciera aún hoy –luego de más de 120 años de involucramiento cotidiano con los blancos- está reservado para las relaciones que sólo los hombres establecen con los blancos. La contraparte es que también cuando una mujer se maneja fluidamente en castellano y se atreve a hacerlo en reuniones públicas, es usualmente celada por otras mujeres y cuando no, la acusan de “*hacerse la criolla*” –actitud que se mira con una mixtura de desprecio y celos-. No es casualidad entonces, que las mujeres que se animan a hablar castellano fluidamente ocupen posiciones de poder en sus respectivas comunidades¹¹³. Queda claro que el ejercicio de dominación se reproduce al interior de las relaciones entre las mujeres, entre jóvenes y viejas, entre mujeres de dirigentes y mujeres “comunes”, y entre madres e hijas.

Fuera de lo que ocurre en el monte, en los casi cuatro años de trabajo conocí sólo dos casos de mujeres golpeadas por sus maridos, una de ellas severa y regularmente golpeada, y con la incapacidad de no poder ponerle fin a la situación mas que a través de pequeñas resistencias (irse a la casa de la madre por unos días por ejemplo).

Los miedos e inseguridades que les provoca el monte a las mujeres contrastan con lo que se observa en los espacios domésticos, en donde las mujeres parecen tener el absoluto control del manejo de los asuntos cotidianos que hacen a la reproducción de la familia. En las sociedades que tienen reglas uxorilocales, los jóvenes maridos de las mujeres que se van introduciendo a las familias de ellas demuestran un poder débil en comparación con el del padre de la joven y las mujeres viejas de las familias. Pero si bien las mujeres tienen capacidad de acción, decisión y control en los hogares y con respecto a la crianza de los hijos¹¹⁴, hay otras dimensiones de la vida social en donde parece ocurrir lo contrario. Por ejemplo, en el manejo y control de los huertos familiares. El trabajo en los huertos está a cargo de ambas partes: los hombres se encargan del desmonte y la limpieza, mientras que el cuidado y la cosecha queda bajo la responsabilidad de las mujeres. Pero ocurre que en el caso de que una mujer se separe de su marido o él la deje, el cerco y toda su producción se la suele

¹¹³ Como Carmela, que habla muy bien castellano y no es celada por otras mujeres por ser la esposa de uno de los dirigentes más reconocidos y por la posición que ha venido construyendo ella entre las mujeres de su comunidad.

¹¹⁴ Conocí un solo caso en donde ocurrió que la pareja de una mujer se suicidó y la familia de su marido la culpó a ella de ser demasiado celosa y enloquecerlo por el tema de los celos a su marido. La mujer fue expulsada de la familia de él, y posteriormente le quitaron a sus dos hijos. Actualmente los cría la hermana del difunto y han perdido el contacto con su madre.

quedar él; de alguna manera los hombres se atribuyen el derecho a quedarse con la cosecha, perdiendo la mujer la capacidad de distribuir el producto entre su familia extensa.

Otra dimensión en la actualidad en donde se expresa el control de los hombres sobre las mujeres es en el campo de las decisiones en torno a la reproducción. A lo largo de estos últimos años observamos cómo la demanda de algunas mujeres por acceder a métodos anticonceptivos despertó en los hombres cierto resentimiento y enfrentamientos en el plano de los discursos. Uno de ellos manifestaba que *“con esas pastillas salen y andan con cuantos hombres quieren y no se embarazan...”*. Para algunos hombres, el embarazo significa la posibilidad de controlar a las mujeres. El embarazo “denuncia” el adulterio y pone como primera responsable a la mujer, porque nuevamente aparece el comentario de que ella es la que *“se agarra calentura”*. Como afirmé en un trabajo (Gómez 2004) en donde analizaba la demanda de las mujeres tobas por el acceso a métodos anticonceptivos, el temor a perder el control sobre la sexualidad de las mujeres casadas es lo que puede llevar a algunos hombres a tomar una posición negativa en relación al uso de métodos anticonceptivos. Los hombres suelen decir que si una mujer quiere tomar anticonceptivos debe hacerlo con el permiso previo de su marido, en caso de que él se oponga ella deberá obedecerlo, de lo contrario, la actitud de ella le haría mucho daño a la pareja. El peso que tiene la opinión de los maridos para poder accionar en la dimensión del cuidado reproductivo, nos señala las desigualdades de género en las relaciones.

Las creencias toba –las creencias dominantes y que casi todas las personas comparten– señalan que la gestación de hijos es un proceso gradual, en donde el hombre debe ir alimentando con su semen el vientre en donde se encuentra el futuro niño, hasta aproximadamente el sexto mes de embarazo. En consecuencia, y siguiendo las interpretaciones nativas, gran parte del proceso de reproducción y gestación está bajo el control del hombre (Tola 1999). En respuesta a esta situación, y como forma de evitar el embarazo, muchas mujeres encuentran la resistencia en el rechazo sexual: no acostarse con su marido, no tocarse, dormir separados, etc. Estas actitudes son resistencias activas a la inscripción masculina en los cuerpos de ellas. Por otra parte, las representaciones sobre la sexualidad de las mujeres son contradictorias, pues por un lado, las jóvenes que no tienen una pareja estable son percibidas como potencialmente peligrosas y sexuales, y los padres asumen cierto control sobre ellas. Inversamente, cuando una mujer ya está juntada y tiene hijos, es el

marido el que debe ejercer un autocontrol de su propio deseo sexual, si quiere preservar la salud de su familia y él mismo (existe la pauta de evitar las relaciones sexuales hasta por lo menos un año luego del último hijo, puesto que si ella queda embarazada nuevamente, la vida de su hijo pequeño será arrebatada por el espíritu del bebé que lleva engendrando; también se cree que una mujer menstruando es peligrosa por su fluido y generalmente se evitan también las relaciones en este momento).

Así, se observa como en el imaginario simbólico y en las prácticas se pone de relieve una dominación masculina sobre la sexualidad y reproducción de las mujeres, o al menos el deseo de dominar el ejercicio de esos aspectos que, como venimos señalando se traslada también al plano de lo político. De ahí que, en la gestión del territorio llevada adelante por la *Asociación Toba*, el *Consejo General* – una institución organizativa creada por los tobas para manejar los asuntos del territorio, hoy en aguda crisis política- permanece como un espacio exclusivo de los hombres en donde las mujeres no tienen injerencia. Algunas mujeres, resistiéndose a esta situación, desafían el monopolio que los hombres poseen en el ejercicio de control y decisión sobre los asuntos del territorio. Existen mujeres viejas que se sienten con la suficiente experiencia como para ir a las asambleas que organiza el Consejo General e intervenir y dar sus opiniones, pudiendo llegar a oponerse a lo que dice algún dirigente. Los hombres en general, suelen decir que el tema de la “tierra” es cosa de ellos y que las mujeres no deberían inmiscuirse en estos asuntos. Como analizaremos con mayor detalle en el próximo capítulo, la visión territorial femenina no ha sido tomada en cuenta a la hora de definir los límites del actual territorio, ni tampoco han participado de la elaboración de los mapas, quedando fuera de las decisiones tomadas. En mi opinión, este hecho influye de manera considerable en que la problemática de la violencia sexual en el monte no sea un tema de carácter público o del que se hable abiertamente y, mucho menos, se lo denuncie colectivamente. Es muy probable que las mujeres, al no contar con un espacio articulador – como lo es el Consejo General y las asambleas o reuniones de hombres-, no tengan más remedio que “denunciar” y “desafiar” estas prácticas por medio de mecanismos “informales” como ser avisarse entre ellas que tal hombre quiso agarrar a tal mujer; o no salir solas al monte.

En síntesis, el monte –concebido históricamente como un espacio ambiguo- es hoy también el espacio donde se ejerce una nueva forma de dominación masculina que no es

pasible de asemejarse a las prácticas culturales de antaño. Un espacio cargado de la violencia sexual que obliga, más que nunca, a tomar los recaudos necesarios para transitarlo. Diverso, ambiguo y peligroso, el monte connota formas de violencia en las que las desiguales relaciones entre hombres y mujeres no escapan a su imprecisión. El desplazamiento de las mujeres que aún mantienen y reproducen con el territorio un vínculo *necesario* (dado que de allí se extraen recursos necesarios para la manutención), *afectivo* (puesto que allí está comprometida la memoria del grupo) e *identitario* (porque también se compromete la reproducción de saberes femeninos acerca de ese espacio y sus recursos) es restringido no sólo por la situación de indefensión de los pueblos indígenas y sus territorios, sino también por el ejercicio de una violencia masculina que, superando los conflictos interétnicos con los criollos, se traslapa a las relaciones de género. Conflicto que torna a la violencia sexual, un factor constitutivo y por lo tanto, necesario en el intento de dar cuenta de la visión territorial femenina.

La participación de las mujeres en el ejercicio de control de su territorio (“control” en el sentido de controlar no sólo los límites demarcados y las acciones vinculadas a la extracción de recursos que se llevan dentro de él, sino también un “control social femenino” sobre lo que sucede en su territorio) seguramente ayudaría a revisar desde otros lugares las prácticas de violencia sexual, o al menos, las volvería un asunto de carácter más público y político en las comunidades.

En este capítulo hemos tratado de sistematizar y sintetizar los mecanismos complejos –ideológicos- que subyacen a esta problemática, problemática que en nuestra investigación se muestra crucial dado que el monte –como espacio- es el escenario principal en donde ocurren. La clave de que efectivamente se percibe a la violación como una práctica sexual, distinta y opuesta a otros tipos de involucramiento sexual¹¹⁵ - está en el hecho de que se la resiste (aunque esa resistencia no ponga en cuestionamiento el mecanismo ideológico rector). Por esto mismo, es posible la inexistencia de sanciones para este tipo de comportamientos, y la naturalización social de los mismos como algo que “ocurre”, “*ha ocurrido siempre*” y “*los hombres de antes también lo hacían*”, lo que termina por clausurar iniciativas de acción más eficaces contra esto.

¹¹⁵ Prácticas sexuales no-forzadas colectivas e individuales.

Capítulo VI

¿Y ahora qué?^ : Titulación de Tierras y Gestión del Territorio.

¿Qué importancia tiene el territorio hoy, cuando el sistema productivo que habilitaba un uso extendido y un involucramiento intenso con diversos lugares ya no existe? A lo largo de los capítulos anteriores hemos descrito y analizado el uso actual del territorio y la percepción del mismo entre las mujeres, poniendo de relieve los diversos factores que se cristalizan en estas dinámicas: la pérdida de espacio físico y el acotamiento del territorio tradicional desde la colonización en el oeste formoseño, el impacto de la pérdida del cauce del río en 1975 para los grupos que articulaban su modo de vida en torno a sus recursos, la degradación ambiental y la merma de los recursos naturales, los cambios en la definición del “trabajo de las mujeres” junto con las modificaciones en los roles de género, y el impacto de los conflictos de orden interétnico y de género en el uso y acceso femenino al monte, entre otros.

Haciendo referencia a los territorios indígenas titulados, García Hierro y Surrallés (2004: 10) se preguntan al respecto:

“¿Es cierto que, con su título en mano, los pueblos y comunidades indígenas podrán, ahora sí, desenvolver sus visiones territoriales para actualizar los modelos productivos propios, las redes sociales latentes y la complementariedad de intereses en que se basa su idea de territorialidad?”

La gestión de los territorios que se han convertido en “propiedades privadas indígenas” es un asunto complejo, empezando por las dificultades de recrear sus antiguos modelos productivos en el escenario de la sociedad moderna del capitalismo pos-industrial. Dado que el uso del territorio entre las mujeres se produce en un espacio físico acotado y demarcado, convertido en “territorio indígena” o “propiedad privada indígena” a partir de 1989, en este capítulo nuestro propósito es realizar una breve lectura de cómo se alcanzó esta situación (el proceso de titulación y transferencia de tierras) ilustrando los elementos jurídicos que interactuaron en el contexto provincial, nacional e internacional; por último nos

[^] Esta pregunta la tomo de García Hierro y Surrallés (2004) y refiere a la situación de incertidumbre en la que se han encontrado diversas comunidades y grupos indígenas, una vez conseguido su título de tierras y cuando

centramos en los desafíos actuales a los que se enfrentan los tobas en la gestión de su territorio, enfatizando la necesidad de integrar la mirada de las mujeres sobre los conflictos ligados a la gestión territorial, considerando que algunas de ellas, como las mujeres del Mistolar mantienen aun hoy día, un vínculo estrecho que se deriva de las prácticas de recolección en la actualidad.

En la medida en que el estado formoseño expresó su voluntad de reconocer las tierras ocupadas tradicionalmente por los diversos grupos indígenas de la provincia, -definidas como tierras fiscales por el estado- la sanción de la ley 426/84, se delineó una interpretación de este proceso¹¹⁶ por parte de la gente toba como “*un tiempo de lucha*”, “*de sufrimiento en la lucha*”, de movilizaciones entre varias poblaciones aborígenes, de viajes a la capital formoseña, de diálogos y negociaciones entre los líderes de aquellos años con las autoridades del gobierno. En este proceso, recordado hoy como “la lucha por la tierra”, los tobas -especialmente los dirigentes-, encontraron un escenario para legitimarse políticamente y para afirmar y reelaborar una identidad étnica y territorial (“*los aborígenes tenemos tierra*”). Así, la importancia del territorio pudo objetivarse a partir de la adaptación de nuevas categorías (como “propiedad privada”), provocando en este devenir cambios sustantivos en las relaciones de los tobas con sus tierras y con los diversos agentes que operaban en la región: políticos, criollos, blancos.

