



Cazando a la cazadora: cuestiones sobre la posición de la mujer toba* en los ámbitos políticos y públicos, domésticos y privados

*María Celeste Medrano***

Resumen

Gran parte de quienes han documentado las culturas amerindias, siguiendo sus propias construcciones, circunscribieron a la mujer en el ámbito doméstico/privado y al hombre en el ámbito político/público. También se les atribuyeron a estas esferas de la vida social valoraciones distintas sobre las que se pretendieron encontrar relaciones de dominación homólogas a las que existían en la cultura «occidental». Los grupos cazadores-recolectores del Gran Chaco no fueron una excepción a esta idea de subalternidad femenina. En el presente estudio se revisa, a partir de datos etnográficos, el esquema de división sexual del trabajo propuesto para los tobas. Se pone especial énfasis en aportar una interpretación diferente de las fuentes y las voces de las propias indígenas.

Palabras clave: *mujeres cazadoras, doméstico/público, Tobas, Gran Chaco*

* El etnónimo toba no corresponde a una autodesignación, es un término peyorativo de origen guaraní que significa «frentón» o «de gran frente» y puede referirse tanto al antiguo hábito de depilarse las cejas como al de rasurarse la parte frontal de la cabeza. Sin embargo, estos indígenas usan actualmente este término para identificarse. También utilizan la designación «aborígenes» en su relación con la sociedad, el Estado nacional y las ONG. Otra designación es la de «pueblos originarios» o «pueblos indígenas». Por otro lado, aquellos tobas que participan de proyectos lingüísticos o autoidentitarios prefieren reconocerse con el término: *qom*. En este trabajo se usan indistintamente estas denominaciones porque es el modo empleado por los propios indígenas en las comunidades donde realicé los trabajos de campo etnográficos.

** Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires. Esta investigación ha sido financiada gracias al apoyo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). E-mail: celestazo@hotmail.com

Le chasseuse chassée : la position de la femme toba dans les domaines politiques et publics, domestiques et privés

Résumé

La plupart de ceux qui ont étudié les cultures amérindiennes, en fonction des schémas préconçus, ont confiné la femme à la sphère domestique et privée, et l'homme au politique et le public. Ils ont également attribué à ces sphères de la vie sociale indigène des valeurs différentes sur lesquelles ils ont essayé de trouver des relations de domination semblables à celles qui existaient dans la culture «occidentale». Les chasseurs-cueilleurs du Gran Chaco ne font pas exception à la règle de la construction de la subordination féminine. À partir de données ethnographiques sur les Toba (Qom) du Chaco argentin, cette étude propose d'examiner la division sexuelle du travail analysée par quelques ethnographes des Toba. L'auteur livre une interprétation différente de celle que nous donne ces sources, en rendant tout particulièrement la parole aux femmes autochtones.

Mots clés : femmes, chasse, domestique / public, Toba du Gran Chaco

Hunting the hunter: questions about the position of Toba women in the political and public sphere and the domestic and private domain

Abstract

Most of those who have documented the Amerindian cultures, following their own ideas and ideologies have confined women to the domestic and private sphere, and men to the political and public one. They have also attributed to these spheres of social life different values, trying to find relations of domination homologous to those that existed in the «western» culture. The hunter-gatherers societies of the Gran Chaco were not an exception to this construction of women's subordination. Some ethnographic data among the Toba (Qom) people of the Argentinean Chaco, allow to revisit the sexual division of work proposed by some ethnographers of the Toba people. The author intends to provide a different interpretation to that provided by the old sources by focusing on the voices of Toba women themselves.

Keywords: women hunters, domestic/public, Toba people, Gran Chaco

«Hay dos historias diferentes y contradictorias, enfrentadas entre sí. Una de ella es la historia no-indígena (n'aqtagec na doqshi) y la otra es la historia de los indígenas (n'aqtagec na qompi)» (Sánchez, 2006: 6).

INTRODUCCIÓN

«... Masculino y femenino no son características inherentes, sino construcciones subjetivas (o ficticias)...» (Scott, 1986: 18). Misioneros, exploradores y etnógrafos, quienes han documentado a las culturas amerindias, describieron las relaciones de género a la luz de sus propias ideologías, generando paradigmas científicos que

gobiernan hasta hoy las ideologías de género. Uno de esos supuestos circunscribe a la mujer al ámbito doméstico y privado, y al hombre al ámbito político y público (Harris, 1986). Por otro lado, se le atribuyó a estas esferas de la vida social valoraciones distintas sobre las que se pretendieron encontrar relaciones de dominación homólogas a las que existían en la cultura «occidental».

Las etnias cazadoras-recolectoras que desarrollaban su vida en el Gran Chaco¹, no fueron una excepción a este esquema de subalternidad femenina. *A priori*, el hombre cazaba, pescaba, iba a la guerra, tutelaba la religiosidad y gobernaba; la mujer recolectaba, tejía, cocinaba, cuidaba hijos y, fundamentalmente, se sujetaba a las decisiones masculinas, respetando su estatus secundario.

Las primeras fuentes que podemos revisar para encontrar el origen de esta valoración de la participación femenina en las tareas de subsistencia son las originadas por el contacto entre indígenas y jesuitas. Producidas por estos últimos, ellas dan cuenta del «esplendor de la misoginia europea» que coincidió con la conquista de América (Vitar, 2004: 42). Al respecto de las relaciones entre ambos sexos, los jesuitas implantaron un orden jerárquico patriarcal fundado en el reconocimiento indiscutido de la supremacía masculina dentro de la sociedad (Vitar, 2004: 43). El proyecto misionero diseñó un espacio hogareño para la mujer, reservando la esfera pública (la guerra, el gobierno) a los hombres. En este sentido, la historia de las indígenas escritas por quienes fueron sus evangelizadores, bien podría compararse con cierta producción historiográfica referida a la mujer, conforme a la cual «su presencia en los ámbitos domésticos se contrapuso a su ausencia en el campo de lo público, considerado como el ámbito donde se ejerció y se ejerce el poder político» (Gil Lozano *et al.*, 2000: 9).

Teruel (2011), quien exploró en fuentes producidas por misioneros franciscanos durante el siglo XIX las representaciones que los sacerdotes trazaron sobre hombres y mujeres matakas², insinúa que es notable la escasa mención a estas últimas teniendo en cuenta que el porcentaje de mujeres en las reducciones era considerablemente superior al de los varones. Por otro lado, la autora advierte que ellas son principalmente señaladas porque han transgredido una norma o como víctimas de violencia y la opinión que los padres franciscanos tienen sobre su sexualidad es siempre negativa (Teruel, 2011).

No obstante, según nos advierte Vitar (2004), debemos prestar cuidadosa atención para discriminar qué elementos se refieren al estado femenino en la etapa premisionera y cuáles al régimen reduccional. En este sentido, la autora concluye:

¹ El Gran Chaco se presenta como una de las grandes unidades biogeográficas de Sudamérica, la segunda región natural por su extensión luego de la Amazónica. Ocupa alrededor de 1 000 000 km² en el sector centro-norte de Argentina, oeste de Paraguay y sureste de Bolivia (Bucher, 1982). La planicie del Chaco no solo se caracteriza por su gran riqueza biológica sino también por su riqueza cultural. En la actualidad, la región cuenta con 17 etnias pertenecientes a 6 familias lingüísticas (zamuco, matak-maká, guaycurú, tupí-guaraní, maskoy y arawak).

² Mataka es un etnónimo de origen colonial asignado a un grupo indígena que hoy se denomina wichi y desarrolla su vida en comunidades ubicadas en el borde occidental del Gran Chaco.

«Antes de la evangelización las indígenas ocupaban un lugar de consideración dentro de las diversas etnias chaqueñas, lo que se manifestaba en el ejercicio de unas funciones políticas, económicas y religiosas que resultarían profundamente alteradas por la aplicación de un orden patriarcal que consagró su inferioridad, confinándolas a una posición subalterna. Al colocarse los misioneros a la cabeza de la organización comunitaria y reconocer solamente la autoridad política de los caciques vemos cómo las antiguas gobernadoras o capitanas quedan relegadas a la vigilancia de labores —domésticas— interminables impuestas por los jesuitas como las del hilado y del tejido y vemos desdibujarse el discurso ritual de las ancianas bajo el peso de la palabra sagrada del Evangelio» (Vitar, 2004: 65).

Las primeras contribuciones de exploradores y antropólogos, quienes también trabajaron en las sociedades indígenas del Gran Chaco, no han hecho más que fortalecer las ideas sobre el rol secundario de las mujeres, al priorizar sus propias representaciones y prácticas sociales.

