

LAS MUJERES TAMBIÉN LUCHAN: UNA “POLÍTICA SEXUAL” DESDE LOS CUERPOS ENTRE LAS MUJERES QOM (TOBAS DEL OESTE) ANTES DE LA CONVERSIÓN SOCIO-RELIGIOSA (CHACO CENTRO-OCCIDENTAL)

Mariana Daniela Gómez

1. Mujeres qom antes del proceso de conversión religiosa: miradas sobre las peleas de mujeres

A principios del siglo XX, las mujeres qom o tobas del oeste de Formosa (Chaco centro-occidental, noreste de Argentina),¹ todavía recorrían largas distancias para recolectar en el monte leña y frutos de algarroba y mistol (Gómez 2008a).² Desde el último cuarto del siglo XIX, y como parte de sus grupos familiares, también migraban a los ingenios azucareros ubicados en las provincias de Salta y Jujuy (Gordillo 2010; Gómez 2011). Pese a este proceso de semiproletarización, todavía en plena década de 1930, cuando regresaban a la Misión El Toba, seguían produciendo sus rituales de duelo, de iniciación femenina y las “peleas de mujeres”: luchas femeninas ocasionadas por la competencia en torno a los hombres. Los y las misioneras que se desempeñaron en la Misión El Toba dejaron varias descripciones de las mismas en sus informes publicados en la *South American Missionary Society Magazine* (Tebboth 1989:89; Leake 1932:94; Leake 1933a:69, 1933b:114; Price 1933:81). Veamos algunas de ellas:

Deberías escuchar a dos mujeres tobas teniendo una pelea. Se gritan una a la otra durante horas, utilizando el lenguaje más vil que ninguna persona decente podría usar. Sólo los que son parientes pueden unirse y estar tranquilos (...) especialmente los hombres no toman parte en el asunto, pero luego del evento cualquier hija de la mujer concerniente odia a la otra por disputas lastimosas (Tebboth 1989:89).

Dos disturbios menores han sido causados por dos mujeres peleando. Esta es una práctica de común ocurrencia entre ellas, debido, usualmente, a problemas matrimoniales. La mujer estaba cubierta con sangre y parecía muy herida. No obstante, luego de una buena lavada vimos solo unos pocos rasguños en su pecho, y una pequeña herida en el cuero cabelludo. Inmediatamente después del tratamiento que le dimos ella regresó a su casa (Leake 1932:94).

La sangre corre en estas peleas, muñequeras y puños de hierro del más bárbaro tipo son usados por estas *amazonas enojadas* (Leake, 1933a: 69, resaltado nuestro).

Los misioneros anglicanos que fundaron la Misión El Toba en el oeste formoseño en 1930, no se encontraron con un mundo gobernado por relaciones de género igualitarias que su presencia vino a interrumpir. Como se puede apreciar, el escenario era bastante más complejo que aquel que se podría vislumbrar desde un modelo que privilegia la lógica de la dominación masculina, desde una perspectiva que asume que en las "sociedades simples" predominaban relaciones de género complementarias e igualitarias – aspecto que según Overing (1986) y Leacock (1981), y en el Chaco según Palmer (2005) y Mendoza (2002), sería lógicamente consecuente con el igualitarismo económico de estas sociedades –, o desde aquel modelo (proveniente de la etnografía andina) donde se ilustra a las mujeres ejerciendo un poder informal en la esfera doméstica y a los hombres con un poder formal en la esfera pública.