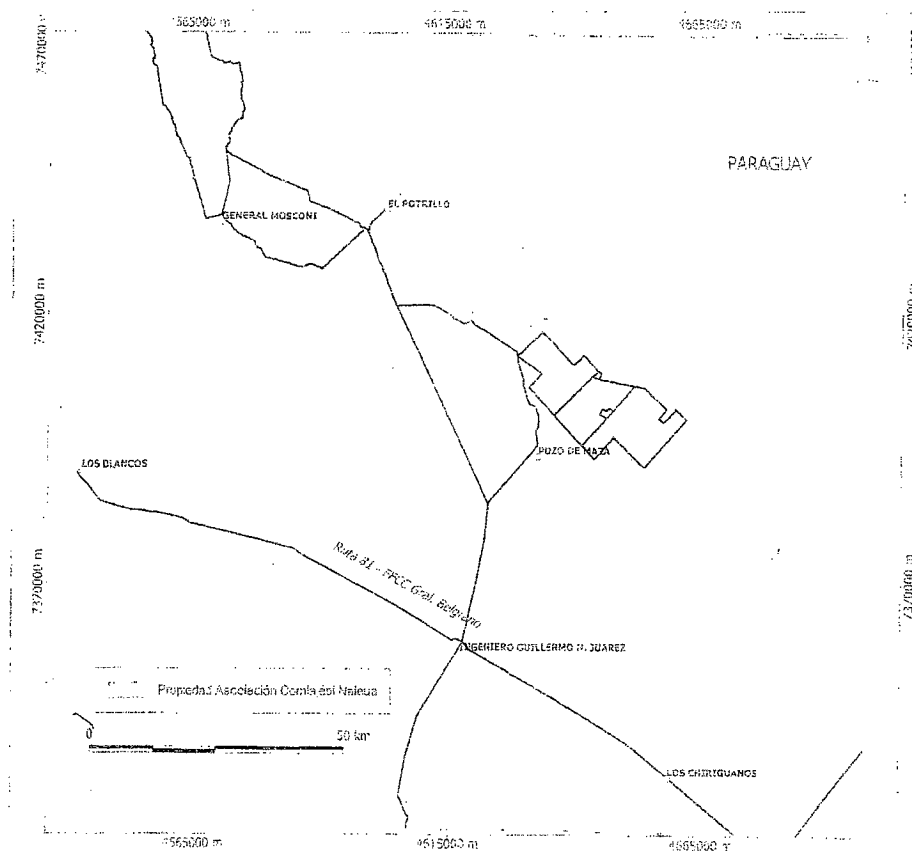
Los mapas juegan un papel evidente en las reivindicaciones de conocimientos y representación territorial (Álvaro Echeverri 2004). En las comunidades tobas del oeste de Formosa se elaboraron mapas durante la década del '80 cuando comenzaron las negociaciones por las tierras, (específicamente a partir de 1983), y fueron producto de un relevamiento comunitario -asesorado y compartido con Luis María de la cruz (1993)- sobre la base del saber compartido. Sin embargo es menester resaltar que ese saber en común fue enunciado casi exclusivamente por los hombres tobas, quedando las mujeres fuera de este proceso. Por aquellos años se mapearon los sitios que la memoria actual recordaba (aplicando el concepto de ocupación tradicional¹¹⁷), convirtiéndose este relevamiento en la base empírica para la

deben hacer frente a la etapa siguiente: la construcción de una gestión territorial que se adecue a los intereses de las comunidades.

¹¹⁶ Proceso que entre el otorgamiento de la personería jurídica y la entrega del título se extendió 5 años.

¹¹⁷ Ver nota 24 para la definición de territorio tradicional.

reivindicación de la propiedad de la tierra. El área trazada alcanzaba 120.000 ha en territorio argentino y 100.000 ha más en territorio paraguayo, en donde se ubicaban diversos sitios que se utilizaban en el período anterior a la guerra del Chaco (1923-1935) y que luego del conflicto se dejaron de visitar y utilizar (de la cruz 1995).



MAPA 1: Localización general

Sistema de Coordenadas: Argentina Faja 4 (POSGAR 94)
 Longitud Central: 61°49.753' W
 Latitud Central: 23°32.014' S
 Impreso el: 02/02/2016

La adjudicación final que el gobierno formoseño realizó fue de 35.000 ha. En ese momento los tobas del oeste estaban asentados en siete comunidades más un asentamiento toba en el pueblo de Ingeniero Juárez. El gobierno, en su política de reconocimiento legal de ocupación de tierras, utilizó el criterio de entregar 5000 ha por comunidad. Según datos de de la cruz (1995: 75), para mediados de los '90 –y considerando que a lo largo del siglo XX se redujo la utilización de los sitios para la obtención de recursos- el área recorrida llegaba a las 70.000 ha, ubicándose la mayoría de los sitios recorridos fuera de los límites de la propiedad. Aun en la actualidad y en base a lo observado en mi experiencia de trabajo estos últimos tres años, podemos afirmar que algunas mujeres continúan buscando frutos por fuera de los límites demarcados.

El camino seguido por los tobas desde los inicios de las reivindicaciones territoriales hasta la consumación de la entrega de tierras tituladas por parte del estado en concepto de “comunidades indígenas” muestra, con en muchos otros casos, que pese a la ratificación que muchos estados latinoamericanos realizaron del Convenio 169 OIT (instrumento jurídico que ha incorporado una noción de territorio superadora de las nociones del derecho positivo inscripto en las constituciones nacionales y provinciales de nuestro país), la legitimación legal de los espacios ocupados tradicionalmente, se fundamenta desde una noción de territorio ajena a la práctica indígena.

Tierras y Territorio: mucho más que una diferencia conceptual.

El derecho occidental opera sobre la base de un concepto de ocupación territorial que se muestra ajeno a las dinámicas y realidades territoriales de los grupos indígenas. En el derecho occidental, la tierra existe en tanto concepto de propiedad, constituyendo la propiedad de la tierra un derecho civil que le corresponde al individuo. Por otra parte, el territorio en el sentido político jurisdiccional, es concebido como un espacio geográfico que define y delimita la soberanía del poder político (como lo es el territorio nacional por ejemplo). Desde esta conceptualización, un territorio político-jurisdiccional se define fundamentalmente por un límite cerrado y preciso acorde a los preceptos del derecho sustentados por el estado nacional, en tanto que un territorio indígena, aunque pueda demarcarse y limitarse, se define no tanto por sus fronteras y límites sino más bien por marcas geográficas que señalan la ligazón de un grupo humano a un paisaje y una historia (Álvaro Echeverri 2004: 261) De aquí, se entiende

que el concepto de territorio indígena “choque” contra la noción de bienes económicos de la legislación civil, y contra los valores culturales del derecho occidental, derecho positivo que históricamente viene definiendo los bienes (las tierras por ejemplo) en relación con su función social-económica dentro de una circulación mercantil (García Hierro 2004: 290)¹¹⁸.

La legitimación de los espacios que los grupos indígenas ocupan, habitan y utilizan (y su posible transformación en “tierras indígenas privadas”¹¹⁹) viene resolviéndose desde los criterios del derecho occidental. Estos “criterios”, si bien han variado a partir de las reelaboraciones conceptuales sobre el “territorio” que aparecen en los textos jurídicos internacionales (Convenio 169 OIT) y a través de la presión que estos textos ejercen sobre los países constitucionales que los han ratificado, siempre terminan actuando como “criterios impuestos” en los que parece quedar claro que es el estado, a través de su práctica jurídica, es el árbitro que delimita las posibles contiendas con los “otros” (Bayardo y Spadafora 2001). Por esta razón, señalamos que en general la asignación territorial legal es más impuesta que negociada y articulada, fundamentalmente debido a que el derecho positivo se encuentra con muchas dificultades políticas al momento de integrar otras visiones territoriales y una racionalidad territorial diferente. Al respecto vale preguntarse si es posible aplicar la interculturalidad a las negociaciones sobre territorialidad indígena (García Hierro y Surrallés 2004). Al parecer, el derecho jurídico está un tanto lejano de este diálogo. Al momento de enfrentar una visión territorial que no contempla límites estáticos (debido a la dinámica social de fragmentación en diversos grupos indígenas como estrategia de resolución de

¹¹⁸ El autor también señala que “La función económica de la propiedad predial en los sistemas occidentales, referida, como se dijo, al comercio, exige especificidad del objeto y posibilidad de apropiación real. Se refería a un determinado pedazo de la corteza terrestre, el suelo agrícola, destinada a generar productos y frutos mediante la industria del hombre. Se trata de espacios concretos, individualizados por el trabajo, de carácter principalmente agrícola o pecuario, donde lo natural (la flora y la fauna silvestre) tiene un tratamiento accesorio. La caza, la recolección, la pesca, son usos secundarios –muchas veces de carácter lúdico- y no constituyen por lo general el valor económico primordial que caracteriza el predio como un todo racional” (Op .cit.:291).

¹¹⁹ Hablamos de que los territorios indígenas pasaron a transformarse en “tierras indígenas privadas”, debido a que la ley nacional de Política Indígena passed 1985 reconoce la personería jurídica de las comunidades aborígenes (tener la personería es el primer paso que deben dar las comunidades para ser reconocidas por el estado) dentro del derecho privado. Como señala de la cruz (1995: 24), a pesar de lo estipulado por la Constitución, la posibilidad de otorgamiento del carácter de la personería jurídica a las comunidades indígenas dentro del derecho público está sujeta a resoluciones legislativas estipuladas mediante una ley o una reforma del Código Civil. En la región del Gran Chaco, la mayoría de las poblaciones indígenas obtuvieron personería jurídica de carácter privado, “adaptándose” frente al estado como asociaciones civiles sin fines de lucro. Así, los “títulos comunitarios” lo son a nombre de dichas asociaciones civiles, pero permaneciendo dentro del derecho privado.

conflictos¹²⁰, por ejemplo), emergen dificultades de orden político, de “poder” y de “comprensión” (Spadafora, 2003).

De esta manera, los derechos territoriales acaban supeditados e integrados a los ordenamientos jurídicos occidentales, ordenamientos que encuentran muchas incapacidades para “*compatibilizar interculturalmente con los significados que el hábitat tiene para el desarrollo de un pueblo*” (García Hierro y Surrallés 2004). Así, se imponen criterios que se fundamentan en el concepto de propiedad, en el cual la relación que se establece con la tierra está significada por una relación de “posesión”, aunada a una visión que insiste en un “tratamiento productivo” de las tierras, producción entendida principalmente en términos agrícolas y ganaderos, y ajena nuevamente, a las estrategias productivas propias de los grupos indígenas (la caza, la pesca, la recolección). Como ejemplo, podemos mencionar la ley nacional Argentina sobre política indígena que al atender la cuestión del territorio (Ley Nacional 23.302) dispone de: “*tierras aptas y suficientes para las comunidades inscriptas en el registro para explotación agropecuaria, forestal, minera, industrial o artesanal, respetando las modalidades propias de la comunidad*” (Citado en GELIND 2000: 90).

García Hierro (2004), intentando desafiar los argumentos jurídicos occidentales, propone que la definición del ámbito territorial quede a criterio de los pueblos indígenas, además esos ámbitos deberían quedar consignados con prerrogativas especiales (no ser adjudicables a terceros por ejemplo), hasta tanto se defina o se concierten planes de ordenamiento y manejo territorial que concluyan en situaciones justas, pacíficas y estables. Justamente aquí, de lo que se está hablando es de pensar un ordenamiento territorial en base al

¹²⁰ Este es el caso de los tobas: en 1989 existían sólo 7 asentamientos o comunidades tobas al interior de la Asociación de Comunidades Cacique Sombrero Negro Comlaje'pi Naleua. Para 1992 eran 8, y en la actualidad (2006) el número ha ascendido a 21 asentamientos, con lo cual en 14 años el número de asentamientos casi se triplicó. Aunque de este simple cálculo no puede derivarse linealmente que los grupos tobas continuarán fisionándose en el futuro, hay que mencionar que la fisión de grupos y la apertura de nuevos parajes al interior del actual territorio toba es la estrategia de resolución de conflictos agudos entre las familias, y éstas aseguran encontrarse mucho mejor con sus vecinos cuando la distancia social apropiada se respeta. La estructura espacial pasa a ser reflejo de la dinámica social. Cabe destacar que una de las curiosidades que les genera la ciudad en tanto espacio es precisamente “que la gente blanca vive toda amontonada”.

En una sintonía similar, hablando de los yaminawa del Perú, Calavia Sáez (2004: 133) señala que “Las aldeas Yaminawa del Perú (...) son el escenario de un constante vaivén de individuos o familias, de frecuentes escisiones y reencuentros, que, como en los mitos, pueden ocurrir entre sujetos sin vínculos genealógicos (...), y los Yaminawa expresan la paradoja de “no poder vivir ni juntos ni separados”, tal vez porque en el espacio en que ellos piensan estas dos situaciones no pueden discriminarse de pleno derecho”

acceso, seguridad y control de una contigüidad de espacios suficientes para la reproducción física, ecológica, simbólica y espiritual de los pueblos, en donde se pueda aplicar la habitación, utilización, control territorial y cultural, dado que un territorio indígena, lejos de responder al corsé derivado del derecho positivo se define por lo que podríamos denominar “zonas de inseguridad”, esto es, espacios delineados según límites sociales en la que la interacción con otros grupos, las áreas naturales culturalmente protegidas y las áreas que se sitúan en espacios exteriores a los círculos concéntricos bajo control (García Hierro op. cit.: 289), son las que establecen los límites de su uso y “explotación”.

Acercándonos a la situación de los indígenas chaqueños, y refiriéndose al caso wichi, de la cruz (1997: 169) propone un ordenamiento territorial que supere la mera entrega de tierras y que contemple regiones con control exclusivo y compartibles para aprovechamiento de recursos, en un intento de búsqueda de concordancia entre el concepto de territorialidad de los indígenas chaqueños y el derecho positivo. El caso de los wichi y los tobas del oeste de Formosa demuestran que el ejercicio de la territorialidad aún hoy excede y desafía al espacio fijo, y que pese a poseer en propiedad comunitaria extensas áreas se recurre a lugares lejanos y fuera de las mensuras. Un área delimitada, demarcada y entregada en concepto de propiedad privada, si bien mejora la situación de indefinición respecto a las tierras, no garantiza el libre tránsito y la posibilidad de acceso a otros sitios que hayan quedado fuera de los lindes y que son necesarios a las formas nativas de uso del territorio. Como señala el autor, al momento de definir *el territorio* se parte del reconocimiento de espacios para la reproducción física y social. En el caso de los sitios con recursos, se definen sitios óptimos en la abundancia de recursos. Esta definición “lineal” no es acorde al concepto de superficie o área. Responde, como mencionamos en los capítulos anteriores, a una concepción del espacio como una red de puntos intercomunicados por caminos. Desde aquí se entiende que la gente reivindique una serie importante de lugares y, fundamentalmente, el acceso y protección de esos lugares, más que una determinada cantidad de hectáreas.