En relación a la subsistencia de grupos chaqueños, Miller (1979) describe a los ciervos, pecaríes, tapires, ñandúes, armadillos gigantes, algunos roedores y distintas especies de aves silvestres y a la miel de monte como los alimentos más apreciados por los Tobas, mencionando a la actividad de caza y «meleo» como propias del género masculino. Por otro lado, asigna a grupos de mujeres de diferentes edades la tarea diaria de recolección de frutos del monte y el aprovisionamiento de leña. En la siguiente cita de Karsten, se puede observar también la predominancia de esta idea sobre la división sexual del trabajo aunque, en el renglón final, se resalta la participación femenina en la caza de armadillos:

«The division of labour prevailing that the Tobas easily gives a superficial observer the impression that the women are treated as subjected beings. According to this division of labour, the women have not only to do the domestic work in general, but in particular to collect and carry wild fruits from the forest as well as fire-wood and water (...) The hardest workers are the hold women, who also carry the fuel; the younger married women generally shun the heavist work (...) Of the other occupations of the men fishing and hunting are the most important. The armadillo, which is regarded as a female animal, is the only game caught by the women» (Karsten, 1932: 65-66).

En esta literatura de principios del siglo XX se asociaban las imágenes que sus autores obtenían en el campo con categorías extrapoladas de sus entornos sociales originarios, contribuyendo a fortalecer la idea de dominación y sufrimiento que las indígenas soportaban en el Chaco:

³ Familia de mamíferos ampliamente distribuida en América del Sur que comprende alrededor de 20 especies cuyos nombres vulgares son: mulitas, peludos, quirquinchos, armadillos.

«Pero esta felicidad infantil [en referencia a la etapa de la niñez] es de corta duración para la joven india; pronto las exigencias de un clima cálido y exuberante aceleran el fenómeno de la pubertad; (...) ya no está lejano el momento en que la tierna doncella, alejada del hogar paterno, pase a ser, no la esposa, la tierna consorte de un amigo de su infancia, sino la esclava, la víctima indefensa, más aún, la bestia de carga de un salvaje fiero que no supo conquistar su corazón, ni despertar en él sentimientos afectuosos» (Fontana, 1977 [1878]: 116).

Curiosamente, datos obtenidos de fuentes que pertenecen al mismo periodo y al mismo grupo étnico, aportan otra visión:

«La mujer, considerada según el criterio de los hombres civilizados, viene a ser un animal de trabajo, una bestia de carga en los hogares tobas; pero son queridas por sus compañeros y *ejercen evidentemente una influencia tenaz y decisiva en el ánimo y en los actos de los hombres*» (Níklison, 1990 [1916]: 59; el subrayado es mío).

Al respecto, Karsten (1932) opina que la posición de la mujer entre los indígenas no es de ninguna manera la de una esclava o un ser oprimido y sospecha que quienes adscriben a esta idea no han tenido la oportunidad de estudiar las condiciones sociales de los indígenas a fondo. Eso podría ilustrar el sesgo que presentaban los escritos de estos viajeros y exploradores quienes extrapolaban descuidadamente de otros contextos y otras sociedades, su concepción sobre las mujeres.

Si bien, como señala Scott (1986), las historiadoras feministas han sugerido diversos enfoques para el análisis del género, la producción relacionada con mujeres indígenas en América Latina recién cobró relevancia teórica a partir de 1970. En particular en las tierras bajas de la Amazonía se enfocaron en las relaciones de género, parentesco, status de la mujer indígena en las sociedades y su incorporación al mercado (Murphy & Murphy, 1974; Hugh-Jones, 1979; Nadelson, 1981; Collier & Rosaldo, 1981; Tizón, 1994; Knauft, 1997; Muratorio, 1998; Overing, 1999; McCallum, 2001). No obstante, en Argentina, aún no existe un corpus de investigaciones sistemático, ni una problematización teórica sobre las cuestiones de género en los pueblos indígenas; hecho que se justifica porque, en el pasado reciente, la mayoría de los investigadores fueron hombres resultándoles la esfera femenina inaccesible (Hirsch, 2008: 15). En este país, las producciones relacionadas exclusivamente con el análisis de aspectos vinculados a las mujeres indígenas parecen cobrar importancia a partir de la década de 1990 y se materializan en los textos de autoras como Barúa & Dasso (1999), Idoyaga Molina (1999), Gómez (2008a; 2008b) y Castelnuovo Biraben (2010). Esta trayectoria muestra como corolario la valiosa compilación de Hirsch (2008), exclusivamente dedicada al desarrollo de temáticas relacionadas con las mujeres indígenas en la Argentina.

La intención del presente trabajo es la de problematizar el esquema de división sexual del trabajo propuesto para las sociedades cazadoras-recolectoras del Gran Chaco que persiste hasta el presente. Se documentará específicamente el rol y la

participación femenina entre grupos *qom*, pertenecientes a la familia lingüística guaycurú⁴. Cuestionaremos la visión proporcionada por las fuentes y daremos especial importancia a las voces de los propios *qom* (tobas). Siguiendo a Vitar:

«... Precisamos ponernos a salvo de ciertas trampas etnocéntricas que pueden inducirnos a ver una posición subalterna de las indígenas (...) que ha regido por mucho tiempo la labor historiográfica [y yo agregaría antropológica] en Occidente, patrón del que ha sido difícil sustraerse» (Vitar, 2004: 44-45).

1. LOS QOM

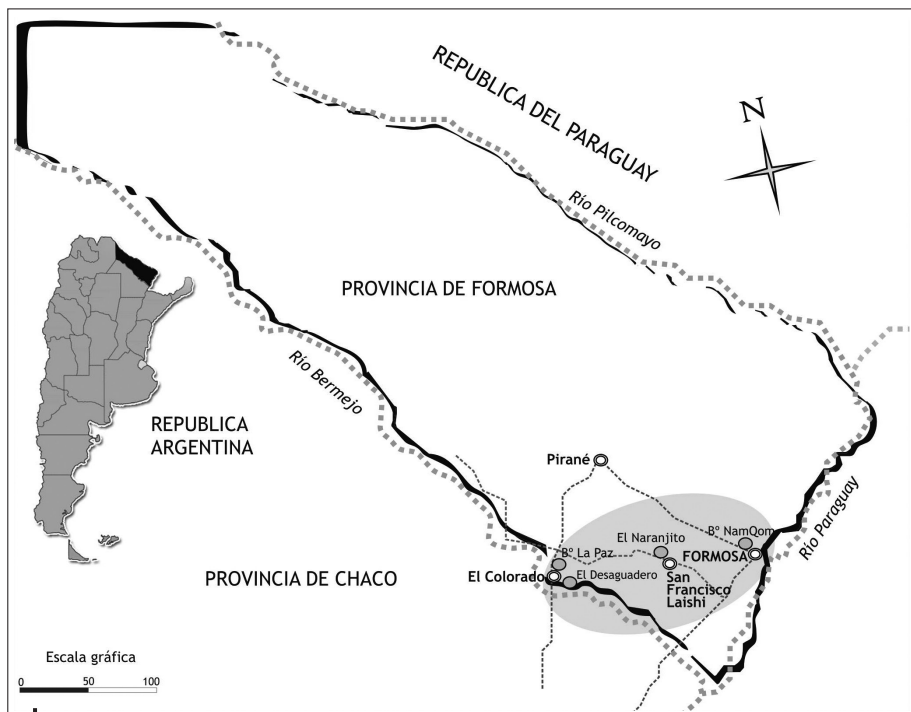
Hasta fines del siglo XIX, los *qom* eran grupos nómadas que migraban estacionalmente a través de la región chaqueña, sus prácticas económicas se basaban en la caza, la pesca y la recolección (Braunstein, 1983). Cada «tribu» se conformaba a partir de la alianza entre varias unidades sociales menores o «bandas». A su vez, cada banda estaba constituida por familias extensas que se consideraban parientes, era exógama, con norma de residencia matrilocal.

Con la ocupación de sus territorios por fuerzas militares argentinas entre 1884 y 1912, y la colonización subsiguiente, los *qom* fueron violentamente forzados a instalarse en forma sedentaria y a trabajar en obrajes madereros, en la agricultura, ganadería y en ingenios azucareros. A principios del siglo XX fueron creadas misiones religiosas y reservas estatales para sedentarizarlos, enseñarles las labores agrícolas y transformarlos en mano de obra barata para los asentamientos de colonos y estancias.

En la actualidad, practican la agricultura, trabajan como asalariados y viven en comunidades rurales y urbanas del Chaco argentino. Al mismo tiempo, se evidencia la implementación generalizada de diversos programas sociales de asistencia con carácter estatal, en los que se hace visible una tendencia creciente a sostener los niveles de reproducción material de la vida en sus estándares mínimos (Iñigo Carrera, 2007).