Pero sí cabe preguntarse si cuando los anglicanos se instalaron (1930) y daban cuenta de esta práctica en sus informes, existía una escasez de hombres o una asimetría sexual en la demografía de los tobas del oeste que llevaba a que, esposas, amantes y suegras se los disputasen. ¿Se desataron nuevas tensiones entre las mujeres a causa de la nueva espacialidad traída por la instalación de la misión? ¿Era ésta una espacialidad que vulneraba las relaciones conyugales mientras que el nomadismo anterior resguardaba cierta intimidad conyugal? Una hipótesis de este tipo sugeriría que las peleas ocurrían a causa de la concentración de familias extensas (pertenecientes a diferentes bandas) alrededor de la misión, y que las mujeres no estaban muy preparadas para lidiar con la alteridad que representaba la presencia de mujeres pertenecientes a otras familias y bandas, quienes prontamente se convertirían en sospechosas ya que podrían amenazar la exclusividad pretendida sobre los maridos.

La idea de que las peleas de mujeres serían provocadas por factores sociodemográficos podría desacreditarse cuando observamos que, en diversos escritos del período colonial, entre los siglos XVII, XVIII y XIX, también hay descripciones de las peleas que mantenían las mujeres chaqueñas, especialmente las de origen guaycurú. Misioneros jesuitas y exploradores que se aventuraban por los ríos Pilcomayo y Bermejo, dejaron en sus escritos vívidas descripciones de estas luchas interfemeninas donde dos mujeres, generalmente una esposa y una amante, alentadas cada una por su grupo de parientes femeninos, se enfrentaban con golpes y rasguños para disputarse al hombre. El misionero jesuita Paucke, que habría presenciado varias peleas entre las mocovíes del Chaco santafesino durante el siglo XVIII, decía lo siguiente:

Por una vez que riñen los varones, *riñen mil las mujeres*, y se tiran al rostro cuanto se han reparado, con dichos que penetran; y zahiriéndose tanto que o de pronto se emprenden o se desafía a la lucha. Para esta salen de sus ranchos, con los cuerpos de la cintura arriba descubiertos, blandiendo sus dos armas que por lo común son sus dos brazos. Tal vez traen a la cinta algún cuchillo. Avistarse y soltar sus lenguas como víboras es la primera entrada. A las voces sale y las circunda el pueblo que no hace otro oficio que ver y celebrar. Luego se acometen, no tanto a puñetes, cuanto a arañeos y como perros de oreja, tíranse de las suyas, metiéndose los dedos por los agujeros de los pendientes y rajándolos. Las heridas nunca son mortales y aunque se hicieran con los cuchillos, no tanto se penetran hasta se rasgan. Quedan si, bien ensangrentadas y rasguñadas. Rara vez hay indio que las aparte porque gustan sumamente verlas en el palenque (citado en Furlong 1938a:86).

Dobrizhoffer, misionero jesuita, anotaba en sus escritos sobre las mujeres abiponas lo que sigue:

¿Acaso se podrían contar las cotidianas peleas y golpes de puño sobre el derecho de gobernar a la familia o sobre la benevolencia del marido? Nejetenta, como ya dije, es el vocablo peculiar que significa que dos mujeres se pelean por el mismo marido; pero si pelean por otro motivo dicen *roélakitápeketa* (Dobrizhoffer 1968:201).

Los exploradores que viajaron por el Chaco Argentino a fines del siglo XIX también las mencionaron: "Las mujeres son muy celosas, y algunas veces sostienen riñas sangrientas entre sí" (Storm 1892:121). Para Baldrich, las mujeres tobas en comparación con las "sumisas matacas" eran muy activas e influyentes en sus grupos. "Arrogantes, altivas y amenazadoras"

(1890:267) exigían el pago de tributos a los extraños que pasaban cerca de sus tolderías y arengaban a los guerreros prometiéndoles "no dejarles beber agua por mucho tiempo sino *aloja*, si nos vencían y mataban a todos" (267-8). Así, las "riñas sangrientas entre ellas son el resultado de la violencia de sus pasiones no atemperadas por nada" (Baldrich 1890:269).