Es por ello que, los derechos territoriales de los pueblos indígenas deben ser reconocidos como derechos políticos, pues éstos son los que sostienen la posibilidad de conservar la integridad territorial y étnica. Por esto mismo, consideramos que una *visión*

integral de la dinámica territorial debe aunar en una única constelación las condiciones ecológicas, las funciones económicas, las percepciones subjetivas de quienes habitaron históricamente ese espacio (y por ende lo construyeron y lo construyen) y su derecho a controlar territorial y culturalmente los sitios definidos como propios. Como hemos señalado, desde el tratamiento internacional, una visión integral y más justa de las relaciones que los grupos indígenas han mantenido históricamente con sus territorios, ha sido contemplada en algunos de los textos jurídicos internacionales que han sido recientemente adoptados por la Argentina, como el Convenio 169 OIT y la Declaración de Naciones Unidas y la OEA. Particularmente, el Convenio 169 OIT ha incorporado un nuevo tratamiento jurídico en el plano internacional de la cuestión de tierras. En el artículo 13.2 se afirma que:

“...la utilización del término “tierras” en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de “territorios”, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera”.

Al interior del derecho positivo, esto significa un cambio político en las formas de definir al territorio, manifestado también en la intención de distinguir “tierras” (espacio físico con recursos) de “territorio” (espacio estructurado por relaciones sociales, simbólicas y ecológicas entre una sociedad y un espacio geográfico). Asimismo se afirma que la restricción, violación y reducción, jurídicas o de hecho, de los derechos territoriales constituyen un ataque a los derechos fundamentales de los pueblos indígenas, puesto que en la vinculación con un determinado territorio se encuentra una “visión que es fundamento de su dignidad, expresión y escenario de su identidad, además de ser fuente de recursos culturales y materiales que garantizan la reproducción” (García Hierro y Surrallés 2004: 14). Sintéticamente podemos afirmar que el convenio rescata el valor espiritual que reviste la relación de los pueblos con sus tierras o territorios, identificándolo como un derecho fundamental que hace a la continuidad y reproducción social y física de los pueblos indígenas. En nuestro país, el Convenio 169 entró en vigencia a partir de julio de 2001, convirtiéndose en un instrumento internacional. Aprobado por ley 24.071/92, y ratificado en julio de 2000, se caracteriza por ser un tratado internacional que en términos jurídicos tiene una jerarquía superior a las leyes (como la ley indigenista nacional 23.302¹²¹, sancionada en 1985 y

¹²¹ Ley Sobre Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes 23.302/85.

reglamentada en 1989), aunque se encuentra por debajo de la Constitución Nacional; hallándose en un punto intermedio entre la jerarquía constitucional y la ley (Carrasco et al: 2). En palabras sencillas: “... *no se puede oponer a la Constitución Nacional, y –a su vez– ninguna ley puede oponérsele*”. (Carrasco et al: 2), situación que genera de por sí un conflicto en buena medida irresoluble entre la Carta Magna y las medidas internacionales adoptadas por Argentina.

Algunos aspectos del contexto nacional y la transferencia de tierras en Formosa.

A partir del retorno de la democracia en 1984 se dieron amplias modificaciones en materia legislativa vinculada a los derechos de los pueblos indígenas. Diversas provincias, años antes de la reforma de la Constitución Nacional en 1994, sancionaron leyes que de una forma mas o menos integral apuntaban a mejorar las condiciones de vida de los indígenas y a su reconocimiento como ciudadanos argentinos con igualdad de derechos. Estas leyes provinciales, no todas reglamentadas aún, han creado un nuevo marco jurídico desde donde se re-centraron diversos reclamos de las agrupaciones indígenas (GELIND 2000: 64). Podemos decir que a partir de estas transformaciones legislativas y del sistema jurídico, las poblaciones indígenas pasaron a ser objeto de un tratamiento especial, dentro del estado y sus políticas públicas; en suma: pasaron a poseer un status constitucional marcando fuertes diferencias entre la situación pasada y la presente (de la cruz 2000b: 23) al reconocerse fundamentalmente su pre-existencia a la conformación y delimitación del territorio del estado nacional. La promoción de la diversidad cultural de los grupos indígenas y de sus derechos como ciudadanos “especiales” fue posibilitada a partir de que la Convención Nacional Constituyente de 1994 declarara a la Argentina como un país multiétnico y pluricultural.

La reforma constitucional de 1994 modificó no solo el tratamiento jurídico de la cuestión indígena¹²² sino también la conceptualización de los indígenas o “aborígenes”, al verlos como ciudadanos sujetos de derecho al igual que el resto de los argentinos, y ya no como sujetos a someter, integrar, asimilar a las lógicas culturales, sociales y económicas que demarcaba el estado. De esta manera se sentaron las bases para un cambio en las relaciones entre el estado y los indígenas y para una apertura a las relaciones interétnicas, al

¹²² Inciso 17 del Art. 75 de la Constitución Nacional reformada en 1994.

reconocimiento de la pluralidad y al ejercicio de la etnicidad (GELIND 2000; de la cruz 2000b).

Las leyes provinciales sancionadas luego del '84, en general se manifiestan por la "preservación", "promoción", "desarrollo", "respeto", "participación" por los ciudadanos indígenas (GELIND 2000: 85), aunque los objetivos y fines presentan ambigüedades respecto a la responsabilidad del estado, y a las actividades concretas para llevar adelante las normativas (Idem: 66). En el caso de Formosa, a partir de la reapertura democrática y de una movilización política (impulsada por las comunidades indígenas y las organizaciones indigenistas que venían trabajando con ellas) se logró la sanción de la ley 426/84, caracterizada por presentar un tratamiento abierto y particular con respecto a la tenencia de tierras y por ser, junto a la ley de Chubut, una de las más progresistas en sus concesiones (GELIND, 2005). La ley formoseña se propone:

"...la preservación social y cultural de las comunidades indígenas, la defensa de su patrimonio y tradiciones, el mejoramiento de las condiciones económicas, su efectiva participación en el proceso de desarrollo nacional y provincial, y su acceso a un régimen jurídico que les garantice la propiedad sobre la tierra y otros recursos productivos en igualdad de derechos con los demás ciudadanos".

También hace hincapié en el reconocimiento de la personería jurídica (Art.7), contempla la adopción de otras formas organizativas a las comunidades indígenas; reconoce la figura de caciques y delegados para ejercer la representación de sus comunidades (Art. 9) y el derecho a que las comunidades se rijan por pautas consuetudinarias siempre y cuando no se opongan al orden público (Art. 4). Cabe agregar que la ley formoseña actual es una de las pocas que demuestra la voluntad de entregar títulos definitivos sobre las tierras actualmente ocupadas, previendo la necesidad de complementación con otras tierras fiscales (mediante acuerdos, compra-venta o expropiación) frente a las necesidades que puedan surgir en las comunidades. Asimismo, dispone de la posibilidad de recuperar territorios antiguamente ocupados o sobre tierras que fueron desposeídas. La ley formoseña estableció un procedimiento para la entrega de tierras, garantizando al ICA (Instituto de Comunidades Aborígenes, también creado a partir de esta ley) autonomía como persona de derecho público

para concretar las acciones de reconocimiento, mensura y compra de tierras a terceros. Asimismo, dicho organismo está facultado para encargarse de todos los trámites legales en forma gratuita, y es el encargado de *“promover el otorgamiento de tierras en propiedad a los aborígenes en forma comunitaria o individual”*. Los criterios de territorio utilizados para la transferencia de tierras han sido los de “ocupación actual” (concepto que por sí mismo tiene un alcance muy reducido debido a que las áreas actualmente ocupadas son pequeñas en comparación a las de principios del siglo XX) y el de “ocupación tradicional” (más acorde con las reivindicaciones de los espacios que están presentes en la memoria colectiva de las actuales generaciones y con lo asumido por el Convenio 169 OIT).

A pesar de todo esto, en Formosa se constata que la transferencia de tenencia de tierras se ha limitado a áreas reducidas, no contemplando la expropiación o la relocalización de poblaciones indígenas en los territorios más reivindicados (de la cruz 2000b: 35). Además, las extensiones no alcanzan para el desarrollo de un modelo productivo que incorpore elementos económicos, sociales y simbólicos tradicionales, puesto que la política territorial del estado no ha incorporado la elaboración de otros criterios que definan y permitan el acceso a lugares de caza, recolección y pesca que hayan quedado fuera de las mensuras.

En la actualidad, de las 118 ocupaciones o asentamientos indígenas de la provincia de Formosa, 87 tienen su personería jurídica, y a lo largo de las últimas dos décadas el 90 % ha regularizado su situación de dominio sobre tierras (de la cruz 2000b). Aún así, de la cruz (Idem) señala que las tierras regularizadas no superan las 300.000 ha, representando menos del 4 % del territorio provincial. La mayor parte de las ocupaciones indígenas se concentran en el oeste formoseño, en el departamento Ramón Lista y el NO del Depto. Bermejo. Las propiedades indígenas del este en general son asentamientos familiares, circunscriptos en pequeños lotes, con excepción de “Bartolomé de Las Casas”, ubicada en el centro de la provincia con 14.300 ha, tituladas a nombre de una población toba, y “La Primavera” (comunidad toba) con una extensión de 5100 ha, contiguas al Parque Nacional Pilcomayo.

Uno de los requisitos fundamentales para la entrega de tierras es que las comunidades se constituyan en asociaciones civiles con personería jurídica¹²³. En Formosa, el 90 % de las tierras fiscales transferidas a poblaciones se efectuaron a nombre de personerías jurídicas (títulos comunitarios a nombre de asociaciones comunitarias wichi; asociaciones de

comunidades –caso tobas del oeste- y condominios de asociaciones comunitarias –también casos wichi-. (de la cruz 2000b). Como mencionamos en los anteriores capítulos, los tobas de Sombrero Negro, conformaron una asociación civil llamada *Asociación de las comunidades Tobas de Cacique Sombrero Negro (Daelocoche) Comlaje'pi Naleua*, reuniendo a todo un grupo étnico toba –gom- diferenciado de cualquier otro (como los tobas del este de Formosa), y obtuvieron en régimen de propiedad privada la extensión de tierras más amplias (35.000) concedida en la historia de la provincia de Formosa.

Después de la tierra: la gestión del territorio en el caso de los tobas.

Los tobas han “luchado” y conseguido el título de propiedad de las tierras; insertos en un proceso de re-estructuración del territorio y amplificación de sus relaciones con otros actores sociales, se han organizado internamente para llevar adelante los asuntos ligados a la defensa de su territorio, construyendo una nueva estructura organizativa (Consejo General) para administrar los asuntos territoriales en base a una distribución de cargos (re-actualizados) al interior de la Asociación.

La demarcación de “propiedades privadas indígenas” ha instalado en el escenario del oeste formoseño nuevas relaciones sociales y ambientales, así como nuevos conflictos con los pobladores criollos de la zona. Conflictos que podrían agruparse bajo el término interétnicos, puesto que remiten al enfrentamiento de dos lógicas antagónicas en relación a la ocupación y la territorialidad, y a dos racionalidades ambientales diferentes. Si bien los criollos pueden utilizar argumentos para deslegitimar los reclamos de autoctonía de los tobas sobre sus tierras (“*para qué tanta tierra si luego no la utilizan o no tienen vacas...*”), no pueden negar el hecho de una ocupación anterior. La lucha por la tierra se ha convertido en una de las formas –la principal tal vez- para sustanciar¹²⁴ su identidad aseverando derechos primordiales y originarios sobre las tierras ocupadas a lo largo del siglo XX por los criollos. A su vez, los criollos sustancian su identidad mediante otras formas: recurriendo al argumento de que la tierra existe para ser ocupada por animales. Los conflictos actuales entre los indígenas y los criollos son diversos, los hay de orden exclusivamente territorial (como el no respeto por parte

¹²³ Actualmente es el Congreso de la Nación la autoridad encargada del reconocimiento de personería jurídica a los pueblos indígenas; siendo un trámite de competencia federal y no provincial (de la cruz 2000b: 24)

¹²⁴ Tomo este término en el sentido en que lo usa Beckett (1988) para referirse a los reclamos de tierras entre los aborígenes de Australia y su consecuente enfrentamiento étnico con los pobladores colonos.

de los criollos a los acuerdos y negociaciones con la Asociación Toba para permanecer en sus tierras), de carácter ambiental (como los conflictos derivados por la competencia por forraje entre el ganado criollo y la fauna silvestre, el corte ilegal de postes de quebracho y palo santo en tierras de la Asociación Toba). Sin embargo, a lo largo de los capítulos III y IV hemos visto con los conflictos de género y violencia sexual (las “pilladas” a las mujeres en el monte) resultan más que relevantes a la hora de comprender el uso del territorio y su valor tanto para la reproducción física y social como para los reclamos y reconocimientos políticos de las tierras indígenas.

Ahora bien, históricamente las relaciones de explotación y exclusión del acceso a los recursos fueron *de los criollos hacia los indígenas* (de la cruz 2000b), pero desde que los indígenas en la región del oeste de Formosa han comenzado a acceder a la propiedad de las tierras, las fuerzas en el proceso de exclusión se invirtieron puesto que, tanto los tobas como sus vecinos wichi, están respaldados por leyes internacionales, nacionales y provinciales para luchar y reivindicar sus derechos territoriales y de ocupación exclusiva de lugares, en detrimento de los pobladores criollos quienes no cuentan con el capital simbólico de la “aboriginalidad” para formalizar alianzas con actores políticos internacionales.