A continuación, se analizarán datos etnográficos obtenidos en distintos trabajos de campo realizados en comunidades *qom* en la provincia de Formosa entre 2008 y 2010. Específicamente, se presentarán observaciones y relatos obtenidos en «El Desaguadero», «El Naranjito», el barrio toba «*Nlaxayec*» (La Paz) y «12 de octubre» ubicados dentro del ejido urbano de la ciudad de El Colorado, así

⁴ Los guaycurúes eran etnias cazadoras-recolectoras y pescadoras, entre las que estaban abipones, tobas, mocovíes, payagués y mbayás (en la actualidad se agregan los grupos pilagá y caduveo). Según Susnik (1972: 12) «el término «Guaycurú» es un simple apelativo guaraní para el grupo étnico que vivía en los comienzos de la conquista hispana en la región chaqueña, desde el Río Pilcomayo hasta el Río Verde; en la época colonial se aplicaba este término a diferentes tribus de carácter belicoso y ecuestre; en la moderna etnología el mismo término se introdujo para designar tribus de estrecha filiación lingüística». En la actualidad, la familia lingüística guaycurú es una de las más extensas del Gran Chaco.



Mapa 1 – Área donde se realizó trabajo de campo en la provincia de Formosa (Argentina)

como en el barrio periurbano «Namqom» ubicado a 11 km de la ciudad de Formosa (mapa 1). A esto se suman relatos de Mauricio Maidana, quien vive en el barrio toba «Daviaxaiqui» (Derqui, provincia de Buenos Aires) y actualmente se desempeña como profesor de *qom l'aqtaqa* (lengua toba). También se trabajó con parte de la mitología toba narrada por los propios indígenas o transcrita de fuentes cuyos autores son los *qom*.

Primero se explorará la intervención femenina en actividades típicamente relacionadas con el mundo masculino como son la caza, la pesca y la extracción de miel. Luego se rastrearán en la mitología y la vida religiosa los poderes asignados a las mujeres.

2. DOMÉSTICO Y PRIVADO

2. 1. Añaxai

Añaxai es el adjetivo que usan los *qom* para decir que una mujer es fuerte. Cuando una mujer es nombrada como *añaxai* se siente halagada y el calificativo implica que ella no solo es muy hábil en las actividades domésticas, sino también

que es buena explorando el monte para conseguir los alimentos que suplen las necesidades nutricionales diarias.

Como ya se mencionó, en la literatura clásica sobre el modo de vida *qom* se señala que la división sexual del trabajo opera bajo la forma característica del modo cazador-recolector (Ruiz Moras, 2001; Arenas, 2003). Según este esquema, los hombres se dedican a las tareas agrícolas, desde la preparación del terreno hasta la cosecha; se dedican a cazar, pescar y recolectar miel; construyen las viviendas; fabrican útiles y herramientas. Respecto a las actividades rurales, las mujeres se dedican preferentemente a la cosecha (ya sea de sus propias chacras o como asalariadas en chacras ajenas), se ocupan de la crianza de los niños, de la búsqueda y acarreo de agua y leña, de la recolección de vegetales silvestres y de la preparación del alimento. Los niños colaboran en los trabajos agrícolas, en las mariscadas⁵ y en el trabajo con sus madres.

Con respecto a la organización socioeconómica, la antropóloga argentina Silvia Citro (2009) describe cómo en el pasado se apreciaba la división del trabajo por géneros, característica de este tipo de sociedades: al hombre le correspondía la caza y la pesca, los roles de jefatura y la actividad bélica, mientras que a la mujer las tareas de recolección de frutos y semillas, leña cercana y agua, y la confección de objetos domésticos.

Este esquema es sostenido no solo por antropólogos sino también por algunos intelectuales *qom*. Como ejemplo, citamos la descripción que Orlando Sánchez⁶ hace de la mujer:

«... [es] muy hogareña, mantiene encendido el fuego, va en busca de leña, agua y prepara las comidas; también sale juntamente con las otras mujeres a buscar frutas, raíces de cactus, tubérculos, etc. Realiza también el trabajo de hilado, tejidos y bordados, hace el sobado de pieles, vestidos de sus hijos, ponchos y alfarería de barro; realiza todo lo necesario en el hogar para cooperar con su marido, asimismo cuida de sus hijos, es compañera del hombre con una fortaleza formidable y resistencia física, tiene autoridad moral, sabe aconsejar, es muy sencilla, candorosa y afectiva» (Sánchez, 2006: 32).

Sin embargo, si exploramos la información etnográfica, surgen nuevas actividades femeninas. Marta, una *qomlashe* (mujer toba) anciana mencionó que cuando falleció su padre aún era chica y tuvo que salir a mariscar. Ella describió la técnica precisa que utilizaba para atrapar *soxona* (*Cavia aperea*; nombre vulgar: cuís) con palo y también el modo con el que cazaba tatú y juntaba miel en el monte:

⁵ «Marisca» es un término local utilizado para referirse a la acción de ir al monte, al campo, al río, a la laguna, etc., en busca de animales o vegetales que sirvan de alimento.

⁶ Orlando Sánchez nació en Pampa del Indio (Chaco). Se graduó en la Universidad Bíblica de Latinoamérica en San José de Costa Rica donde se especializó en sociolingüística y traducción de lengua toba, mocoví y pilagá. Trabaja en el Ministerio de Educación, Cultura, Ciencias y Tecnología de la provincia de Chaco y es profesor de lengua, cultura e historia en el Centro de Investigaciones y Formación para la modalidad Aborígen. Este derrotero podría implicar algún sesgo en su manera de ver a la mujer toba involucrando los paradigmas «occidentales» que intentamos problematizar en el presente trabajo.

«... Iba con el hacha y cortaba el tronco, había que salir a la tardecita para encontrarla y para sacar la miel hay que exprimir el panal, la miel que venden, esa no es buena porque yo conozco la miel».

Sin embargo, la mujer no solo mariscaba en circunstancias extremas, sino que esta actividad formaba parte de las actividades rutinarias de las mujeres, a pesar de que los etnógrafos no la hayan registrado. Mauricio, un anciano toba, relató cómo en la década del 1960 su hermana, junto a otras mujeres, se dedicaba a la caza, la pesca y la búsqueda de miel explorando distintos ambientes chaqueños como el monte, el campo y espacios acuáticos. Según su narración, estas tobas utilizaban machetes, anzuelos, hachas y la ayuda de perros con el fin de obtener productos con los que alimentaban a la familia. Orlando, un hombre toba de 31 años, también resumió recuerdos de cuando su mamá salía junto a sus compañeras a mariscar, resaltando el hecho de que estas mujeres no experimentaban temor por el monte.

También podemos encontrar a las mujeres involucradas en actividades de pesca, atribuidas con exclusividad al sexo masculino:

«Mauricio: (...) mi hermana también cuando se casó se apartó y nunca más volvió al lugar donde estuvimos nosotros. Muy preparada para vivir en comunidad, sabe todo. Y sabe pescar también, porque las mujeres también pueden pescar. Mi hermana con las compañeras saben buscar miel, a veces llevando los perros para cazar tatú».

Los relatos de los *qom* concuerdan cuando afirman que las mujeres pescan fundamentalmente piezas pequeñas como lo son los *pogoxosoxoi* (subfamilia *Callichthyinae*; nombre vulgar: cascarudos) que son extraídos con redes o palos en sitios de aguas someras. Los hombres se dedican, precisamente, a atrapar peces que involucran métodos de pesca que requieren más fuerza y a actividades más complejas como el represado de ríos o la incursión a sitios alejados. Sin embargo, cuando uno indaga sobre los peces *más sabrosos*, muchos *qom* nombran al *pogoxosoxoi*. Otros relatos mencionan que las mujeres se dedican también a la captura de sábalos (*Prochilodontidae*: *Prochilodus lineatus*; nombre vulgar: sábalo) y otras presas grandes que se encuentran en ríos y riachos, empleando métodos de pesca similares a los de sus compañeros.

La actividad de «melear» también ha sido atribuida al sexo masculino en la descripción sobre la división de tareas que aportaron los primeros etnógrafos del Gran Chaco⁷. No obstante, se han registrado varios testimonios donde se puede observar a las mujeres implicadas en esta actividad. Los mismos reflejan el conocimiento que las *qomlashe* tienen sobre las distintas especies de abejas y avispas así como los métodos particulares que son empleados para la recolección de miel.

⁷ En un grabado del jesuita Florián Paucke, quien misionó entre mocovíes (una etnia guaycurú habitante del Gran Chaco) en el siglo XVIII, puede observarse a mujeres indígenas extrayendo miel del tronco de los árboles (Medrano & Rosso, 2010), lo que da cuenta de la intervención de estas en tareas que curiosamente, en la literatura producida por etnógrafos con posterioridad, se asignaron al sexo masculino.

Encontrar a las mujeres involucradas en actividades que han sido típicamente relacionadas al ámbito masculino, nos lleva a problematizar las antiguas descripciones. Según Harris:

«El modelo de la división sexual del trabajo como una división por la cual las mujeres se quedan en la esfera doméstica mientras los hombres salen de ella para hacer lo que se llama trabajo productivo, está profundamente arraigado en la literatura» (Harris, 1986: 200).