Luna Olmos, quien fuera gobernador del Territorio de Formosa, durante su expedición por la región del Pilcomayo en 1904, también dejó el siguiente testimonio:

Momentos antes de llegar nosotros a uno de los toldos, terminaba una pelea entre dos indias. Encontramos a una de ellas llorando amargamente: había peleado con otra india del cacique Docoidí que la había vencido y la había despojado de sus ropas y prendas de vestir, fugándose a su toldería. La causa de la riña, según lo averiguó mi lenguaraz, fueron los celos: la india de Docoidí le había quitado el *marido* a la de Docoidí. Y pelean tirándose del pelo, a mordiscos y arañazos, hasta que quedan tendidas y una de ellas domina y vence, en presencia de toda la indiada, que respeta la lucha, sin que a ninguno le sea permitido intervenir ni en último caso (Luna Olmos 1905:27).

Hasta ahora, los aspectos de la violencia intergrupala en grupos indígenas del Chaco, fueron vistos como formas institucionalizadas de sociabilidad masculina. En la bibliografía anterior y posterior a la conquista del Chaco era un lugar común hacer referencia a la belicosidad de los indígenas de la región, y los tobas (tal como se denominaba a los grupos qom) ostentaban ser los guerreros más feroces y valientes entre los guaycurúes. Los antropólogos se centraron en comentar las descripciones y significados en torno al asesinato, los trofeos humanos o *scalps* y el cautiverio de prisioneros (mujeres y niños especialmente) en las guerras intertribales que se mantuvieron hasta las primeras dos décadas del siglo XX (Métraux 1980; Arnott 1936; Mendoza 2007; Perusset y Rosso 2009), guerras que formaban parte de la "máquina social indígena" (Boccaro 2005).³

Las peleas de mujeres fueron una práctica cultural omitida en la etnografía del Chaco. Tal vez como consecuencia de la falta de interés por trabajar con documentos y fuentes, el predominio de una mirada androcéntrica o, más probablemente, por la importancia concedida a las mujeres sólo en el plano de la división sexual del trabajo, en los mitos y en los rituales (Hirsch 2008; Gómez 2016). En los escasos estudios sobre el sistema de parentesco entre los tobas nada se ha dicho con respecto a las antiguas peleas de mujeres (Miller 1966; Braunstein 1983; Dell' Archiprette y Messineo 1993; Tola 2006). Sólo unos pocos autores se han referido al rol conflictivo de las mujeres en los grupos chaqueños. Edgardo Cordeu, en su análisis sobre relatos nativos sobre

las incursiones guerreras de los chamacoco del Chaco Paraguayo, identificó la existencia de mujeres que mostraban conductas varoniles denominadas "machorras" (*orràxa*) (Cordeu 1993:30). Beatriz Vitar (2004:47) menciona un comentario de Dobrizhoffer (1968) en donde éste califica a las abiponas como pendencieras y siempre envueltas en riñas. Pero para la autora, o tal vez para los autores de las fuentes que esta autora analiza, los motivos de estas peleas eran meramente rituales.

En relación a los grupos wichis, Barúa y Dasso (1999) realizaron algunos planteos interesantes, por ejemplo: "que hay una concepción de lo femenino como cumpliendo un rol conflictivo que, en ocasiones, desata conductas extremadamente hostiles" (1999:93). También que las wichis suelen recordar y buscar causantes para iniciar venganzas, que ellas inspiran fascinación y terror y que suelen intervenir en la ruptura de las alianzas. Sin embargo, en ningún momento mencionan las peleas de mujeres, aunque sí señalan que son frecuentes los conflictos matrimoniales.

Rodríguez Mir en su etnografía con grupos wichí, se detiene en los procesos de violencia intra-grupal entre las bandas y las actitudes frente al conflicto con los llamados "otros propios". Allí encuentra que: "la alteridad representa una distancia social, histórica y parental relativamente cercana pero con una proximidad máxima en el sentido de que generalmente se trata de personas que viven cercanas y se las ve cotidianamente" (2006:299).