Sin embargo, esta misma correlación de fuerzas -que ha desembocado en un proceso de reafirmación y fortalecimiento en los hombres y especialmente en los grupos líderes (de la cruz 2002)-, no se manifiesta en las relaciones establecidas entre las mujeres y la presencia criolla, quienes lejos de sentirse fortalecidas, ven su presencia sumamente inquietante y amenazadora. Es por ello que si bien es dable reconocer que el proceso vinculado a “la lucha por la tierra” de los años ’80 fue altamente significativo en la re-estructuración de la auto-percepción y en la percepción de los otros (el mundo no-indígena, el mundo de la política, los criollos) entre los líderes tobas que se movilaron, cabe preguntarse *¿Cómo se reconocieron las mujeres en este proceso?*

En primer lugar, es contundente el hecho de que, en el proceso de elaboración de mapas comunitarios sobre reconocimiento de sitios tradicionales, las mujeres –a excepción de los comentarios de 2 o 3 mujeres ancianas- no tuvieron una participación directa en la definición de los sitios límites de la propiedad. Los límites fueron acordados y negociados por los hombres. Ninguna mujer participó en los relevamientos colectivos durante aquel

tiempo. Desde este panorama, pareciera ser que el título de “conocedoras del monte” es una fantasía virtual que sólo circula entre las representaciones femeninas. Sería sencillo pensar esto sin no fuera que a lo largo de dos años de trabajo y de salidas al monte con las mujeres de Vaca Perdida y el Mistolar (y teniendo muy en cuenta la desvalorización del monte y sus recursos y la disminución de la movilidad de las mujeres merced al proceso histórico ya descrito en los capítulos anteriores) mapeamos 111 sitios de uso actual¹²⁵, lo que nos indica fehacientemente que las mujeres –al igual que los hombres- pueden participar del reconocimiento de un territorio, y en la construcción de una gestión territorial.

En segundo lugar, se observa que en lo que respecta a la definición de pautas para la gestión del territorio toba, las mujeres han quedado distanciadas de este proceso, afirmando –paradójicamente- su conciencia como “propietarias” de la tierra (al ser parte del grupo étnico) pero excluidas de las decisiones que hacen al manejo y gestión del territorio. Sin embargo, hay mujeres –como las del Mistolar- que expresan muy claramente su situación de desventaja para participar en los asuntos territoriales, y se resisten a anclarse exclusivamente en el espacio doméstico y el tejido, opinando y criticando la actuación de algunos dirigentes en la gestión de las tierras. En este sentido, la indagación sobre el uso del territorio desde la visión femenina resultó ser una puerta de entrada para enmarcar la dinámica de las relaciones de género, al poner de relieve espacios que se definen como exclusivamente masculinos (como los asuntos territoriales) frente a otros en donde las mujeres tienen un mayor dominio y se sienten seguras (el espacio doméstico), y otros en donde si bien no hay un dominio total, se ejerce un control masculino de esos espacios (como el monte), por medio de la violencia simbólica y sexual.

Por último, la mirada crítica que algunas mujeres tienen sobre el manejo y explotación de los recursos –sobre todo forestales- puede inquietar a algunos dirigentes, y la presencia de algunas mujeres del Mistolar en las asambleas realizadas para resolver conflictos con los criollos, es percibida por ellos como intrusiva y molesta. Uno de los conflictos que más las inquieta es el robo de animales de los criollos hacia las mujeres tobas (robo de burros y chanchos). A su vez, las actividades criollas vinculadas al corte de algarrobos y quebrachos son fuertemente cuestionadas. Las mujeres que salen al monte, están al tanto de que, por

¹²⁵ Sitios de recolección de frutos (30); sitios de recolección de plantas y cortezas tintóreas (50); sitios de recolección de leña (6, solo en Vaca Perdida); sitios de recolección de chaguar (unos 25), más los sitios reconocidos con un especial valor simbólico.

encima de la valoración cultural y económica de ciertos árboles, pesan más los ‘arreglos’, manipulaciones e intereses de los dirigentes tobas por hacer un “uso individual” de los recursos comunales, al pactar tratos ilegítimos con algunos criollos que moran en el territorio toba. Las actividades de corte de postes guiadas por intereses individuales son claramente diferenciadas de los cortes realizados por hombres tobas apremiados por su situación económica. Para comprender esta tendencia, es necesario remarcar que la falta de alternativas productivas para la población indígena y criolla influye directamente en el aumento de las actividades predatorias de los recursos forestales.

Actualmente, hay varios sitios con recursos y sitios históricamente emblemáticos, situados a algunos Km de La Rinconada, y muy valorados por algunos grupos de mujeres de esta comunidad, quienes se preocupan por su cuidado y control. Las mujeres del Mistolar, por su parte, están en permanente conflicto con algunos criollos debido al acceso limitado que ellas tienen a algunos algarrobales situados dentro de la propiedad toba, pero que han sido cercados por los criollos para construir sus huertos. Como se observa, no pasa por ninguna “voluntad ecologista” el hecho de que las mujeres del Mistolar expresen su bronca cuando se encuentran en el monte con cortes de postes. Ocurre más bien, que estos recursos son percibidos como bienes comunes: no le pertenecen a nadie, son de todos/ as y están ahí fundamentalmente para que las mujeres recojan sus frutos y los lleven a sus hogares. Esta situación nos remite a las desigualdades de género en relación al control comunitario o equitativo de los recursos, puesto que las mujeres conocen estas actividades, opinan y las reprueban, pero no tienen una injerencia formal en la toma de decisiones del Consejo General de la Asociación Toba, cuyos cargos están ocupados exclusivamente por hombres. (Gómez 2005)

Por una gestión del territorio inclusiva de la mirada femenina y las problemáticas de género.

La integración de la mirada femenina sobre el territorio y los recursos ambientales a las políticas de gestión territorial y conservación en territorios indígenas, podría significar un reto a las organizaciones indígenas y a las ONGs que las acompañan, mas aun considerando la preeminencia de las voces masculinas en lo que hace al asunto de tierras y derechos territoriales en las contiendas indígenas. Como observamos en el caso de las tobas, aun

cuando el involucramiento de las mujeres con el territorio es muy variable (y dependiente de la trayectoria histórica-personal de la mujer y su grupo familiar) la disposición e interés para conversar en torno a problemáticas socio-territoriales y socio-ambientales –como lo son la degradación de ciertos recursos alimenticios y forestales, la pérdida de humedad en algunos sitios, el corte de postes de quebracho, las inundaciones en las comunidades y la falta de agua, el robo de animales- está muy presente en los espacios cotidianos que las mujeres comparten. A pesar de esta “disposición”, el asunto de “tierras” parece quedar reservado a la esfera de las acciones y decisiones masculinas. Una breve reseña sobre el avance y reforzamiento en los últimos tiempos de la participación indígena en la gestión y control de sus territorios en el oeste formoseño puede ser instructiva para mostrarnos esto.

Durante los últimos cinco años, comenzaron a surgir en el oeste Formoseño nuevas formas de organización indígena, superadoras del nivel de organización comunitario y vinculadas a un proceso mayor de articulación regional en la defensa de los derechos territoriales de diversas comunidades indígenas en Formosa, Salta, el chaco boliviano y paraguay¹²⁶. Así es que diferentes comunidades y organizaciones indígenas asentadas en la cuenca del Pilcomayo –entre ellos los tobas del oeste y los grupos vecinos wichi de Ramón Lista- comenzaron a articular nuevas estrategias organizativas, a fin de tratar conjuntamente las cuestiones vinculadas a las realidades socio-ambientales de las comunidades¹²⁷. Producto de esta articulación ha sido la conformación de una Comisión de los Pueblos Indígenas de la Cuenca del Pilcomayo (CPI), instancia representativa e interlocutora de las comunidades indígenas ante las autoridades gubernamentales y las respectivas¹²⁸ de un proyecto (Proyecto de Gestión Integrada y Plan Maestro¹²⁹) de carácter trinacional financiado por la Unión

¹²⁶ Algunas de las organizaciones y comunidades que participan de dicha articulación son: Weenhayek y Guaraníes del Itika Guasu, de Bolivia; Lhaka Honhat, Salta; Formosa: Tobas de Sombrero Negro, Wichis Locotas, Wichi de Ramón Lista (Zona de María Cristina-Lote ocho- Lote Uno-Zonas próximas a Potrillo), Pilagás; Paraguay: Nivacle de Pedro P.Peña, Nivacle Zona Mistolar-Paraguay, Nivacle Zona Yishinachat-Fischat.

¹²⁷ Como ser las recurrentes inundaciones y sequías, procesos de colmatación de los cauces y falta de obras de limpieza de los mismos, necesidad de garantizar agua para consumo humano durante todo el año, necesidad de obras para captación de agua de lluvias para consumo humano y animal (pecuario), aseguramiento del acceso a zonas del bañado y el río para pescar, cazar, recolectar, conflictos derivados de los cerramientos de tierras de los criollos en propiedades indígenas, regularización de la ocupación de tierras (el caso conocido de Lhaka Honhat), contaminación de aguas y peces, entre otras problemáticas comunes y diferentes a las diversas comunidades.

¹²⁸ Unidad de Gestión del proyecto. Comisión Trinacional para el Desarrollo de la Cuenca del Río Pilcomayo.

¹²⁹ Se trata de un proyecto convenido entre la Unión Europea y los tres países afectados por el río Pilcomayo: Bolivia, Paraguay y Argentina, teniendo como objetivo general: “Mejorar las condiciones de vida de los habitantes de la cuenca del río Pilcomayo y de su entorno medioambiental, apoyándose en un refuerzo

Europea, que actualmente está desarrollándose en la cuenca del Pilcomayo. El objetivo medular que llevó a la conformación de la CPI (Comisión de Pueblos Indígenas) ha sido el derecho y la necesidad de buscar estrategias concretas de participación directa en dicho proyecto (en la planificación, acuerdos y gestión de las actividades y objetivos del proyecto), mas aún considerando que una gran parte de los beneficiarios “directos” están representados por las poblaciones indígenas y criollas asentadas en la cuenca, y que las operaciones y obras del proyecto prevén realizarse en los espacios en donde se encuentran los territorios indígenas. En la medida en que dicha Comisión Indígena y las articulaciones zonales indígenas se fueron consolidando, se fueron abriendo canales para el diálogo entre los representantes indígenas, asesores y ONGs acompañantes de las comunidades, y las autoridades de la Unidad de Gestión de dicho proyecto (PGIPM- UE). Así fue que en el marco de los acuerdos logrados durante el 2003- 2004 entre la CPI y las autoridades de la Unidad de Gestión del Proyecto de Gestión Integrada y Plan Maestro del Río Pilcomayo, se concretó un proyecto titulado “Proyecto de Tareas de Identificación”, destinado a que las comunidades indígenas de Bolivia, Paraguay y Argentina asentadas en el río y sus bañados identifiquen lugares críticos dentro de sus territorios que necesiten futuras intervenciones (obras)¹³⁰.

La definición de las actividades de identificación de sitios que se iban a realizar en el territorio toba, fue definida y acordada por el Consejo General de la Asociación Toba y FUNGIR, orientándose a la identificación de sitios críticos para la captación de agua en tiempos de sequía (la falta de agua en la época seca en uno de los mayores problemas que deben enfrentar los tobas); asegurar el funcionamiento de cauces y canales naturales del bañado a fin de evitar su colmatación y el aumento del riesgo de desbordes del actual valle de inundación; por último se acordó la identificación de puntos para construir una nueva defensa

significativo del proceso de integración regional”, y dirigido al reforzamiento y consolidación del proceso de integración regional entre los tres países¹²⁹.

¹³⁰ Como por ejemplo: limpieza de cañadas colmatadas por sedimentos para su reactivación, identificación de lugares cercanos a las comunidades para captación de agua para el consumo humano y animal; identificación de comunidades que necesiten pozos artesianos; limpieza de cauces y canales naturales de los bañados para evitar su colmatación durante la crecida del río; obras para evitar las inundaciones en algunas comunidades - como construcción de defensas-; identificación de puntos de contaminación petrolera y antrópica -en las comunidades del lado Boliviano-; recuperación y protección de sitios para la caza, pesca y recolección tradicionales, entre otros.

que proteja a las comunidades tobas de las inundaciones¹³¹. Siguiendo estos lineamientos, se acordó el armado de 7 equipos de trabajo integrados por hombres para realizar las identificaciones, previa capacitación en el uso de tecnología GPS, mediciones y guía metodológica. El trabajo fue realizado durante noviembre-diciembre del 2004. Lo destacable de este proyecto de identificación llevado adelante por los hombres tobas (y por los hombres wichi y los de otras comunidades del Pilcomayo) ha sido la posibilidad de integrar en el marco de un proyecto mayor, los conocimientos locales de la gente como saberes válidos, capaces de “dialogar” y articularse en torno a los saberes de los técnicos y científicos del PGIPM.

Pero, sin ánimo de restarle importancia al proceso de participación indígena descrito, es menester reconocer que las mujeres, como actores sociales también involucradas significativamente en las problemáticas del territorio, han quedado aisladas de este proceso. Si bien son beneficiarias directas de las acciones y negociaciones que los representantes y líderes indígenas llevan adelante por el mejoramiento de las condiciones de sus comunidades, siguen siendo “in-visualizadas” en la toma de decisiones. Por lo general, al menos en el oeste formoseño, existe cierto consenso tácito acerca de que la participación de las mujeres en las culturas chaqueñas se da al interior de sus familias, y en instancias resolutorias no formales, teniendo por ello cierto “peso” o influencia en la toma de decisiones políticas de las comunidades (Kidd s/f). En mi opinión, es un hecho notable el que a lo largo de los Encuentros de los Pueblos Indígenas de la Comisión del Pilcomayo¹³² no haya habido ninguna presencia femenina, a excepción de una mujer wichi de la comunidad de Lote 8 (Depto Ramón Lista, Formosa)¹³³ durante el último encuentro.