Es tal vez, según esta última visión, androcéntrica y occidental, que se ha escrito gran parte de la obra sobre las sociedades indígenas chaqueñas, enmascarando lo que la realidad aportaba como dato. Sin embargo, revisando etnografías amerindias, podemos hallar alternativas a esta visión *a priorista* sobre la división sexual del trabajo. Tanto Hugh-Jones (1979) como Viveiros de Castro (1992) proponen en sus trabajos esquemas claros para las actividades realizadas por hombres y mujeres indígenas de la Amazonía. En estas obras como en otras producidas para el área, si bien se presentan rígidos esquemas, los autores advierten la presencia femenina en actividades de caza y pesca. Al respecto Viveiros de Castro (1992: 44) llama la atención sobre lo que él denomina una «alta fluidez de la división del trabajo»; hecho que queda demostrado por la existencia de mujeres manejando arcos y flechas, y hombres dedicándose a tareas femeninas.

Una etnografía clave para la discusión planteada líneas atrás es la de Gonçalves (2001). El autor, luego de su trabajo junto a los pirahã, un grupo amazónico, escribió:

«Hoy en día, cazar animales en la selva para abastecer de carne a las aldeas es una tarea femenina antes que masculina» (Gonçalves, 2001: 36; la traducción es nuestra).

Por otro lado, en la cosmología de este grupo, la acción de cazar está directamente relacionada con la fecundidad por lo que los hombres estarían doblemente excluidos de la caza y de la reproducción⁸. Esta última información resulta interesante porque cuestiona de forma tajante la tradicional asignación de tareas en sociedades cazadoras-recolectoras donde, como ya se expuso, las mujeres quedan relegadas a las actividades de recolección y a las propias del ambiente doméstico.

En este último sentido también se desea exponer información disruptiva de este esquema tradicional donde las actividades domésticas se califican como jerárquicamente inferiores a aquellas que definen los aspectos económicos y políticos de los grupos. En las fuentes y los relatos encontramos que una actividad propia de las mujeres era la de repartir los productos que los hombres obtenían en las incursiones de marisca. Según Arenas:

⁸ Con el fin de mostrar diversos modelos de sociedades cazadoras-recolectoras, nombramos la obra de Kensinger (1995) quien, trabajando entre los cashinahua peruanos, expone que la actividad de caza es exclusivamente masculina y está expresamente prohibida a las mujeres. Sin embargo, el mismo autor argumenta que: «... *the apparent domination of women by men in Cashinahua society is just as artificial as the scarcity of meat and the female sexuality on which [this model] is based*» (Kensinger, 1995: 31).

«El papel de la mujer en la distribución de los productos era, y es aún, fundamental en ambos grupos étnicos [tobas y wichis]. Sutiles como pocas, estas acciones, definen las complejas redes de solidaridad, intercambios y obligaciones, así como los despechos y resentimientos» (Arenas, 2003: 62).

Nuestros datos etnográficos son complementarios a los delineados arriba e ilustran el accionar femenino en la distribución de alimentos que los hombres pescaban y cazaban.

La mujer, encargada de este tipo de economía, decide sobre la circulación de bienes materiales. Al repartir, vigila las relaciones diplomáticas y, por ende, decide la guerra y la paz entre grupos de parientes. Los bienes materiales se transforman en «monedas de cambio» que determinan la adhesión o no a los líderes legitimando o deslegitimando así sus políticas y esto se traduce en una participación femenina a la hora de definir liderazgos. Por lo tanto, debemos abandonar una visión según la cual en el ambiente doméstico, suceden hechos menos importantes que los que se desarrollan en la arena pública. Políticas sutiles y otras formas de desarrollar economías son desplegadas por las mujeres indígenas del Chaco; las mismas que sin estar limitadas a escenarios públicos o privados, son las que definen el modo de vida de estas etnias.

Si retomamos el modelo tradicional de división sexual del trabajo en sociedades cazadoras-recolectoras, encontramos que la actividad de recolección se le asigna exclusivamente a la mujer, como contrapartida de su exclusión en las actividades de caza y pesca. Sally Linton (1979), advierte que este sesgo no debería sorprendernos dada la base cultural y étnica de la mayoría de los antropólogos. La autora denuncia el modelo «hombre cazador»⁹ que atribuye la evolución de los homínidos a la actividad cazadora desplegada por el varón, encubriéndose por un lado, la participación de mujeres y niños en actividades de caza y por el otro, la contribución que la actividad de recolección supone. Bien entendida esta última tarea también conlleva al desarrollo de técnicas y habilidades específicas que han sido calificadas como inferiores con relación al manejo de armas.

Revisando etnografías de las tierras bajas de la Amazonía, así como encontramos mujeres cazadoras y pescadoras, encontramos a los varones involucrados en tareas de recolección en grupos, en pareja conyugal o solos (Hugh-Jones, 1979; Viveiros de Castro, 1992; Cabrera *et al.*, 1999; Gonçalves, 2001; entre otros). Nuestra propia etnografía entre los *qom* da cuenta de las contradicciones que encierra el modelo de división sexual del trabajo planteado para este grupo. Nosotros encontramos en los relatos indígenas que, si bien la mujer es la principal

⁹ El modelo «hombre cazador» ha sido planteado y sostenido por investigadores como Washburn & Lancaster (1968), para quienes el desarrollo de la actividad de caza desplegada por el varón implica que los machos planifiquen, tengan conocimiento de muchas especies, espacios geográficos y demuestren habilidades técnicas, conduciendo esto a un mayor consumo de proteínas y por ende al desarrollo del cerebro descrito como el protagonista de la evolución humana (Linton, 1979).

recolectora¹⁰ de frutos y tubérculos —artículos que componen el alimento principal cuando sus maridos se encuentran desplegando largas jornadas de marisca—, los hombres y niños también desarrollan la actividad primordialmente cuando los algarrobos (*Prosopis* sp.) presentan la máxima producción de chauchas, momento en que se recogen tantos frutos que es necesaria la cooperación de todos los miembros de la comunidad para acarrearlos hasta los sitios de almacenamiento.

Finalmente, otra de las funciones que son mencionadas como propias de las mujeres es la de búsqueda de leña y agua. Debido, probablemente, al peso de estos elementos, los primeros etnógrafos de las sociedades chaqueñas veían a las mujeres como animales de carga. Sin embargo un hombre toba nos relató que:

«La leña, el agua, trae cualquiera, cualquier chico, grande, porque a veces se comparte el trabajo, uno tiene que buscar leña, otro tiene que buscar agua, otro tiene que preparar fuego, o sea, el que enseña mucho es el papá y la mamá».

Este relato demuestra cooperación en las tareas y, sin intención de negar el peso que el acarreo de leña y agua supone para la anatomía humana, resultaría interesante conocer la opinión de las propias indígenas sobre su papel de sencillas cargadoras. En una oportunidad, mientras recogíamos leña con las mujeres en el monte, vimos un tronco seco de gran dimensión, y una de ellas, Isabel, me aclaró: «este está lindo para hombre». En ese momento agudicé mi observación y entendí que las mujeres acarrear leña así como lo hacen los hombres. Ellas cargan enormes bultos conformados por pequeños palos que se utilizan para iniciar el fuego y, a pesar de lo impresionante de su tamaño, tienen un peso soportable, en tanto que los hombres cargan troncos con los que mantener la llama por largo tiempo o lograr cocer los alimentos.

Los relatos presentados nos exhiben claroscuros de una realidad que los primeros cronistas y etnógrafos nos brindaron polarizada y cargada de concepciones extrapoladas de sus propias sociedades. Tal vez se ha podido demostrar que existen complejidades, redes de circulación de bienes y protocolos que nos conducen, por lo menos, a problematizar el modelo de división sexual del trabajo propuesto para los grupos cazadores-recolectores *qom*, el cual, ampliando las investigaciones, podría cuestionarse también para otros grupos indígenas del Gran Chaco. Ahora examinaremos datos relacionados con las esferas mitológicas que completan la idea ya expuesta y que exploran la participación femenina en los ámbitos políticos y públicos.

¹⁰ La antropóloga Mariana Gómez (2008b), quien ha desarrollado investigaciones con mujeres tobas formoseñas, describe los saberes y prácticas que ellas desarrollan al internarse en el monte para recolectar elementos relacionados con la confección de artesanías. Si bien la producción de la autora es meritoria debido a la exhaustividad con la que ella narra los conocimientos femeninos, no hace mención a las actividades de caza y pesca de las *qomlashe* con quienes trabajó. Pensamos que esto se vincula, por un lado, al actual proceso de privatización del entorno empleado para la marisca, hecho que conduce a los indígenas al abandono total o parcial de las actividades tradicionales. Por otro, facilita la promoción de las actividades artesanales principalmente ligadas al sector femenino, como alternativa económica.

3. POLÍTICO Y PÚBLICO

3. 1. Mitología

Aparecida Vilaça quien trabajó entre los «wari», un grupo amazónico brasilero, señala que:

«Mito y evento están relacionados porque son estructuralmente semejantes, y no porque el evento es confundido con el episodio mítico» (Vilaça, 2006: 37; la traducción es nuestra).