En los estudios de género en pueblos indígenas de la Amazonía (donde existían grupos cazadores-recolectores con formas de organización social similares a los que antiguamente existían en el Chaco, aunque eran predominantemente patrilocales) no encontré indicios de peleas femeninas similares. Pero en un trabajo de Seymour Smith (1991) sobre las relaciones de género entre los grupos jíbaros, se resalta que las relaciones entre las mujeres eran muy estresantes ya que ellas eran el corazón del parentesco en los grupos locales. Sin embargo, a diferencia de los grupos tobas, aquí las relaciones inter-grupales, conectadas a la competición y al conflicto, estaban asociadas a las relaciones con los afines y éstas estaban mediadas por los hombres. Eran los hombres quienes se disputaban a las mujeres y no las mujeres a los hombres.

Existen algunos pocos estudios sobre expresiones institucionalizadas de agresión y violencia interfemenina en Australia y en los Andes. Para el primer caso, Burbank (1994:111) menciona las investigaciones de David Levinson (1989, citado en Burbank, 19994) y la de Irons (1983, citado en Burbank, 1989). Ambos autores observaban que las peleas de mujeres ocurrían casi exclusivamente en sociedades poligámicas donde las agresiones entre co-esposas ocurrían por celos y por la competencia en torno a los recursos

y favores del marido compartido. Harris (1994:47) relata que las mujeres andinas participaban en el *tinku*, un estilo de combate ritualizado, realizado durante el carnaval, en donde se dramatizaban históricas relaciones antagónicas entre distintas parcialidades (*moieties*). Allí, los hombres jóvenes de diversos ayllus se batían a duelo y, en muchas ocasiones, también lo hacían las mujeres solteras.⁴

Como señala Olivia Harris (1994), las formas de violencia en sociedades indígenas es un tópico escabroso dado que implica sacrificar varios de los estereotipos que todavía dominan las lecturas antropológicas sobre la "vida comunitaria indígena". Además, la violencia tiene un estatus ambivalente en la cultura occidental que, enraizada en la tradición judeo-cristiana, visualiza la violencia como un acto de transgresión social y de barbarie: "También lo es para la herencia del Iluminismo que otorga un alto valor a la razón y al autocontrol" (Harris 1994:40).

Abordar y comprender la violencia interpersonal femenina es aún más difícil ya que, la competencia y la agresión interfemenina, también son temas tabú para los estudios de mujeres y para la teoría feminista, pues desestabilizan concepciones naturalizadas sobre las experiencias femeninas (Burbank 1994). Una de las más comunes, por cierto, es que las mujeres suelen ser víctimas de la agresión masculina pero nunca de sus pares de género y que lo primero generaría casi naturalmente lazos de solidaridad entre ellas. La violencia como problema viene a cuestionar la supuesta camaradería entre las mujeres, fundada en una identidad colectiva amarrada en las experiencias compartidas de padecimiento y resistencia de/a diferentes formas de dominación masculina.

2. Hipótesis general de trabajo y definiciones conceptuales

Mi objetivo en este artículo es considerar e interpretar las antiguas peleas de las mujeres qom del oeste de Formosa desde otro ángulo de entrada y análisis. Utilizando conceptos provenientes de la antropología de género anglosajona pero también algunas discusiones provenientes de la etnografía del Chaco y de la Amazonía, parto de la hipótesis general de que, hasta los inicios del proceso de conversión socio-religiosa a la religión anglicana (década de 1930), las mujeres tobas del oeste formoseño mediante estas peleas participaban activamente de la "política sexual" de sus grupos (Rubin 1986 [1975]; Collier y Rosaldo 1981) y/o también en la "economía política de las personas" (Rivière 1984a:350-351), es decir, en "la economía del manejo de los recursos humanos escasos y de sus productos" (Lorrain 2001:267).