¹³¹ Cabe destacar que las comunidades tobas tienden a sufrir periódicamente inundaciones. El riesgo de que La Rinconada se inunde crece cada año, y la defensa actual no sirve de mucho puesto que sólo tiene unos pocos decímetros de altura. En este contexto se entiende el insistente reclamo de los dirigentes tobas al gobierno y al proyecto del Pilcomayo acerca de la necesidad de construir una “defensa nueva” que proteja de agua y borde a todas las comunidades.

¹³² Y considerando que son encuentros, donde participan representantes de diversas comunidades, sobre todo de Salta, Formosa y Bolivia, se realizan para socializar información sobre las problemáticas territoriales, ambientales y sociales que afectan a las comunidades, y delinear pautas de acción.

¹³³ Esta mujer participó en el último encuentro del 2004, exponiendo un reclamo de las mujeres de su comunidad que llamaba a la preservación de los reservorios de chaguar en la zona de Ramón Lista, como una necesidad urgente de artesanas wichi de la zona, debido a que dependen de esta especie para la continuidad de su producción y trabajo artesanal.

Frente a esta situación de invisibilización de las problemáticas de las mujeres vinculadas al uso y gestión del territorio¹³⁴ y sus recursos, y puesto que mi trabajo al interior del proyecto de FUNGIR se concentraba primordialmente en hacer mapeos participativos con las mujeres, relevar con ellas problemáticas socio-ambientales y acompañar y fortalecer la participación de las mujeres en el manejo de su territorio, decidimos armar un grupo de mujeres que se integrara en las “Tareas de identificación de sitios”. Situación que desencadenó duros cuestionamientos de parte de los dirigentes tobas a mi trabajo con las mujeres y a mi desempeño en las comunidades, así como duras críticas dirigidas hacia las mujeres que “*se metían en asuntos de hombres*”.

Durante el mes de octubre del 2004 y fines de noviembre, en el marco de tres reuniones que tuvimos con mujeres de La Rinconada, discutimos la posibilidad de armar un grupo femenino que contribuyera en las “Tareas de identificación” que los hombres de la Asociación ya estaban programando. En aquellas reuniones, en donde varias mujeres expusieron sus puntos de vista sobre el proyecto, arribamos a la conclusión de que dentro del contexto general del Plan Maestro del Pilcomayo, y considerando la apertura de espacios para la participación de la gente con su conocimiento ambiental local, debía ser legítima también la participación de las mujeres en las tareas de identificación en sus comunidades (siguiendo el objetivo central de las identificaciones que era el de relevar y priorizar sitios para la captura y aprovechamiento del agua de lluvia e identificar sitios con riesgo ambiental para su conservación y priorización en los futuros proyectos de obras).

Discutieron entre ellas quienes integrarían el grupo, pese a saber que los hombres pondrían cierta resistencia al enterarse de que habría un “grupo de mujeres”. Dicho grupo,

¹³⁴ Destacamos como una excepción un documento elaborado en uno de los talleres de trabajo (agosto 2002) vinculados a la problemática de la gestión del territorio de los wichis Ihokotas y halotetsel de Pozo de Maza en donde se mencionan –no casualmente– los mismos conflictos que exponen las mujeres tobas del Mistolar a la hora de hablar sobre el uso de los espacios del territorio. El documento dice lo siguiente: “*Las mujeres exigen que se respeten sus derechos de acceder a los lugares de producción de frutas para alimentar a sus familias.*”

-Los algarrobales y las zonas más húmedas donde se produce la doca está alambrado y los chaqueños les prohíben entrar, cuando las ven las persiguen a caballo y muchas veces las violan o les quieren pegar para que no vuelvan.

-Otras veces van a buscar agua a los pozos que están alambrados y no las dejan sacar agua, por más que hace calor, porque dicen que (...); dicen “esa agua es mía”.

-Los alambrados y los que se hacen dueños perjudican la vida de las mujeres que no pueden buscar las cosas que necesitan, ni fruta, ni chágua para tejer, ni agua.” (Primer taller de los pueblos Wichi Ihokotas y halotetsel. Pozo de Maza, sábado 17 de agosto 2002).

finalmente quedó conformado por Jerónima y Paola, por el barrio Mistolar; Sonia por el barrio Centro; y una mujer anciana –pero muy ágil- representando al barrio Méndez. Un muchacho fue incorporado para ayudar en las tareas y fundamentalmente, en el acompañamiento al monte y en la elaboración de un croquis de los recorridos que se hicieron. Aquella vez, trabajamos durante cinco días en diciembre, recorriendo diferentes zonas del territorio toba, apuntando a identificar los mejores sitios con frutos a los que las mujeres acuden anualmente a cosechar y que, desde su perspectiva, se consideran importantes para garantizar ciertos alimentos preciados en los meses de verano (como la algarroba y el chañar). De este relevamiento “femenino” fueron surgiendo algunos puntos alternativos para el trazado de la nueva defensa (alternativos a los puntos que marcaron los hombres, alternativos en fin, a la visión masculina...), a fin de conservar los sitios con frutos y evitar que se inunden en una futura crecida del bañado.

Anteriormente, no se había planteado la posibilidad de que las mujeres pudieran participar activamente del proyecto de “Tareas de Identificación” en base a sus conocimientos territoriales. Subyacentemente está arraigada la representación entre los dirigentes tobas de que los mejores conocedores del territorio son los hombres debido a que son los “cazadores” y los que más salen al monte, mientras las mujeres permanecen en las esferas domésticas. A pesar de reconocer que las mujeres cuentan en su haber con la experiencia de salir al monte a recolectar, actividad que implica un aprendizaje en la exploración del territorio y en la heterogeneidad del mismo; aun así, este saber práctico parece no “igualarse” a la *praxis* de los hombres. Estos argumentos influyeron en que el grupo de mujeres se constituyera “al margen” y “contrariando” lo que los hombres y los dirigentes de la Asociación pensaban, ya que para ellas estaba claro desde un principio de que “ellos” no iban a aceptar compartir y distribuir el dinero con las mujeres “*de un proyecto que era para que solamente los hombres trabajen*”, pues las mujeres “*ya tienen su proyecto de artesanías*”.

¿Por qué las mujeres consideraron legítima su participación? En primera instancia, porque la visión femenina sobre los aspectos del territorio -desde las toponimias hasta los usos e intervenciones en el espacio- es diferente a la de los hombres, como hemos descrito en los anteriores capítulos. Hay lugares del monte que son frecuentados por las mujeres y a los que se les da especial valoración (como los algarrobales) y posiblemente en la percepción

masculina no se les asigne el mismo valor. Esto a futuro puede acarrear conflictos a la hora de definir dónde realizar obras de canalización del agua, o en la planificación de la futura defensa contra las inundaciones en el territorio toba. En segundo lugar, para ese entonces, llevábamos dos años “mapeando” sitios (algarrobales, chaguarales, sitios de recolección de tintas, sitios con significado histórico por pertenecer a la tradición oral de la gente, etc.) y sistematizando estos datos para planificar participativamente su preservación y priorización. Por esto consideramos que esta ocasión representaba *la* oportunidad de trabajar en grupo con algunas mujeres estos mapeos, priorizando las observaciones de ellas. En tercer lugar, las problemáticas de las mujeres (y dado que las problemáticas de ellas hacen a su “percepción”) no nos parecen ajenas a la actual gestión del territorio, y si nos encontramos apoyando una gestión integral no podemos olvidar a la mitad de la población que habita ese espacio (las mujeres). Entendemos que las mujeres tienen derecho a estar informadas de los proyectos que se realizan en su territorio y de las dinámicas de los mismos, sin esta información (qué es el proyecto, de donde viene el dinero, para qué va a servir, cual es el trabajo a realizar, quienes y cómo se benefician) es muy difícil que puedan tener una participación real y que puedan presionar ellas mismas para participar.

El trabajo que realizamos con las mujeres en diciembre del 2004 fortaleció su autoestima, junto a la idea de que sus prácticas y sus conocimientos vinculados al territorio son tan importantes como los de los hombres; en consecuencia, la experiencia misma fue un desafío a ellos, y puede significar un paso más en el proceso de concientización del desequilibrio en la participación femenina y masculina en la toma de decisiones a nivel local. A lo largo de los días de trabajo dialogamos con las mujeres y discutimos sobre las siguientes problemáticas:

- Sitios en riesgo ambiental (algarrobales que se están “quemando” [secando] por las inundaciones, pérdida de sitios con frutos);
- Corte de postes de palo santo (*Bulnesia Sarmientoi*) y quebrachos (*Aspidosperma quebracho blanco*) por criollos y hombres de la comunidad; .
- La falta de agua y la necesidad de limpieza regular de cañadas para consumo humano;
- Los conflictos con los criollos /as por la ocupación de sitios con algarrobo y por los robos de animales;

- Los “miedos” de las mujeres frente a las violaciones en el monte;
- La necesidad de participación femenina e inclusión en la toma de decisiones en el Consejo de la Asociación; .
- La necesidad de que algunas mujeres pasen a formar parte del Consejo como paso fundamental para legitimar sus demandas y problemas;
- La necesidad de involucrar la participación de las mujeres en los proyectos que lleguen a las comunidades tobas, superando la lógica que ve la participación femenina circunscripta exclusivamente a los proyectos orientados hacia mujeres.

Observamos que hay mujeres que demandan una mayor participación en la gestión territorial en la medida en que son mujeres que valorizan más que otras los recursos del monte y se sienten involucradas y responsables en la utilización y el cuidado de algunos “lugares” de su territorio. En mi opinión, la importancia que algunas mujeres adultas y ancianas le otorgan al monte y a los “recursos naturales” (como los frutos, las plantas y árboles tintóreos) las predispone a una mayor conciencia de los problemas socio-ambientales del territorio, a una mayor defensa de los sitios que utilizan, y a una clara conceptualización de las causas que las perjudican en el uso y acceso de los mismos. Como hemos mostrado a lo largo de este trabajo, varias mujeres adultas tienen una opinión formada sobre los conflictos socio-territoriales y acerca de las formas masculinas de orientar la gestión del territorio y sus recursos, con las cuales muchas veces ellas no están de acuerdo.

Como tal, el territorio indígena también *es* un tejido de relaciones en proceso de re-construcción, en un contexto donde la “gestión” del territorio se orienta cada vez más hacia la protección de sitios de la intrusión criolla, e insistentemente hacia la búsqueda de “proyectos productivos” que permitan orientar las estrategias de reproducción económica de las familias tobas hacia actividades que no degraden el entorno ambiental del territorio. En este “proceso de re-construcción de relaciones”, los aportes de la antropología pueden orientarse a objetivar las percepciones distintas sobre el territorio, a fin de poder trabajar sobre el manejo territorial desde una perspectiva más equitativa. Con esto último no me refiero exclusivamente a la objetivación de una percepción indígena alternativa a la visión ambientalista sobre el territorio (visión ambientalista que limita su mirada a los “recursos” y hectáreas de tierra a preservar y utilizar “sustentablemente”), sino también a la objetivación de las diversas problemáticas que

aparecen en el acceso a los lugares y al control sobre los mismos, desde las mujeres y los hombres. Por esta razón, considero necesario darle visibilidad a las preocupaciones y percepciones de las mujeres a la hora de elaborar planes de gestión de los territorios indígenas. Desde una perspectiva analítica, resulta relevante afirmar que, pese a la proliferación de la “perspectiva de género” en los ámbitos académicos y en la planificación de los proyectos de desarrollo en las últimas dos décadas, en lo referente a la percepción ambiental, manejo de territorios y recursos en pueblos indígenas, parece no haberse considerado integralmente a las mujeres. ¿Será por que nos dejamos engañar y creemos que no hace falta consultar a las mujeres porque ellas ya “participan” de otras maneras “invisibles” en las decisiones que hacen a la comunidad? El proceso descrito nos demuestra que las mujeres sí tienen cosas que decir y opinar en relación a la gestión del territorio.

El uso del territorio es diferente entre las mujeres y los hombres tobas, y las diferencias de género son de suma importancia a la hora de comprender la gestión del territorio y el acompañamiento en la elaboración de estrategias para que las comunidades que han logrado obtener sus títulos, logren un mayor control territorial. A su vez, la visión femenina sobre el territorio pone de relieve *otros* conflictos ligados al uso del monte, donde ellas deben enfrentarse a circunstancias (como la violencia sexual) que amplifican la desigualdad de género. Por ello, entendemos que la percepción territorial femenina se vuelve fundamental si se apunta a promover una gestión participativa (no solo en torno a las comunidades sino también a nivel supra-local) y más equitativa del territorio toba, en el sentido de apuntar a involucrar no solo las diversas problemáticas por las que atraviesan las comunidades, sino también las que hacen a cada género (Gómez 2005). Claro que éste es un desafío que en primer lugar, debería encarar las instituciones políticas internas de cada comunidad y las propias organizaciones indígenas, así como también las políticas de acompañamiento en el manejo de los territorios provenientes del estado y las ONG's vinculadas a estos procesos, o sea, involucrar a la totalidad de actores que hacen a la gestión de la política territorial.

Antiguamente el uso del monte en las mujeres estaba pautado por la recolección de una gran variedad de frutos, la extracción de fibras para la fabricación de tejidos y prendas de

vestir, y la búsqueda de plantas medicinales y cortezas tintóreas (Metraux 1944; Arenas 2003). Considerando los registros de los primeros antropólogos, es muy probable que antes de la interrupción del ciclo anual productivo de los tobas, las mujeres hayan tenido el rol protagónico en la introducción de recursos silvestres en los grupos domésticos, y tal vez, una mayor contribución a la economía doméstica, en comparación con los hombres.