De acuerdo con la autora, nosotros entendemos que existen imbricaciones entre los relatos míticos e históricos permitiéndonos ambos desentramar la matriz simbólica que organiza las cosmologías de los pueblos. Por lo tanto, el análisis y la discusión de ciertos relatos míticos *qom* podría echar luz sobre el poder asociado a los géneros. Es por ello que nos parece interesante aportar una mirada sobre el mito de origen toba¹¹. Según el mismo, en un principio no existían mujeres sino animales-hombres quienes se dedicaban a pescar. En determinado momento estos sujetos observaron que alguien les robaba el alimento cuando ellos se alejaban y decidieron que el loro sea quien permanezca en el lugar de residencia y denuncie al ladrón. Este animal constató que cuando todos se iban, bajaban las mujeres del cielo a través de una soga y consumían los víveres. Mediante distintas astucias fue el carancho quien logró cortar la soga de manera que las mujeres quedaron en la tierra pero, cuando los animales-hombres intentaron reproducirse con ellas, se dieron cuenta que poseían dientes en la vagina. Finalmente, empleando una piedra, lograron romper los dientes de las mujeres y para luego formar parejas con ellas¹². Según Viveiros de Castro:

«Si hay una noción virtualmente universal en el pensamiento amerindio es aquella de un estado original de indiferenciación entre los humanos y los animales, descrito por la mitología» (Viveiros de Castro, 1996: 118; la traducción es nuestra).

La mitología *qom* no es una excepción a esto y puede ayudarnos a comprender aspectos del régimen de alteridades que caracteriza a esta sociedad. Debe observarse que en los tiempos del origen, existían solo animales-hombres en este estado de dualidad y fueron las mujeres quienes llegaron del cielo y tuvieron que ser controladas: porque robaban primero, porque tenían dientes en la vagina después¹³. Este episodio nos lleva a pensar en las mujeres *qom* como una

¹¹ Para otras versiones de este mito entre los toba y los pilagá, ver Lehmann Nitsche (1923: 284-285), Karsten (1932: 208-210), Métraux (1946: 100-107; 1967: 154-157), Cordeu (1969-1970: 143-146), Palavecino (1969-1970: 185), Miller (1977: 323-325) y Tomasini (1978-1979: 66-67).

¹² Modificado del relato narrado por el *qom* Victoriano Arce y extraído de la compilación realizada por Terán (2005: 24-25).

¹³ Lévi-Strauss (1970: 155-157), en la tercera de sus mitológicas, reflexiona profundamente en torno al tema del mito panamericano de la vagina dentada, contextualizándolo en lo que él llama «teoría de los orificios». Esta teoría se centra en la expresión de los sexos mediante medios léxicos. Para

categoría con la cual fue necesario negociar sin olvidar los orígenes poderosos de las mismas. Citro menciona:

«Considero que esta imagen de la vagina dentada, como símbolo mítico dominante, condensa una representación de lo femenino como una poderosa amenaza de la *carne*» (Citro, 2009: 298)¹⁴.

Otro relato que integra la matriz simbólica *qom* es el de la mujer caníbal que se aporta a continuación y también da cuenta de la existencia de una corporalidad femenina peligrosa:

«Mauricio: Después hay otro, como se llama eso, historia. Dice que hay una señora con el marido, se fueron a buscar miel al monte, pero esa señora tiene menstruación, cuando llegaron allá al monte ese hombre vio un nido de cotorra pero como ellos tienen mucha hambre y quieren sacar las cotorritas hervir así y comer. Y subió el hombre y sacó las cotorritas dijo: agarrá la cotorrita! Estaba hablando con la señora, la señora dice: tirá! El hombre estaba sacando las demás cotorritas y había sido que esa señora comía esa cotorrita y comió todo. [Cuando el hombre se dio cuenta] se fue al medio del monte, se escapó. La señora lo siguió hasta que lo encontró allá, al otro lado del monte y empezó a pelear con el marido, con ese garrote con puntas y a la noche cuando llegó a la casa los chicos le revisaron la bolsa que se llama *lasogue* y encontraron la cabeza del papá».

De esta historia se pueden leer otras versiones ya que constituyen parte principal de los consejos que los *qom* enseñan a los más jóvenes. La historia de la mujer caníbal se relaciona con una enfermedad llamada *n'luel lashe*. Esta produce un hinchamiento de vientre y el enfermo no puede parar de comer y comer, se transforma en un *qui'iaq chaqaic*, un comilón¹⁵. Esto se produce cuando una mujer menstruante come junto o con los mismos utensilios que el resto de la familia corresidente (fundamentalmente del sexo masculino) o come carne cruda o grasa durante este periodo. Los relatos expuestos anteriormente, al mismo tiempo

el padre del estructuralismo, existe una equivalencia entre el macho «comedor» y la hembra «lo comido» que se invierte en el plano mítico. Nosotros, si bien reconocemos los valiosos aportes de Lévi-Strauss, hemos decidido discutir nuestros datos con autores posestructuralistas quienes, entendemos, han propuesto giros novedosos basados en sus propias etnografías.

¹⁴ La antropóloga Mariana Gómez, quien trabaja con mujeres *qom*, aporta una interpretación diferente del mito señalando que en el relato «se convalida la instauración de un orden sexual dentro del orden cósmico por medio del uso de la fuerza sexual y las mujeres son expropiadas de su poder de castración» (Gómez, 2008a: 93), para explicar el principio de construcción de una jerarquía de géneros en donde las mujeres quedarían subordinadas al poder masculino. Florencia Tola (2005; 2009) quien trabaja con el mismo grupo étnico, utiliza el relato de la vagina dentada para explicar la combinación de atributos naturales y culturales compartidos tanto por humanos como por no humanos en los tiempos míticos, y para demostrar tanto las capacidades metamórficas corporales como las de anclar en el cuerpo las diferencias, siendo entonces la «interioridad», en término de Descola (1992), aquello compartido.

¹⁵ *Chaqaic* significa amenazante, temible, peligroso, pero también se usa para aumentar cualidades de manera tal que *qui'iaq chaqaic* se podría traducir también como terriblemente hambriento o amenazantemente hambriento.

que aluden al aspecto fuertemente reglamentador de la mitología se conjugan para delinear una imagen de la mujer como una alteridad amenazante. Cristiane Lasmar propone:

«Una conceptualización de la mujer como elemento disruptivo puede estar efectivamente relacionada con la amenaza que ella representa para la cohesión del grupo agnático» (Lasmar, 2005: 105; la traducción es nuestra).

Cuando las *qomlashe* «se enferman» (menstrúan), deben respetar una serie de prescripciones, reglas y tabúes alimentarios pero, fundamentalmente, no pueden tocar las armas de caza y pesca de su marido o su suerte se perderá, debe guardar reclusión y lo que está fundamentalmente subrayado: no debe acercarse por ningún motivo a cursos de agua porque esto conduce directamente a la tragedia.

«Tito: La marisca es muy delicada y digamos... jodida. Porque si yo digo: «voy a salir y justo ella se enferma, yo no puedo salir. Ahí viene el peligro.

Alberta: Recién cuando estoy bien a los ocho o nueve días el va en el campo. Pero si yo no le aviso a el le viene el que está abajo del agua *quiyoc lpollo'*, ese es como el tigre de abajo del agua. *Quemoxonalo'*, ese es más peligroso, ese es arco iris, viene por mi sangre.

Tito: Si se enferma mi señora o mi hija, porque el bicho cuando está en el campo ole. Y si está en el agua te va a hundir como un terremoto».

Los relatos expuestos arriba se combinan con la mitología para producir una imagen de «la mujer como detentora de un poder que amenaza el orden social y es común en muchas sociedades ameríndias» (Lasmar, 2005: 104; la traducción es nuestra). Pero también la muestran dentro de un esquema donde, si no se respetan las reglas, puede desarrollar un comportamiento caníbal, o ser canibalizada (por la víbora-arcoiris por ejemplo), lo que da cuenta de que los cambios ocurridos en el cuerpo de la mujer acompañan y están acompañados de transformaciones en el cuerpo colectivo (Tola, 2008: 60). Más que versar sobre la dominación masculina, los relatos *qom* dan cuenta de la agencia que ciertos fluidos (sangre, leche, semen) ejercen en los cuerpos y en el mundo más allá de quienes parezcan poseerlos.

Si bien inicialmente expusimos algunos aspectos concernientes a la matriz simbólica *qom* que involucran a las mujeres y luego presentamos los relacionados a las reglas y tabúes menstruales, no se pretende realizar un análisis detallado del tema en este trabajo pero sí discutir los aspectos que podrían contribuir a identificar el rol y la posición de las mujeres en estas sociedades. Para esto, vamos a retomar las propuestas de Sherry Ortner (1979; 2006) quien, a pesar de haber revisado críticamente su primera obra y revocado la versión de la «dominación masculina como universal» sostiene:

«... Creo que todavía tiene sentido decir, en primer lugar, que la oposición naturaleza/cultura es una «estructura» bastante extendida (aunque no es universal), y en segundo lugar, que en general (aunque no de manera universal) la mujer es con respecto al hombre lo que la naturaleza es con respecto a la cultura (Ortner, 2006: 17)».