Al decir que las mujeres participaban activamente de la "política sexual" entiendo que ejercían derechos sobre sus parientes varones y que estos intereses (que eran al mismo tiempo domésticos y políticos) estaban vinculados al sostenimiento o ruptura de los matrimonios, debido a que la circulación y retención de los hombres era y sigue siendo un aspecto central del sistema de parentesco entre los tobas. Esto se vincula con que los tobas del oeste (Braunstein 1983, 1974), al igual que los grupos wichi (Palmer 2005), son sociedades matrilocales donde son los hombres los *afines* que *circulan e ingresan en las familias de sus esposas*, quedando supeditados a la vigilancia de sus suegros.

En el próximo apartado y en el marco de esta hipótesis general, ensayo, argumento y articulo varias ideas con el fin de producir una aproximación al funcionamiento del sistema de sexo-género en el pasado y reflexionar sobre la posición social de las mujeres en éste. Como dije, mi discusión articula datos provenientes de los informes de los misioneros anglicanos y discusiones conceptuales dadas en la etnografía de la región chaqueña y en la antropología de género anglosajona. Mediante la interrelación entre estas ideas propongo ilustrar algunas dimensiones del sistema de sexo-género matrilocales de los tobas en el pasado y darle cuerpo a tal hipótesis general.

El concepto de política sexual (Rubin 1986) se refiere al intercambio de personas en las sociedades simples, mediante el establecimiento de relaciones sexuales por medio de ciertas reglas de parentesco, y también al control de esas personas que circulan y se intercambian. Por lo tanto, es un concepto estrechamente ligado con el concepto de economía política de las personas (Rivière 1984b), apoyado en una conceptualización más materialista ya que hace hincapié en los productos que producen esas personas que se intercambian y en su valoración cultural. La política sexual forma parte de un sistema de sexo-género, definido como "el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual, se satisfacen las necesidades humanas transformadas" (Rubin 1986:97). Así, siguiendo a esta autora "toda sociedad tiene un sistema de sexo-género: un conjunto de disposiciones por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación de humanos es conformada por la intervención humana y social y satisfecha en una forma convencional, por extrañas que sean algunas de esas convenciones" (Rubin 1986:102-103).

Mediante la elaboración de la categoría sistema sexo-género, cuya operatividad se circunscribe sólo a los sistemas de organización social basados en relaciones de parentesco (Rubin 1989:183), Rubin buscó diferenciarse a mediados de los setenta de las explicaciones marxistas sobre la opresión femenina (teóricamente devenida con la caída del "comunismo

primitivo" en las primeras sociedades humanas de cazadores-recolectores). Así, afirmaba que el sistema sexo-género de cualquier grupo social era un tipo de producción social autónoma, diferenciada del sistema económico y no determinado por éste.

Rubin visualizó una vinculación estrecha entre los sistemas de sexo-género y los sistemas de parentesco (definidos como formas concretas de sexualidad socialmente organizadas). Apoyándose en conceptos de Lacan, planteó que la teoría del parentesco de Lévi-Strauss (en donde se establece que el intercambio de mujeres es el máspreciado intercambio para *hacer parientes*) y la teoría del complejo de Edipo de Freud eran muy similares y que, si se las entrelazaba, podían brindar claves importantes para comprender las experiencias de subordinación de las mujeres. De este modo, el sistema de sexo-género podía ser pensado como una estructura de poder o, como lo denominaría la historiadora Joan Scott posteriormente (1986:37): "un campo primario en el cual o a través del cual se articula el poder".

Por otra parte, al utilizar el concepto de "economía política de las personas" me baso en las discusiones dadas por Peter Rivière para grupos indígenas de las Guianas (1984a, 1984b). Este autor se basaba en el sentido "más convencional"⁵ de este concepto para referirse a las maneras en que, en una sociedad dada, la producción y la distribución de la riqueza es ordenada. "La primera dificultad reside en identificar la naturaleza de la riqueza, y tal vez es aquí donde reside la falla de Clastres que lo lleva a negar en las sociedades amerindias la existencia de economía política."⁶ El autor prosigue y afirma que lo que cuenta como riqueza está culturalmente definido pero, sean bienes o riquezas de otro tipo, siempre está distribuida de manera desigual. Por esta razón, la riqueza es, al mismo tiempo, un recurso escaso y un valor.