En la actualidad, y pensando en la pregunta que nos hicimos al comienzo de este capítulo, vale señalar que es muy probable que algunos de los sitios tradicionales de recolección hayan desaparecido o se hayan transformado ambientalmente, considerando la dinámica ambiental e histórica de la zona. Y la recolección, como mencionamos, ya no es considerada como una actividad central para la subsistencia, pasando a significarse más como una actividad marginal. Sin embargo, y a pesar de este hecho, podemos afirmar que aun hoy, hay una cantidad de frutos, plantas y árboles que siguen introduciéndose en los hogares¹³⁵, principalmente de la mano de las mujeres, y más especialmente, de las “mujeres conecedoras”¹³⁶. Frutos del monte como la algarroba, en algunos casos y sobre todo en la temporada del verano, aún se vinculan a la reproducción de las necesidades de alimento y gustos culinarios de los miembros de las unidades domésticas. Las cortezas y plantas tintóreas se encuentran entre los recursos no comestibles más importantes, dado el aumento en la producción de artesanías, cuestión que refuerza por un lado, la resignificación del monte

¹³⁵ Frutos provenientes de árboles: algarroba blanca (*Prosopis alba*) y negra (*Prosopis nigra*); mistol (*Zizyphum mistol*), bola verde (*Chaparris speciosa*); chañar o *takeaic* (*Geoffroea decorticans*); tunas (*Opuntia elata*), *neko'pinek* (*Harrisia Bonplandii*), poroto de monte o *te'get* (*Capparis retusa*), *sachasandia* (*Vallesia glabra*); *doka* (*Morena odorata*), *ha'gachik* (*Cereus forbessi*); *tusca* (*Acacia aroma*), *pagañik* (*Alcanthosyris falcata*); *chiyaga'dik* (*Celtis pallida*) Tubérculos: *na'yok* (*Odontocarya aserifolra*), *jokaiki* (?).

Las variedades de chaguar que utilizan son *Bromelia hieronymi*, *Bromelia serra*, y *Deinacanthon urbanianum*. Algunas de las plantas y cortezas de árboles utilizadas como tintas: *Todolokik* (*Ximena americana* var. *argentinensis*); *Wedagañic* (*Sideroxylon obtusifolium*), *Ki'Chágadic* (?), *gualañik* (*Caesalpinia paraguariensis*), *qol* (*Usnea dichroa*), *qobiye* (*maclura tintorea*), *Wa'biagaik* (*Cyclolepis genistoides*), resina de algarrobo (*Prosopis alba*).

El libro de Arenas (2003) retrata con detalle todas las especies vegetales utilizadas por los tobas y sus diversos usos. Los datos que expongo aquí representan solo una parte de los registrados durante mi trabajo, pero cabe resaltar que son las más nombradas y recolectadas por las mujeres. Por ahora no poseo una sistematización de los mismos como para afirmar si en la actualidad se utiliza una cantidad importante de los árboles y plantas del monte, o un bajo número. De todas maneras y considerando los argumentos centrales de este trabajo, me arriesgo a pensar que las especies que menciono aquí (por lo menos para las mujeres de Vaca Perdida y El Mistolar) son las más buscadas en la actualidad y las que aun continúan, de manera irregular, ingresando en las unidades domésticas, considerando la desvalorización de los recursos del monte.

¹³⁶ Como resaltamos en el capítulo III, en Vaca Perdida comienza a manifestarse una tendencia en donde los hombres son los que salen a “recolectar” con sus bicicletas. Aun así, las mujeres viejas de esta comunidad que continúan saliendo al monte recolectan por ellas mismas. En Rinconada, y particularmente en el Mistolar, las mujeres son las que se encargan exclusivamente de recolectar.

como espacio dador de materias primas para las mujeres artesanas, y por el otro, los saberes femeninos ligados al uso del monte.

Teniendo estos datos al alcance, y los de otras investigaciones en diversos grupos indígenas del mundo que nos señalan la preeminencia del conocimiento femenino en la utilización de recursos silvestres y en la conservación –indirecta- de la biodiversidad en los territorios indígenas (al ser las mujeres los sujetos que históricamente y casi en su mayoría, se han visto envueltas en los roles domésticos y en las actividades de la recolección y siembra) (Howard 2001)¹³⁷ cabe preguntarse hasta que punto la percepción ambiental, la conservación de recursos y el manejo territorial de las comunidades indígenas puede pensarse y gestionarse haciendo a un lado a las mujeres, actores indiscutidos en el uso y conocimiento del monte.

¹³⁷ Howard (2001) señala que diversos estudios demuestran que en las sociedades que aún dependen de la recolección de plantas (sociedades que todavía integran a sus esquemas productivos prácticas de recolección, pesca y caza), las mujeres predominan como recolectoras. De acuerdo a un análisis estadístico en 135 comunidades con diversos sistemas de subsistencia (agricultoras, producción de animales, cazadoras, pescadoras y recolectoras), se ha llegado a la conclusión de que las mujeres proveen con el 79 % del total de comida recolectada (Barry and Schlegel 1982): “*They provide absolutely essential food stuffs in times of food scarcity or famine*”.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo intentamos elucidar varios aspectos que se cristalizan en el uso y la percepción del territorio entre las mujeres tobas: los fenómenos ambientales e históricos que moldearon en parte la dinámica territorial en la zona, la construcción del territorio desde una perspectiva sobre la “naturaleza” distinta, los conflictos de género que atraviesan e influyen en el acceso y apropiación de las mujeres del monte, arribando al proceso de demarcación y entrega de tierras, proceso que inaugura una nueva etapa en la re-configuración del territorio y en el terreno de los conflictos interétnicos con los criollos.

En el capítulo I nos centramos en analizar y sistematizar los diversos aportes que la antropología actual ha desarrollado en torno a las relaciones entre naturaleza y cultura. Sintéticamente, hemos señalado que si bien los trabajos actuales logran sortear las oposiciones dicotómicas entre la naturaleza y la cultura, mostrando sus limitaciones para comprender el uso y la praxis sobre la naturaleza que anima a las sociedades amerindias, hemos destacado que algunos de esos trabajos sufren de una limitación básica, anclada en considerar el territorio como un espacio ajeno al devenir de la historia. Considerando que el territorio constituye un espacio sensible a los vaivenes de la historia –tanto en lo ambiental como en lo político social-, en el capítulo II, abordamos el proceso histórico en el que estuvieron inmersos los tobas desde fines del siglo XIX. Dicho proceso ha impactado en las formas de uso y percepción del territorio, principalmente a partir de la pérdida de movilidad y el comienzo de la transición hacia una vida sedentaria, fenómenos que a su vez, comenzaron a configurarse a partir de la interrupción del ciclo anual debido a la migración a los ingenios salto-jujeños. Señalamos que la dispersión y migración temporal a los ingenios produjo a la larga, una pérdida de control sobre el territorio, agravándose con la colonización ganadera. El avance de los criollos ganaderos sobre los sitios frecuentados y utilizados por los grupos tobas a partir de 1910 aproximadamente, y su consecuente degradación ambiental, sumado a la llegada de los misioneros anglicanos en 1930, jugaron como fenómenos cruciales en la desarticulación del modelo de trashumancia. Por último, la formación del sistema de bañados en el área del territorio toba a partir del desborde de un sector del cauce medio del río Pilcomayo en 1975, significó para la gente, la pérdida de aquellos “lugares” en donde los

grupos se habían estabilizado durante más de 70 años, y obligó a los tobas a re-localizarse en nuevos sitios, afrontándose a una nueva re-configuración y reestructuración del territorio y, por tanto, de sus “fronteras”.

Desde este panorama histórico reciente, en el capítulo III reconstruimos el actual uso femenino del monte comparando dos grupos de mujeres, uno del Mistolar y otro de Vaca Perdida. Nuestro propósito fue objetivar los factores que configuran el uso y acceso al monte, intentando recuperar el punto de vista de las mujeres sobre el territorio y su historia. Nos encontramos con que, en la actualidad, las mujeres asentadas en Vaca Perdida y las del Barrio Mistolar, asentadas en La Rinconada muestran dos “*modelos territoriales*” distintos, modelos que se expresan en dos *patrones de uso* del territorio marcadamente diferenciales. Como he planteado en el capítulo III, si bien en el grupo de mujeres del Mistolar el uso del territorio guarda cierta continuidad con la forma de apropiación del espacio que practicaban las mujeres en el pasado, aún así, ambos modelos territoriales, no pueden pensarse en términos de “continuidad” o “discontinuidad” con el antiguo patrón anterior a la conquista (basado en la trashumancia y la demarcación de límites en el territorio por medio de fronteras étnicas), sino que, definitivamente, estos modelos constituyen el resultado de los nuevos ordenamientos territoriales en la región. Estos nuevos modelos territoriales, se han desarrollado a lo largo de las tres últimas décadas en un contexto político en el que los territorios indígenas comenzaron a reivindicarse, demarcarse, titularse, y transformarse en “propiedades privadas indígenas” y donde su otorgamiento, en carácter de asociación civil y comunitario, ha quedado circunscrito a un ámbito de interacción con los criollos que habitan en rededor.

A diferencia de las mujeres del Mistolar, en el uso femenino por parte de las mujeres de Vaca Perdida, opera una división familiar en el espacio reforzada por la socialización casi exclusiva de las mujeres al interior de su familia extensa. Como observamos, los recorridos de los diversos grupos de mujeres se restringen a zonas circunscriptas a sus hogares, no dándose una superposición entre los recorridos de un grupo y otro, y quedando al descubierto que estas mujeres solamente acceden, conocen y controlan una porción pequeña del territorio. Por el momento, podemos afirmar que si bien el acceso es libre, sin embargo, hemos observado que no todas las mujeres acceden a cualquier recurso en cualquier lugar. El uso del

monte aquí no aparece determinado por la búsqueda óptima de algún recurso, sino más bien, por el trayecto histórico de un grupo familiar vinculado a cierta porción del monte y determinados lugares del territorio que poseen valor simbólico. A pesar de que las mujeres de Vaca Perdida cada vez salgan menos al monte, el reconocimiento y la apropiación gradual de los lugares del territorio, continúa produciéndose a través de la transmisión de saberes locales entre las mujeres de una misma familia. De aquí entonces, se explica que exista tal “parcelización familiar” en el uso del monte por parte de las mujeres de Vaca Perdida.

Contrariamente, las mujeres del Mistolar se desplazan por áreas más extensas del territorio toba, y su involucramiento con el monte es más intenso y regular, evidenciando un patrón de uso más “global” y no parcializado del territorio. A pesar de tales diferencias, en ambos casos la transmisión de los saberes femeninos que permiten la apropiación espacial del territorio se da al interior de la familia y entre generaciones. No obstante estas diferencias entre los dos grupos de mujeres, la tendencia histórica apunta a que las mujeres salgan cada vez menos al monte a recolectar recursos naturales, dada la introducción de productos del mercado en la economía doméstica desde fines del siglo XIX y la presencia de nuevas necesidades en materia de alimentos, y la persistente y cada vez más asidua relación de dependencia con el estado.

Es un hecho notable que los cambios en el sistema productivo-económico nativo, en las unidades domésticas, y en el trabajo de las mujeres, propulsan desde hace décadas una resignificación del vínculo con el territorio y en especial con el monte. En este contexto, la mayoría de las mujeres jóvenes circunscriben sus actividades al ámbito doméstico –las casas y los cercos familiares- y a la producción de artesanías para el mercado. Por otra parte, las diferencias etarias entre las mujeres de Vaca Perdida y el Mistolar (y la vivencia de otros procesos históricos como la vida centrada en torno al río y la misión anterior a 1975 y la pérdida del río como elemento estructurante del territorio toba) influyen notoriamente en el manejo y acceso diferenciado del monte: restringido en Vaca Perdida, extenso en Rinconada.

En el capítulo IV hemos tratado de exponer una visión territorial femenina dinámica, recuperando el debate antropológico sobre las relaciones naturaleza-cultura en diversos contextos culturales, y manifestando nuestro interés en reconocer la posibilidad de que otros principios ontológicos y epistemológicos subyazcan en la “construcción” de un espacio territorial subjetivado. Ontología radical a la occidental, pero que no necesariamente debe ser

re-presentada como a-histórica, puesto que para la gente, la mirada sobre el territorio es siempre histórica y narrativa de los sucesos que acontecieron y modificaron ese espacio, en donde el mito revisa la historia y la historia revisa al mito. Desde aquí, el acontecimiento histórico es parte constitutiva de esta mirada humanizada sobre el espacio, aún cuando algunos parecen olvidar la dinámica histórica, no sólo de los grupos humanos sino del espacio que éstos habitan. Concluimos desde aquí, que la problemática de la relación naturaleza(s)-cultura(s), debe ser abordada desde una perspectiva diacrónica y vinculada al ejercicio de una territorialidad indígena actual que no puede deslindarse de los acontecimientos históricos.

A lo largo del capítulo IV, descubrimos que recuperar el saber y el accionar en el monte implica capturar las complejas interacciones y dinámicas que los grupos humanos establecen con una naturaleza siempre subjetivada pero –como venimos subrayando- también historizada. De ahí que la visión territorial femenina nos pone por delante un territorio estructurado y habitado por diversas presencias que excediendo el marco mítico interactúan entre sí provocando diversos grados de conflictos: humanos tobas, criollos, blancos, seres de otro dominio personalizado y agentivo como los *payaks*, almas y “animales peligrosos” o “bichos”. Como tal, el territorio actual es un espacio con fronteras erigidas a partir de espacios ambiguos, seguros e inseguros, espacios en donde las mujeres poseen el control y espacios en los que no.

Se trata, claramente, de una perspectiva humanizada del territorio, no naturalista, en donde opera una racionalidad territorial, que se expresa más por el derecho al acceso y control de ciertos lugares y sitios que por el incómodo *corsé* que ofrece el concepto jurídico de propiedad privada o tierras comunitarias.