Finalmente, la autora expresa que:

«... es una lógica fundada sobre una construcción particular de la relación entre naturaleza y cultura, la idea de que la cultura debe al menos en parte consistir precisamente en eso, en trascender la naturaleza (Ortner, 2006: 19)».

Autores contemporáneos que trabajan sobre las relaciones de género se basan en este cuerpo teórico para discutir sus datos.

Luego de su análisis de la mitología toba y los ritos de iniciación femenina, Citro (2008; 2009) sintetiza que estos indígenas consideran a la mujer como en un estado de seminaturaleza (aleatorio y peligroso por su excesivo poder) que es necesario transformar en un estado cultural por medio de la capacidad de control y orden masculino. La autora, quien retoma los análisis estructuralistas de Lévi-Strauss (1968) concluye que tanto en los mitos como en la vida social las mujeres, asociadas a un estado de naturaleza, son capaces de comer carne «cruda» (mujeres caníbales). Cuando ingresan a la cultura transforman la carne en «cocida», es decir son necesarias para transformar; median en el ámbito doméstico (ya domesticadas) la transformación de lo crudo en lo cocido:

«No obstante, el control de la carne es masculino: ellos la consiguen (caza y pesca) e imponen su circulación, pues la norma cultural pauta y limita el consumo femenino de la carne, pero no así el consumo masculino, que es casi irrestricto» (Citro, 2008: 51).

Sin embargo, si se tienen en cuenta los mitos de origen, la presencia de «dueños» de animales y plantas u otros aspectos culturales tobas que no pudieron ser desarrollados en el presente trabajo —como por ejemplo, la noción de cuerpo y persona, la relación con los no humanos—, se advierte la necesidad de abandonar esta herencia conceptual dicotómica naturaleza/cultura o, por lo menos, discutirla¹⁶. Siguiendo la línea teórica de Philippe Descola (1992; 1996), los *qom* serían el caso de una sociedad animista. Tola, quien también ha trabajado sobre el cuerpo femenino y la sexualidad en estos grupos, sostiene que las características de los sistemas anímicos son válidas para los *qom*:

«... si nos remontamos a los tiempos que describen los mitos en los que las entidades compartían una misma interioridad bajo una corporalidad metamórfica, humana y animal a la vez (Tola, 2005: 117)».

Particularidades que se sostienen para los tobas y que pueden verificarse cuando se analizan las relaciones sociales que estos establecen con los no humanos, los dueños de animales y plantas, los espíritus de los muertos.

Se ha decidido traer este debate a colación porque se cree pertinente entender a la mujer *qom* dentro de un todo que es la cosmología del grupo. Si la

¹⁶ Al respecto Marilyn Strathern (1980) llama la atención sobre el uso de categorías occidentales como las de naturaleza/cultura. En sus estudios entre los hagen, en Papua Nueva Guinea, la autora fue pionera en pensar que no solo era necesario cuestionar el uso de la dicotomía para describir a las sociedades indígenas sino también entender cómo estas dicotomías influyeron imprimiendo sesgos a la hora de pensar en los esquemas de género.

misma formula un sistema donde la dicotomía naturaleza/cultura no puede ser sostenida, tampoco se justifica entonces asociar a la mujer al ámbito de la naturaleza y proponer que son los hombres quienes, mediante distintos procesos, las transforman en cultura. Más bien propongo que los *qom* habitan un mundo formado por distintos agentes fluidos y permeables¹⁷ entre sí que se van influyendo mutuamente para modelar su estar en el mundo. En este sentido la mujer, con sus poderosos fluidos, tiene la capacidad o no de crear relaciones armoniosas por lo que, describirla como sujeta a las decisiones masculinas, luego de lo expuesto anteriormente suena, por lo menos, cuestionable.

Finalmente no podemos dejar de nombrar la participación de las mujeres en la elección conyugal, donde son ellas quienes toman la iniciativa, como lo desarrolló Citro (2008: 56) y su intervención en el sostenimiento de lazos sociales armoniosos. Este aspecto, que no será trabajado en la presente contribución, vuelve sobre lo planteado arriba al descentralizar la «política» de las esferas públicas. Las *qomlashe*, en los hogares matrilocales, moldean el parentesco a través de la aceptación o no de las alianzas matrimoniales influyendo sutil pero irrevocablemente, en la fraternidad del grupo hacia adentro, y entre este y otras comunidades *qom*.

3. 2. *Pi'oxonaxa*

El último aspecto que exploraremos en busca del rol y la posición femenina es el de la salud en las comunidades *qom*. En estas, cuando la enfermedad se presenta es imprescindible la asistencia de un *pi'oxonaq*, un shamán, que cura cantando, por succión, con tabaco, grasas, medicinas y gracias a la colaboración de sus compañeros no humanos. En algunas obras que consultamos se encuentra a la actividad shamánica vinculada al hombre, mientras que son escasas las menciones que involucran al sexo femenino. Terán indica:

«El shamanismo de los Tobas Orientales es predominantemente masculino, lo cual no excluye la posibilidad de que una mujer acceda a la función shamánica» (Terán, 1997: 45).

La palabra *pi'oxonaxa* existe para los tobas y se usa para referirse a la mujer shamán (-*pi'oxon*: raíz del verbo chupar, -*axa*: marca femenina, -*aq*: «el que es experto en»).

«N: (...) pero pasó algo, el que está dirigiendo esa iglesia le brujearon, una bruja, falleció el hombre que está dirigiendo esa iglesia y ahí empezó el problema. Empezó el problema, se matan entre ellos, o sea la familia de los que lo mataron, la familia de la bruja, empiezan a pelearse así con chamanismo, con brujerías, no con armas, sino con las brujerías. Pero después, hubo un montón de muertos, murieron una gente que no tiene poder».

¹⁷ Esta hipótesis se sustenta en los trabajos de Tola (2005; 2008) quien ha demostrado cómo el cuerpo de los *qom* se constituye en devenir y está moldeado por los «otros» (humanos, no humanos, animales), mediante el flujo de fluidos de carácter diverso.

El antropólogo argentino Pablo Wright menciona que «entre los tobas de Tacaaglé existen también especialistas del mal; la mayoría de ellos son mujeres, y se las llama *konaganagae*» (Wright, 1984: 34). Salamanca & Tola (2002) aportan información etnográfica sobre el accionar de las brujas *qom*, su comportamiento caníbal que les permiten devorar simbólicamente a sus víctimas y la superioridad de poder respecto de los *pi'oxonaq*¹⁸. Estos últimos datos advierten sobre la existencia y la extrema peligrosidad de las *pi'oxonaxa* a pesar del poco tratamiento del tema en las fuentes que describen la vida social y religiosa de los tobas. Al respecto, Anne-Marie Colpron (2005) trabajando con grupos shipibo-conibo en la Amazonía, demostró que las mujeres shamanes muestran las mismas habilidades que sus cófrades y que estas, al moldear con su poder la vida conyugal y familiar, imponen un control social negado o no descrito hasta el momento en la literatura etnológica. La autora expresa que «la caza no es considerada una cuestión de suerte» (Colpron, 2005: 114; la traducción es nuestra) sino que está mediada por la intervención shamánica.

Para concluir, si bien es claro que no se encuentran en las etnografías pasadas ni en las actuales referencias a mujeres actuando en el rol de cacicas o líderes políticas, el poder que ellas poseen (por controlar los bienes que circulan, por menstruar, por tener poder shamánico más poderoso que el masculino) les permite ejercer un control tácito de todas las actividades, si bien a veces su labor es poco visible. Resulta urgente preguntarse, entonces, cuáles son los límites espaciales del campo de acción de la «política *qom*» o qué significa y cuestionarnos la ubicación del poder en las esferas políticas y públicas, para no trasladar incautamente patrones que se dan en las sociedades occidentales.

4. CONSIDERACIONES FINALES

Como relata Orlando Sánchez en la nota que da inicio a este trabajo, pareciera que hay dos historias diferentes y contradictorias, enfrentadas entre sí. Una es la historia producida por los misioneros, exploradores y primeros etnógrafos quienes, a la luz de sus propias categorías, describieron para los pueblos amerindios los ámbitos político y público, doméstico y privado, circunscribiendo a los hombres en los primeros y a las mujeres en los segundos. A esta idea, agregaron su valoración pensando encontrar, al igual que en las sociedades de las que ellos provenían, el poder concentrado en la esfera de las decisiones políticas, masculinas. Otra es la historia contada por los *qom* y ella es la que hemos intentado exponer en el presente trabajo.