Situándonos en un nivel supra- étnico, el proceso de demarcación y titulación de las tierras indígenas puso en el escenario nuevos conflictos entre los tobas y los criollos, puesto que en este proceso se vio comprometida una nueva re-definición del territorio y sus “límites” como también la necesidad de construir una gestión territorial que asuma las nuevas responsabilidades de defensa y protección del territorio y sus recursos con el fin de contrarrestar la intrusión de personas ajenas a las comunidades y hacer frente a la degradación ambiental. En este contexto, aun la presencia criolla actúa muchas veces de manera invasiva, reactivando permanentes conflictos y negociaciones entre los dos grupos socio-étnicos. Por

otra parte, la “propiedad de la tierra” terminó por enfrentar a los tobas a una situación estructural de pérdida de espacios y reducción física del territorio. Mirada desde una perspectiva crítica, la entrega de 35.000 ha por parte del gobierno formoseño a las comunidades representa, en gran parte, una legitimación de la reducción del territorio. Asumir un espacio limitado (un territorio con límites precisos) como parte de la reconfiguración y redefinición del territorio es una cuestión difícil –particularmente para las mujeres del Mistolar- que además de pesarles, se ven obligadas a compartir la vida cotidiana con los criollos cuyo potencial de peligrosidad es profundizado por las “molestias” que pueden llegar a sufrir en su travesía por el monte. No obstante, hemos señalado que la violencia sexual no es patrimonio de los criollos, sino también un conflicto y tensión que también se reproduce al interior de las relaciones entre géneros entre los y las tobas, fenómeno que lejos de ser anecdótico constituye una punta de lanza para comprender la ambigüedad que hoy día representa el monte para las mujeres toba. Evidenciar, sin embargo, esa conflictiva situación no significa relegar a un segundo plano el papel que las representaciones cosmológicas tienen en la configuración actual del territorio, esto es, las interacciones entre el espacio y sus elementos (humanos, potencias como los *payaks*, animales “peligrosos y personalizados”, diversos espacios, aguadas) que estructuran los condicionamientos subjetivos de las mujeres en su praxis cotidiana e interacción con el monte. Representado y reconstruido como un espacio ambiguo, el monte es tanto un espacio peligroso como un lugar dador de alimentos –algunos ya desvalorizados y otros en continua re-valorización como la algarroba-. Disparador de contradicciones y de juego de oposiciones que se testimonian en la construcción de “marcadores” femeninos: “*las que salen al monte y conocen*” y “*las que ya no salen y no conocen*”, o bien las “*mujeres guapas*” y “*las nuevas*”.

Lejos de mostrar a las mujeres como sujetos pasivos o simples “víctimas” de la dominación masculina (criollos y tobas), en el análisis del capítulo V nos centramos en discutir el argumento según el cual determinadas prácticas culturales pueden ser analizadas mas allá del contexto histórico-cultural en que tienen lugar, tratando de desentrañar una situación estructural de desigualdad entre los géneros que se pone de evidencia, en las prácticas de violencia sexual contra las mujeres; prácticas que si bien las mujeres desafían, simultáneamente reproducen. Reproducción que a mi entender encuentra su legitimación en

las ideologías de género en esta cultura. De todas formas, entendemos que las agresiones sufridas en el monte –sean por parte de criollos sean por parte de los propios indígenas– constituyen, tal como ejemplifican los testimonios, formas de agresión evidentes contra las mujeres.

A lo largo de los capítulos precedentes, priorizamos indagar en la complejidad de las relaciones socio-territoriales que configuran diversas formas de “involucrarse” con el territorio. Esa complejidad se traduce en un tejido de relaciones (históricas, económicas, simbólicas, de género, étnicas) que se entraman entre sí. De ahí que la vinculación, el acceso y el uso del territorio no pueda divorciarse no sólo de las restricciones histórico-ambientales sino también de todos esos otros factores que hacen a la situación social de las mujeres toba (desde la residencia matrilocal hasta las diferencias etarias, la cantidad de hijos, el tiempo que le dedican a la producción de artesanías en detrimento de otras actividades y la valoración que se hace de los recursos del monte, los cambios en los patrones culinarios), factores que conjuntamente colaboran en el manejo de un conocimiento local que se materializa en un saber práctico (“*kwon how*”) y que Ingold (1993) ha denominado “educación de la atención”, en tanto forma colectiva de apropiación del espacio territorial.

Llegando al final de este trabajo, es casi imposible no preguntarse *¿Qué importancia tiene el territorio hoy para la gente toba?* La respuesta a esta pregunta seguramente debe buscarse en la construcción actual y futura de nuevas formas de gestión territorial, tema eminentemente político considerando que estamos ante el comienzo de un nuevo ciclo de presiones (de carácter neoliberal) sobre los recursos naturales (aguas, ríos, recursos del subsuelo, biodiversidad), muchos de ellos centrados en los espacios indígenas (Toledo 2005). La globalización económica y política de nuestra era amenaza la integridad de los derechos territoriales y de los territorios indígenas en muchas partes del planeta.

En nuestro país, y en la región que nos toca en particular, como bien han reseñado otros autores (Gordillo 1992) el interés del capitalismo por las tierras de la región del chaco centro-occidental (zona de los territorios de los tobas del oeste y de otros grupos wichi) fue tardío: los productores capitalistas de fines del siglo XIX consideraban a estas tierras como improductivas e infértiles, dada la aridez de sus suelos y las altas temperaturas, de ahí que la agroindustria azucarera se halla establecido en el noroeste y en el chaco salteño, relegando las

tierras formoseñas para la ganadería marginal. La degradación ambiental en esta región se remonta a la introducción de ganado por parte de los criollos que fueron estableciéndose y ocupando lugares, luego se sumaría el agotamiento de especies como el quebracho (con la consecuente disminución de recursos fundamentales como la miel), y la huída de fauna silvestre reforzada con las exploraciones petroleras en la zona iniciadas en la década del '80 (de la cruz 1997). Pero, a pesar del reducido interés que haya tenido el oeste formoseño para el desarrollo y la expansión del capitalismo regional, las futuras estrategias de gestión territorial entre los tobas deberán considerar desde una política integral la amenaza que puede llegar a representar para su territorio y sus derechos la nueva oleada de intereses neoliberales y solapados sobre los “recursos naturales” y los “usos del suelo”. Los desmontes que avanzan sobre el suelo formoseño son sólo un ejemplo.

Si bien el territorio ya no es para los tobas aquel espacio sintetizador de toda experiencia humana y no humana, personal y colectiva, lo cierto es que hasta hoy día constituye un espacio necesario para su reproducción social y el sostenimiento de las relaciones de parentesco, base de la organización social. Amén de que la relación sistemática con el blanco, ha generado una dependencia gradual de los bienes de consumo, los recursos del monte y el bañado –los frutos, la pesca y la caza- ya no son suficientes para la vida que, con excepción de algunos meses del año, deben complementar con otros ingresos. Esta situación obliga a entender que son tan importantes sus derechos territoriales como lo son sus derechos a una vida digna en tanto ciudadanos, derechos donde la ropa, el calzado, los medicamentos y el dinero son tan necesarios como lo eran los recursos antaño. Sin embargo, la defensa del territorio y sus recursos, y el desarrollo de capacidades nuevas para ejercer un mayor control sobre sus derechos territoriales e indígenas constituye una prioridad (Gómez 2005b), prioridad que lejos de resolverse en la entrega de la titularidad de las tierras –limitada a reconocer derechos privados en carácter comunitario-, espera el desafío de alentar –en el plano jurídico- nociones más amplias de derecho territorial y autonomía política.

En ese desafío, recuperar la visión femenina sobre el espacio, trayendo a debate sus saberes, conocimientos y miradas “conflictivas”, nos alerta sobre la visión algo romántica de que las comunidades indígenas constituyen un todo homogéneo, ajeno a fracturas sociales, políticas, etarias y de género.

Para finalizar, creemos también que en el acompañamiento de las reivindicaciones territoriales de los pueblos indígenas, la antropología como producción de conocimiento puede ayudar a objetivar la complejidad de las relaciones que mantienen los grupos con sus territorios, mostrando otras racionalidades ambientales y territoriales, de manera tal que a la hora de negociar demarcaciones, titulaciones y la gestión de los territorios y sus recursos con las comunidades, se puedan orientar argumentos jurídicos receptivos de a otras racionalidades, argumentos que apunten en una nueva dirección que no tengan como punto de partida la noción jurídica del territorio que sostiene el derecho positivo y que permitan abrir miradas alternativas ya que –como señalan García Hierro y Surrallés (2004: 13) “*Entre la conquista jurídica y la gestión de los recursos territoriales en el escenario global se precisa una estación intermedia que permita la recuperación del control de punto de vista*”).

Bibliografía.

- Albert, B. 2004. "Territorialidad, etnopolítica y desarrollo: A propósito del movimiento indígena en la Amazonía brasileña". En *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA.
- Alvarado, E. S/F. *El valor del ambiente en los Kuna desde una perspectiva de género*". *Estudio de caso*. Disponible en www.geocities.com/rainforest/4043/gonin.html.
- Álvaro Echeverri, J. 2004 "Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural?". En *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA.
- Arenas, P. 2003. *Etnografía y Alimentación entre los Toba-Nachilamole#ek y Wichi-Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)*. Editado por Pastor Arenas. Buenos Aires, Argentina.
- Astrada, D. 1906 *Expedición al Pilcomayo. 17 de junio al 24 de septiembre de 1903*. Ed. Gráfica Robles y Cía. Buenos Aires.
- Bargalló, M.L. 1992. "*Shamanes, iglesias y atención primaria entre los tobas del oeste de Formosa: etnicidad y hegemonización en el campo de la salud*", tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Bateson, G. 1965. *Naven: a Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*. California. University Press.
- Bateson, G. 1982. *Espíritu y Naturaleza*. Ed. Amorrortu, Bs. As.
- Bayardo y Spadafora 2001 "Derechos culturales y derechos de propiedad intelectual. Un campo de negociación conflictivo". En: *Cuadernos de Bioética*, N. 7-8 (73-96), Ediciones AD-HOC, Buenos Aires.
- Beckett, J. 1988. "Introduction". En *Past and Present. The construction of Aboriginality*. Canberra: Aboriginal Studies Press. Pp. 1-10. Traducción de la cátedra Sistemas Socioculturales de América I. Año 2000.
- Binford, L.1988. *En Busca del Pasado*. Ed. Crítica, Madrid.
- Braunstein, J. 1974. "Matrimonio y Familia entre los Mataco". En *Cuadernos Franciscanos* N° 35. Salta. Agosto.
- Braunstein, J. 1983. "Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco". En *Trabajos de Etnología*. Instituto de Ciencias Antropológicas. Universidad de Buenos Aires. Publicación 2.

Calavia Sáez, O. 2004 "Mapas carnales. El territorio y la sociedad Yaminawa". En *Tierra adentro. Territorio Indígena y Percepción del entorno*. IWGIA

Calavia Sáez, O. & Spadafora, A. 2004. "Introducción". En *Paraíso Abierto Jardines Cerrados. Pueblos indígenas, saberes y biodiversidad*. . ABYA YALA Quito-Ecuador.

Carrasco et al. (s/f). "La compatibilidad entre el Convenio 169 y la Legislación Nacional". CELS. Programa de Derechos Económicos, Sociales y Culturales". Versión electrónica.

Claval, P. 1999. *La geografía humana*. Eudeba, Buenos Aires.

Convenio 169 OIT

de la cruz, L. M. 1991 "La presencia nivakle (chulupí) en el territorio formoseño. Contribución de la etnohistoria de Formosa". En *Hacia una carta étnica del Gran Chaco II*.

de la cruz, L. M. 1993. "Apuntes para una topología del espacio toba". En *Suplemento Antropológico*. Vol. XXVIII, N° 1-2. Asunción-Paraguay.

de la cruz, L. M 1995. "Comlaje'pi naleua, nuestra tierra: los sitios que contienen la tierra que da vida a los tobas de Sombrero Negro de la provincia de Formosa". En: *Hacia una Nueva Carta Étnica del Gran Chaco*, VI: 65-68.

de la cruz, L.M. 1997. *Y no Cumplieron. Reflexiones acerca de la apasionada relacion entre los organismos de promoción del desarrollo y los grupos wichi*. GTZ-PDACRNOA-FDACRNOA, Salta.

de la cruz, L. M. 1999. "Sedentarización indígena y configuraciones seudourbanas. Un ensayo de interpretación de las reconstrucciones del territorio en los procesos de sedentarización". Primer congreso de Historia de Formosa y sus pueblos. Universidad Nacional de Formosa.

de la cruz, L.M. 2000a. "Historias del Pilcomayo. Relaciones entre los pueblos indígenas y el sistema ambiental". Asociación Indigenista del Paraguay. Programa de Extensión Cultural. Ciclo de Conferencias 2000. Versión electrónica.

de la cruz, L.M. 2000b. *Asuntos de indígenas, agencias y organizaciones de ayuda. Bases para definir pautas de cooperación con los pueblos indígenas del chaco argentino*. Documento preparado para Pan Para el Mundo (Brot für die Welt). Formosa.

de la cruz, L. M. 2002. "Río Pilcomayo: ecosistemas naturales e influencia antrópica. Estudios acerca del impacto social y ambiental de las obras de control hídrico proyectadas en el río Pilcomayo medio". Versión electrónica.

de la cruz, L. M. 2005. Conversación Personal.

de la cruz, L.M. 2006. Conversación Personal.

Descola, P. 1986. *La selva culta*. Quito: Ed. Abya-Yala.

Descola, P. 2001: "Construyendo Naturalezas. Ecología simbólica y práctica social". En *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. Siglo XXI editores.

Descola, P. 2004. "Las cosmologías indígenas de la Amazonía". En *Tierra adentro. Territorio Indígena y Percepción del entorno*. IWGIA.

Descola, P. & Pálsson, G. 2001: "Introducción". *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. Siglo XXI editores.

Ellen, R. 2001. "La geometría cognitiva de la naturaleza, un enfoque contextual". En *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. Siglo XXI editores.

Franchetto, B. 1999. "Mulheres Indígenas". En *Estudios Feministas*. Vol.7. Nro.1 e 2/99

García Hierro, P. "Territorios indígenas: tocando a las puertas del Derecho". En: *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA.

García Hierro y Surrallés 2004. "Introducción". En *Tierra adentro. Territorio Indígena y Percepción del entorno*. IWGIA.

GELIND 2000. "La Producción Legislativa entre 1984 y 1993". En *Derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. IWGIA y Lhaka Honhat.

GELIND 2005 "Reconocimientos legales y vulnerabilidad Socioambiental en poblaciones nativas de Argentina. En: Actas del VI Reunión de Antropología del MERCOSUR. Montevideo, Uruguay. Del 15 al 19 de noviembre.

Godelier, M. 1986. *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Ediciones Akal, Madrid.

Gómez, M. 2004^a. "Territorio y Cosmología: primeras aproximaciones al uso del territorio en el caso de las mujeres tobas del oeste de Formosa". Ponencia presentada en las II Jornadas de Investigación en Antropología Social. UBA. Facultad de Filosofía y Letras. UBA. 5 y 6 de Agosto.

Gómez, M. 2004^b "La demanda de las mujeres tobas por el acceso a métodos anticonceptivos. Un caso en la provincia de Formosa". Ponencia presentada en el VII Congreso Argentino de Antropología Social. Villa Giardino, Córdoba. Mayo.

Gómez, M. 2005. Informe Final para FUNGIR.

Gómez, M. 2005b. "Tierras y Trabajo: necesidades y reivindicaciones de las comunidades indígenas hoy". En *Revista Astrolabia* N°1. Invierno 2005.

Gordillo, G.1992. "Cazadores-Recolectores y Cosecheros. Subordinación al capital y reproducción social entre los tobas del oeste de Formosa". En *Capitalismo y Grupos indígenas e el Chaco Centro-Occidental (Salta y Formosa)/1*. Centro Editor de América Latina.

Gordillo, G. 2004. *Landscapes of devils. Tensions of place and memory in the argentinean chaco*. Duke University Press.

Gordillo, G. 2005. *Nosotros vamos a estar acá para siempre. Historias Tobas*. Ed. Biblos.

Gordillo, G. 2005. Conversación Personal.

Gow, P. 1989. "The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Economy". *Man*, Vol. 24, n° 4; pp. 567.582.

Gow, P. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon

Grunberg, G. 2004 "Control y gestión socioambiental de los territorios indígenas en Centroamérica". Ponencia presentada en el V Congreso Centroamericano de Antropología. Managua 23 al 27 de febrero de 2004.

Guiddens, A. 1997. *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*. Amorrortu editores.

Harris, O. 1986. "La unidad doméstica como una unidad natural". En *Nueva Antropología*, Vol. VIII, N° 30, México.

Hell, B. 2001. "Cazadores rabiosos. El dominio del salvajismo en el noroeste de Europa". En *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. Siglo XXI editores.

Howard, P. 2001. "Women in the plant world: the significance or women and gender bias for biodiversity conservation". Versión electrónica.

Howell, S. 2001. "¿Naturaleza en la cultura o cultura en la naturaleza?. Las ideas chewong sobre los "humanos" y otras especies". En *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. Siglo XXI editores.

Hugh Jones, C. 1979. *From the milk river: spatial and temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hviding, E. 2001 "Naturaleza, Cultura, Magia, Ciencia, sobre los metalenguajes de comparación en la ecología cultural". En: *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. Siglo XXI editores.

- Idoyaga Molina, A.1976. "Matrimonio y Pasión Amorosa entre los Mataco". En *Scripta Ethnológica* N° 4, P. 1. Bs. As. PP. 46-67.
- Ingold, T. 1993. "Hunting and gathering as ways of perceiving the environment". En *Beyond Nature and Culture*. K. Fukui y R. Ellen (eds). Oxford: Berg.
- Ingold, T. 2001. "El Forrajero Óptimo y el Hombre Económico". En *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. Siglo XXI editores.
- Iñigo Carrera, N. 1983. *La colonización del Chaco*. Centro Editor de América Latina.
- Iñigo Carrera, N. 1984. *Indígenas y fronteras. Campañas militares y clase obrera. Chaco, 1870-1930*". Centro Editor de América Latina.
- Karsten, R. 1993 [1923]. *Los indios tobas del chaco boliviano*. Biblioteca de Historia y Antropología. CEI (Centro de Estudios indígenas y coloniales). Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy.
- Kelly, R. 1995. *The Foraging Spectrum. Diversity in Hunter-Gatherer Lifeways*. Smithsonian Institution Press. Washington and London.
- Kidd, S. (s/f). "Relaciones de género entre los pueblos minimalistas del Chaco Paraguayo: una perspectiva teórica y una consideración de los cambios actuales". En *Suplemento Antropológico*. Paraguay.
- Lasmar, C. 1999. "Mulheres Indígenas: Representacoes" En *Estudos Feministas*. Vol 7. N° 1. e2/99.
- Latour, B. 1983. "Dadme un laboratorio y levantaré el mundo". Versión castellana de Marta. Gonzales García. En: <http://www.oei.org.co/cts/latour.htm>.
- Latour, B. 1994. *We Have Never Been Modern*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Lea, R.V.1986. "*Nomes e Nekrets Kayapó: uma concepcao de Riqueza*". Río de Janeiro: PPGAS- Museu Nacional/UFRJ.
- Lea, R.V.1999. "Desnaturalizando genero na sociedade Mebengokre", en *Estudos Feministas*. Vol.7. Nro.1 e 2/99.
- Leake, A. 1929. "Investigations". *South American Missionary Society*. Vol LXII N° 709. August.
- Lee, R. 1981. "Is there a foraging mode of production?". *Canadian Journal of Anthropology* 2: 13-19. Traducción de la cátedra de Sistemas Socioculturales I. Año 2000. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

- Levi Strauss, C. 2001 [1962]. *El pensamiento salvaje*. Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Luna Olmos, L. 1949. *Expedición al río Pilcomayo en 1905, por S.E. el señor gobernador de Formosa, Don Lucas Luna Olmos*. J. Elordi. Ed. Policía de Territorios. Formosa.
- Malinowski, B. 1983. *A vida sexual dos selvagens*. Río de Janeiro: Francisco Alves.
- Mccallum, C. "Aquisicao de genero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá", en *Estudos Feministas*. Vol.7. Nro.1 e 2/99.
- MacComack, C & Strathern, M. 1980. *Nature, Culture and Gender*. Cambridge. Cambridge University Press
- Mead, M. 1988. *Sexo e Temperamento*. Sao Paulo: Perspectiva.
- Meggers, B. 1976. *Amazonia. Hombre y Cultura en un paraíso ilusorio*. Siglo XXI, México.
- Mendoza, M. 1999. "The western Toba: family life and subsistence or a former hunter-gathered society". En E.S. Miller (eds) *Peoples of the Gran Chaco*. Bergin & Garvey Editors, Wesport, Connecticut, pp. 81-108.
- Metraux, A. 1937."Etudes d'Ethnographie Toba-Pilagá". En: *Anthropos*. Vol. 32.
- Metraux, A.1941. "*Algunos cuentos de los Pilaga*". En *Anales del Instituto Etnográfico Americano*. Universidad Nacional de Cuyo. Tomo II.
- Metraux, A. 1944. "Estudios de Etnografía Chaqueña". En *Anales del Instituto de Etnografía Americana*. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza. Tomo V
- Metraux, A. 1996 [1946]. "*Etnografía del Gran Chaco*". Centro de Estudios Antropológicos (CEADUC). Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción", Paraguay.
- Miller, E. 1979. *Los tobas Argentinos. Armonía y Disonancia en una sociedad*. Siglo XXI editores.
- Mir, J. & Braunstein, J. 1994. "Sedentarización y Etnicidad. El caso de los matacos en Las Lomitas (Argentina)". En *Runa* XXI 263-270.
- Moore, H, 1988. *Feminism and Anthropology*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Morello, H & Saravia Toledo, C. 1959. "El bosque chaqueño. I Paisaje primitivo, paisaje natural y paisaje cultural en el oriente de Salta". En *Revista Agronómica del Noroeste Argentino*. Vol III. N° 1-2.
- Murphy, Y.& Murphy, R. 1974. *Women of the forest*. New York/London: Columbia University Press.

- Overing 1989. "The aesthetics of production". *Dialectical anthropology*, n°. 14; pp 159-175.
- Overing, J. Y Passes, A. 2000. *The anthropology of Love and Anger The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonía*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Palacios, P. 2005. "Construyendo la diferencia en la diferencia: mujeres indígenas y Democracia Plurinacional". En *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. CLACSO Libros. Colección Grupos de Trabajo.
- Palavecino, E. 1928. "Observaciones Etnográficas sobre Tribus Aborígenes del Chaco Occidental". En *Anales de la Sociedad Argentina de Estudios Geográficos "GAEA"*. Tomo III, N° 1.
- Pálsson, G. 2001. "Relaciones Humano-ambientales. Orientalismo, Paternalismo y Comunalismo". En *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. Siglo XXI editores.
- Price, W.J 1933. "The Tobas of Sombrero Negro". *South American Missionary Society*. Vol LXVII N°755. July.
- Quinn, N. 1977. "Anthropological Studies on Women Status". *Annual Review of Anthropology*, n° 6.
- Ramella, L & Spichiguer, R. 1989 "Interpretación preliminar del medio físico y de la vegetación del Chaco Boreal. Contribución al estudio de la flora y de la vegetación del Chaco. I". En *Conservatoire et Jardín Botaniques de Genève*.
- Randolph, R.; Schneider, D. & Días, M. 1988. *Dialects and Gender: Anthropological Perspectives*. Boulder. Westview Press.
- Rappaport, J. 2004. "La geografía y la concepción de la historia de los Nasa". En *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA.
- Rapaport, R. 1987 [1968]. *Cerdos para los antepasados. El ritual de la ecología en un pueblo de Nueva Guinea*. Madrid, Siglo XXI de España
- Reichel Dolmatoff, G. 1971. *Amazonian Cosmos: The sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago. The University press.
- Rival, L 2001. "Cerbatanas y lanzas. La significación social de las elecciones tecnológicas de los huaorani". En *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. Siglo XXI editores.
- Rival, L. 2004. "El crecimiento de las familias y de los árboles: la percepción del bosque de los Huaorani". En *Tierra Adentro. Territorio Indígena y Percepción del Entorno*. IWGIA.
- Roitman, A. 1982. "Bosquejo para una historia de las tribus toba". En *Cuadernos de Tilcara*.

Santos Granero, F. 2004. "Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente Yanesha". En *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA.

Scarpa, G. & Arenas, P. 2004. "Vegetation units of the Argentine semi-arid Chaco: The Toba-Pilagá perception". En *Phytoenología* 34 (1) 133-161. Berlin-Stuttgart.

Siffredi y Spadafora 2001 "*Nativos y Naturaleza. Los infortunios de la traducción en las políticas de sustentabilidad*". Coautora con la Dra. Alejandra Siffredi. En: *ILHA*, Vol. 3: 101-119, noviembre del 2001. Revista de la Universidad Federal de Santa Catarina. Brasil.

Spadafora, A. M. 2003 "*Informe sobre Cultura y Sustentabilidad en Iberoamérica: Poblaciones Indígenas*". En prensa en: Informe Final del Proyecto ICSI de la Organización de los Estados Interamericanos (OEI) y la Fundación Interarts Barcelona, España. *Con referato*.

Spadafora, 2005 "*El Bosque Vuela. Taxonomías nativas, mito e historicidad entre los chamacoco o ishir del Chaco Boreal Paraguayo*". En prensa en: *Etnicidad: una dimensión sin frontera*. Claroscuro. Número IV. Centro de Estudios sobre la Diversidad Cultural. Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario.

Spadafora y Siffredi. (s/f). "El Bosque animado. Naturaleza, Sociedad y Conocimiento entre los nivaclé del Chaco Boreal Paraguayo".

Steward 1969. "Observations on bands". *Contributions to Anthropology: Band Societies*. Edited by D. Damas, pp. 187-90. National Museum of Canada Bulletin 228. National Museum of Canada.

Suarez, M. 1995. "Enfoques Feministas e Antropología". Série Antropología. Brasília

Surrallés A. 2004. "Horizontes de intimidad. Persona, percepción y espacio en los Candoshi". En *Tierra adentro. Territorio Indígena y Percepción del entorno*. IWGIA.

Tola, F. 1999. "Fluidos corporales y roles paternos en el proceso de gestación entre los tobas orientales (*Qom*) de la provincia de Formosa". En: *Papeles de Trabajo*. Oro. 8. Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico- Sociales. Universidad Nacional de Rosario.

Toledo, V. 2005. "Políticas Indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1900-2004. ¿Las fronteras indígenas de la globalización?". En *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. CLACSO Libros. Colección Grupos de Trabajo.

Tomasini, A. 1974. "El concepto de payak entre los toba de occidente". En *Scripta Ethnollica*, Año II, N°2, Parte I, Buenos Aires.

Tomasini, A. 1978. "La narrativa animalística entre los toba del occidente". En *Scripta Ethnolica*, N°V, P. 1, Buenos Aires.

Vazquéz, H. 2000. *Procesos Identitarios y Exclusión Socio-cultural. La cuestión Indígena en la Argentina*. Ed. Biblos.

Ventura i Oller, M. 2004. "Sendas de unión entre mundos. El espacio Tsachila". En *Tierra adentro. Territorio Indígena y Percepción del entorno*. IWGIA.

Winterhalder, B. & Smith, E.A. 1992. "Natural Selection and Decision Making: Some Fundamental Principles". En *Evolutionary Ecology and Human Behavior*. Winterhalder, B. Y Smith, E.A. (eds). Nueva York, Aldine de Gruyter.

Viveiros de Castro, E.1996. "Imágenes de la Naturaleza y de la Sociedad en la Etnología Amazónica". *Annual Review of Anthropology*. 1996. 25:201-16.

Viveiros de Castro, E. 2004. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena". En *Tierra adentro. Territorio Indígena y Percepción del entorno*. IWGIA.