¹⁸ Los *qom* distinguen entre prácticas shamánicas (mediadas por el shamán, *pioxonaq*, que puede ser varón o mujer) y prácticas brujeriles (mediadas por las brujas, *conaxanaxae*). Las primeras producen la enfermedad y actúan mediante el envío de objetos cargados de poder o agentes patógenos que deben ser extraídos por otro shamán quien, por medio de la oración, el canto y la succión, puede curar. Las segundas siguen la lógica del «contagio» y conducen a la muerte de la víctima. La bruja captura objetos que han estado en contacto íntimo con la víctima o sus fluidos y sustancias corporales ejerciendo sobre ellos las acciones que desencadenan el deceso.

Michelle Rosaldo propone:

«El lugar de la mujer en la vida social humana no es producto, en sentido directo, de las cosas que hace, sino del significado que adquieren sus actividades a través de la interacción social concreta» (Rosaldo, 1995 [1981]: 16).

En este sentido, necesitamos cuestionar las presunciones que desvalorizan el rol y la posición femenina frente a la masculina, a la luz de nuevos cuerpos teóricos e interpretaciones de la alteridad.

La sociedad *qom* bien podría ser descrita como minimalista (por lo menos teniendo en cuenta un estado previo al contacto con el «blanco»). En estas sociedades, la autonomía personal tiene un alto valor y las diferencias de riqueza, poder y estatus, como lo expresa Stephen Kidd (1995) refiriéndose a los *enxet* del Chaco paraguayo, son mínimas, están mal vistas y no pueden ser aprovechadas para establecer relaciones asimétricas de dominación/subordinación al interior de la sociedad. Si la mujer toba puede garantizarse el alimento para ella y su familia en ausencia del hombre, como narran los datos etnográficos y además ostenta poder (e inclusive, un poder superior al que detenta el hombre por ejemplo en el caso de la brujería), cabría preguntarse en qué medida, cómo y cuándo ellas son dominadas.

Por otro lado, Joanna Overing (1986) cuestiona la suposición de que «lo político» es universalmente la esfera más valorada de la actividad humana. La autora demuestra que se debe cuestionar la correlación entre el liderazgo público y la dominación pues si dominación significa coacción, no es una correlación adecuada. Entonces, deberían revisarse las obras que describen los modelos de circulación de poder en la sociedad *qom* teniendo en cuenta los relatos de los propios actores. Un aspecto interesante que merece ser resaltado acá es la dificultad que han tenido los antropólogos para dialogar con las mujeres. Esta trampa disciplinar, sumada a los preconceptos de los académicos, invisibilizó las voces femeninas durante gran parte de la trayectoria antropológica en etnias amerindias, al menos chaqueñas.

Otra perspectiva que debería ser explorada es la que reconoce que, si bien hombres y mujeres indígenas tienen actividades distintas, estas deberían ser vistas como complementarias. Sería interesante desarrollar estudios que ahonden el valor nutricional que las labores femeninas de caza, pesca y recolección aportan a la dieta diaria. Kidd (1995) también observó que las mujeres se encargaban de gran parte de la distribución en el ámbito social y político ejerciendo, así, el mayor control sobre la economía doméstica. Como se documentó en líneas anteriores, es la mujer toba quien distribuye entre la familia extensa, según sus criterios, los productos que los hombres cazan.

Como ya lo expresó Vitar (2004), en un estado precolonial, las relaciones de género evidenciaban poca dominación masculina. No obstante, Kidd señala que:

«... el contacto con la sociedad no indígena está causando un desequilibrio en las relaciones de género entre los pueblos indígenas y se está fomentando un aumento en la dominación del hombre» (Kidd, 1995: 10).

Judy Tizón (1994) también reconoció esta problemática de la degradación de la autoridad de las mujeres en la Amazonía y la emergencia de la subordinación generalizada de las mujeres a medida que estas sociedades no estratificadas se ven envueltas en la economía de mercado. La valiosa obra de la autora identifica los factores que conducen a este desequilibrio.

Es inevitable y necesario anotar en este punto la existencia de procesos actuales que están transformando entre otros, aspectos relacionados con el poder femenino como los son, por ejemplo, el abandono de los antiguos sistemas médicos-religiosos y la introducción de El Evangelio (o evangelismo *qom*), la participación de agencias estatales y organizaciones de la sociedad civil que fortalecen los liderazgos masculinos y la introducción de patrones de conductas y pautas *doqshe* (blancas). Si bien excede el tema del presente estudio, es necesario un análisis de estos aspectos para completar lo expuesto hasta ahora y no incurrir en falsos panoramas de las sociedades amerindias, en general, y de la *qom*, en particular. Como advierten Bernard *et al.* (2008), en los actuales escenarios de mestizaje, cambian los ideales de masculinidad y las prácticas de matrimonio, hecho que influye profundamente las relaciones de género. Por lo que es necesario repensar las relaciones hombre/mujer a la luz de estas transformaciones, los ajustes y readaptaciones que los grupos étnicos experimentan en pos de adaptar sus pautas de comportamiento, profundamente arraigadas en matrices simbólicas, a los contextos poscoloniales vigentes.

Finalmente, se podría preguntar: ¿Es posible revisar la producción etnográfica sobre la división sexual del trabajo a la luz de paradigmas que contemplen realmente las voces indígenas? ¿Podemos hacer contribuciones que intercepten los procesos erosivos de las relaciones complementarias que algunos grupos indoamericanos aún sostienen?

Agradecimientos

A Florencia Tola por su constante apoyo y su ayuda incondicional, a Mónica Ferraro por los permanentes aportes bibliográficos, a Pastor Arenas, Ezequiel Ruiz Moras, Gustavo Scarpa y Cintia Rosso por guiarme en el camino de la etnografía. A Melina Medrano por colaborar con el diseño del mapa presentado en este trabajo.

Referencias citadas

- ARENAS, P., 2003 – *Etnografía y alimentación entre los Toba-Nachilamole#ek y Wichí-Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)*, 562 pp.; Buenos Aires: Edición del autor.
- BARÚA, G. & DASSO, M. C., 1999 – El papel femenino en la hostilidad wichí. In: *Mito, guerra y venganza entre los wichí* (M. Califano, ed.): 251-298; Buenos Aires: Ciudad Argentina.

Cuestiones sobre la posición de la mujer toba en los ámbitos políticos y públicos, domésticos y privados

- BERNARD, C., BOIDIN, C. & CAPDEVILA, L., 2008 – Editorial. *CLIO, Histoire, femmes et société*, **28**: 5-14.
- BRAUNSTEIN, J., 1983 – *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*, 124 pp.; Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- BUCHER, E. H., 1982 – Chaco and Caatinga. South American Arid Savannas, Woodlands and Thickets. In: *Ecology of Tropical Savannas* (B. J. Huntley & B. Harrison Walker, eds.): 48-79; Berlín: Springer Verlag.
- CABRERA, G., FRANK, C. & MAHECHA, D., 1999 – *Los nñak: nómades de la Amazonía colombiana*, 405 pp.; Bogotá: Universidad Nacional de Colombia y Fundación Gaia-Amazonas.
- CASTELNUOVO BIRABEN, N., 2010 – La participación política de las mujeres guaraníes en el noroeste argentino. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, **24 (41)**: 223-241.
- CITRO, S., 2008 – Creando una mujer: ritual de iniciación femenina y matriz simbólica de los géneros entre los tobas takshik. In: *Mujeres indígenas en la Argentina: Cuerpo, trabajo, poder* (S. Hirsch, ed.): 27-58; Buenos Aires: Editorial Biblos.
- CITRO, S., 2009 – *Cuerpos significantes: travesías de una etnografía dialéctica*, 351 pp.; Buenos Aires: Editorial Biblos.
- COLLIER, J. & ROSALDO, M., 1981 – Politics and gender in simple societies. In: *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality* (S. Ortner & H. Whitehead, eds.): 275-329; New York: Cambridge University Press.
- COLPRON, A. M., 2005 – Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã shipibo-conibo. *Mana*, **11 (1)**: 95-128.
- CORDEU, E., 1969-1970 – Aproximación al horizonte mítico de los Toba. *Runa*, **12 (1-2)**: 67-176.
- DESCOLA, P., 1992 – Societies of nature and the nature of society. In: *Conceptualizing society* (A. Kuper, ed.): 107-126; London & New York: Routledge.
- DESCOLA, P., 1996 – Constructing natures. Symbolic ecology and social practice. In: *Nature and Society. Anthropological perspectives* (P. Descola & Gil Pálsson, eds.): 82-102; London & New York: Routledge.
- FONTANA, L. J., 1977 [1878] – *El Gran Chaco*, 200 pp.; Buenos Aires: Editorial Solar, Hachette.
- GIL LOZANO, F., PITA, V. S. & INI, G., 2000 – *Historia de las mujeres en la Argentina. Colonia y Siglo XIX*, 314 pp.; Buenos Aires: Taurus.
- GÓMEZ, M. D., 2008a – El cuerpo por asalto: la amenaza de la violencia sexual en el monte entre las mujeres tobas del oeste de Formosa. In: *Mujeres indígenas en la Argentina: Cuerpo, trabajo, poder* (S. Hirsch, ed.): 79-116; Buenos Aires: Biblos.
- GÓMEZ, M. D., 2008b – Las formas de interacción con el monte de las mujeres tobas (qom). *Revista Colombiana de Antropología*, **44 (2)**: 373-408.
- GONÇALVES, M. A., 2001 – *O mundo inacabado. Ação e criação em uma cosmologia amazônica*, 424 pp.; Río de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- HARRIS, O., 1986 – La unidad doméstica como unidad natural. *Nueva Antropología*, **VIII (30)**: 199-222.
- HIRSCH, S., 2008 – Introducción. La mujer indígena en la antropología argentina: una breve reseña. In: *Mujeres indígenas en la Argentina: Cuerpo, trabajo, poder* (S. Hirsch, ed.): 15-26; Buenos Aires: Biblos.

- HUGH-JONES, C., 1979 – *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*, 302 pp.; Gran Bretaña: Cambridge University Press.
- IDOYAGA MOLINA, A., 1999 – *Sexualidad, reproducción y aborto: nociones y prácticas de mujeres indígenas y campesinas de la Argentina*, 191 pp.; Buenos Aires: CAEA, CONICET.
- IÑIGO CARRERA, V., 2007 – Programas sociales entre los tobas del este formoseño: ¿reproducción de una población obrera sobrante? *Cuadernos de Antropología Social*, **26**: 145-164.
- KARSTEN, R., 1932 – *Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco*, 236 pp.; Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica.
- KENSINGER, K. M., 1995 – *How real people ought to live. The cashinahua of eastern Perú*, 305 pp.; Illinois: Waveland Press.
- KIDD, S., 1995 – Relaciones de género entre los pueblos minimalistas del Chaco paraguayo: una perspectiva teórica y una consideración de los cambios actuales. *Suplemento Antropológico*, **30 (1-2)**: 7-44.
- KNAUFT, B. M., 1997 – Gender Identity, Political Economy and Modernity in Melanesia and Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, **3 (2)**: 233-259.
- LASMAR, C., 2005 – *De volta ao Lago de Leite. Género e transformação no Alto Rio Negro*, 271 pp.; São Paulo, Rio de Janeiro: Editora UNESP, NUTI.
- LEHMANN NITSCHKE, R., 1923 – Mitología sudamericana: VI, La astronomía de los Toba. *Revista del Museo de La Plata*, **27**: 253-266, 267-285.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1968 – *Lo crudo y lo cocido, Mitológicas I*, 395 pp.; México: Fondo de Cultura Económica.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1970 – *El origen de las maneras de mesa. Mitológicas III*, 495 pp.; México: Siglo XXI.
- LINTON, S., 1979 – La mujer recolectora: sesgos machistas en antropología. In: *Antropología y feminismo* (O. Harris & K. Young, eds.): 35-46; Barcelona: Anagrama.
- MCCALLUM, C., 2001 – *Gender and Sociality in Amazonia. How Real People are Made*, 208 pp.; Oxford, New York: Berg.
- MEDRANO, C. & ROSSO, C., 2010 – Otra civilización de la miel: utilización de miel en grupos indígenas guaycurúes a partir de la evidencia de fuentes jesuíticas (siglo XVIII). *Espaço Ameríndio*, **4 (2)**: 147-171; Porto Alegre.
- MÉTRAUX, A., 1946 – *Myth of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*, 167 pp.; Philadelphia: American Folklore Society.
- MÉTRAUX, A., 1967 – *Religions et magies indiennes d'Amérique du sud*, 290 pp.; París: Gallimard.
- MILLER, E., 1977 – Simbolismo, conceptos de poder y cambio cultural de los toba del Chaco argentino. In: *Procesos de articulación social* (L. Bartolomé & E. Hermitte, eds.): 305-338; Buenos Aires: Amorrortu.
- MILLER, E., 1979 – *Los tobas argentinos: armonía y disonancia en una sociedad*, 175 pp.; Buenos Aires: Siglo XXI.
- MURATORIO, B., 1998 – Indigenous Women's Identities and the Politics of Cultural Reproduction in the Ecuadorian Amazon. *American Anthropologist*, **100 (2)**: 409-420.
- MURPHY, Y. & MURPHY, R. F., 1974 – *Women of the Forest*, 262 pp.; New York: Columbia University Press.
- NADELSON, L., 1981 – Pigs, women and the men's house in Amazonia: An analysis of six Mundurucú myths. In: *Sexual meanings: The cultural construction of gender and*

- sexuality (S. B. Ortner & H. Whitehead, eds.): 240-272; New York: Cambridge University Press.
- NÍKLISON, J. E., 1990 [1916] – *Los tobas*, 141 pp.; Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- ORTNER, S., 1979 – ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura? In: *Antropología y feminismo* (O. Harris & K. Young, eds.): 109-131; Barcelona: Anagrama.
- ORTNER, S., 2006 – Entonces, ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura? *Revista de Antropología Iberoamericana*, **1** (1): 12-21.
- OVERING, J., 1986 – Men control women? The «catch 22» in the analysis of gender. *International Journal of Moral and Social Studies*, **1** (2):135-156.
- OVERING, J., 1999 – Elogio do cotidiano: e confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana*, **5** (1): 81-107.
- PALAVECINO, E., 1969-1970 – Mitos de los indios toba. *Runa*, **12** (1-2): 177-199.
- ROSALDO, M., 1995 [1981] – O uso e o abuso da antropología: reflexões sobre o feminismo e o entendimiento intercultural. *Horizontes Antropológicos*, **1** (1): 10-36.
- RUIZ MORAS, E., 2001 – Ecosofía, cosmología y etnohistoria entre los toba taksek del Chaco central. *Scripta Ethnologica*, **23**: 201-229.
- SÁNCHEZ, O., 2006 – *Rasgos culturales de los tobas*, 53 pp.; Roque Sáenz Peña: Programa con Pueblos Originarios, Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos.
- SALAMANCA, C. & TOLA, F., 2002 – La brujería como discurso político entre los tobas del Chaco argentino. *Desacatos*, **9**: 96-116.
- SCOTT, J., 1986 – El género: una categoría útil para el análisis histórico. In: *De mujer a género. Teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales* (M. C. Cangiano & L. DuBois, eds.): 17-50; Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- STRATHERN, M., 1980 – No nature, no culture: the Hagen case. In: *Nature, culture and gender* (C. McCormack & M. Strathern, eds.): 174-222; New York: Cambridge University Press.
- SUSNIK, B., 1972 – *Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y su periferia*, 31 pp.; Resistencia: Instituto de Historia, Facultad de Humanidades-Universidad Nacional del Nordeste.
- TERÁN, B., 1997 – Categorías shamánicas y parashamanicas o iniciativas en la cultura de los Tobas Orientales. *Mitológicas*, **12**: 45-54.
- TERÁN, B., 2005 – *Lo que cuentan los tobas*, 137 pp.; Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- TERUEL, A. A., 2011 – Chez les Matacos du Chaco argentin. Hommes et femmes dans un processus de colonisation tardive. *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, **30**: 193-209.
- TIZÓN, J., 1994 – Transformaciones en la Amazonía, Estatus, Género y Cambios entre los Asháninka. *Amazonía Peruana*, **12** (24): 105-123.
- TOLA, F., 2005 – Personas corporizadas, multiplicidades y extensiones: Un acercamiento a las nociones de cuerpo y persona entre los tobas (*qom*) del chaco argentino. *Revista Colombiana de Antropología*, **41**: 107-134.
- TOLA, F., 2008 – Constitución del cuerpo femenino entre los tobas (*qom*) del este formoseño. In: *Mujeres indígenas en la Argentina: Cuerpo, trabajo, poder* (S. Hirsch, ed.): 59-78; Buenos Aires: Editorial Biblos.
- TOLA, F., 2009 – La universalidad de la cultura para los amerindios. Un análisis de mitos toba sobre el origen de la humanidad. In: *Claude Lévi-Strauss en el pensamiento contemporáneo* (A. Bilbao, S.-E. Gras & P. Vermenren, eds.): 75-88; Buenos Aires: Colihue.

- TOMASINI, A., 1978-1979 – La narrativa animalística entre los toba de occidente. *Scripta Ethnologica*, **5 (1)**: 52-81.
- VILAÇA, A., 2006 – *Quem somos nós, os Wari' encontram nos brancos*, 608 pp.; Río de Janeiro: Editora UFRJ.
- VITAR, B., 2004 – Jesuitas, mujeres y poder: El caso de las misiones en las fronteras del Chaco (siglo XVIII). *Memoria Americana*, **12**: 39-70.
- VIVEIROS DE CASTRO, E., 1992 – *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian Society*, 407 pp.; Chicago, London: The University of Chicago Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, E., 1996 – Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, **2 (2)**: 115-144.
- WASHBURN, S. L. & LANCASTER, J. B., 1968 – The evolution of hunting. *In: Man the Hunter* (R. Lee & I. DeVore, eds.): 293-303; Chicago: Aldine.
- WRIGHT, P., 1984 – Quelques formes du chamanisme Toba. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, **48**: 29-35.