La economía política, entonces, se preocupa por el manejo y el control de los recursos escasos, y la habilidad de hacer esto genera valor para el individuo que está envuelto en ello (Rivière 1984b:88). En las economías políticas de los grupos de las Tierras Bajas de Sudamérica, *los recursos escasos son las personas (hombres y mujeres jóvenes) y su capacidad de producir recursos*. Por esta razón, Lorrain (2001) señala que tanto Rivière como Meillasoux (1998 [1977]) comparten la perspectiva de una "economía política de las personas" para analizar aquellas poblaciones donde los hombres controlan el trabajo de sus yernos a través del control que ejercen sobre sus hijas.

Pero, como voy a argumentar para el caso de los tobas del oeste, posiblemente en el pasado, las personas que más ejercían control sobre los varones – controlando los arreglos matrimoniales y rompiéndolos – hayan sido las mujeres. Esta activa participación femenina no debe interpretarse

como un indicio de que los tobas eran una sociedad igualitaria en términos de relaciones de género. Por el contrario, dicha economía política de las personas, con su sistema de sexo-género matrilocal, parecía estar contenida dentro de una ideología patriarcal celosamente resguardada por las mujeres.

3. Las peleas de mujeres: una puerta de entrada a distintas dimensiones del sistema de sexo-género de los tobas

En primer lugar, quiero plantear que estas peleas entre mujeres fueron un campo de acción netamente femenino, es decir, un campo de acción (doméstico-político)⁷ donde los hombres no solían intervenir aunque algunas descripciones los muestran contemplándolas muy divertidos (Price 1933:81; Métraux 1980 [1937]:36):

Es increíble como las ideas de uno deben ser reajustadas en la misión. En los grandes poemas, épicas 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 que aparentemente había abandonado a las dos [esposa y amante] 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 unas pocas palabras probaron ser suficientes para dispersar a la multitud (Price 1933:81).

Una joven mujer, casada durante dos años y madre de un bebé, se enteró de que su marido, no contento con dormir con otra mujer, se había ido a pescar para ella. Loca de furia, fue a desafiar a su rival. "Estoy contenta", una gritó, "que este hombre se ha ido. El sólo sabe desparramar chismes, ahora hay paz... El marido de mi sobrina era feo, él es quien ama a mi sobrina, él es quien la ha cortejado. Se ha ido con otra. Mejor que nunca regrese. Mi sobrina se casará de nuevo, ella todavía es joven. Para qué esperar, si ellos nunca se quisieron, tenían sólo que separarse. Sólo aquellos que se quieren uno al otro deben permanecer juntos. El hombre tiene una responsabilidad de trabajar para su esposa. Sino ¡que se vaya!" Y su rival replicó: "Tu eres peor que nadie, eres una prostituta". La otra lanzó: "Ambas somos prostitutas. Tú no quieres tener un marido porque eres mala. Tu eres una mujer loca, y no hay hombre que quiera casarse contigo".

"Tu no quieres creer en nuestros maestros", la otra le reprochó: "tu quieres abandonar la misión. Sin razones, hablas mal de los misioneros que te han dado regalos." Inmediatamente, la mujer abandonada, animada por las mujeres de su familia, se arrojó sobre la amante de su marido y le arrancó su cubre-genitales. Su víctima gritó: "Dame mi cubre-genitales, dejaré a tu marido". "No, me lo quedo a cambio del pescado" (Métraux 1980 [1937]:36).

Luchando, peleándose entre sí, de a dos o en grupos, las mujeres dirimían su competencia por el acceso y control de hombres (en tanto maridos, yernos y cuñados) que formaban parte (real o potencialmente) de las familias extensas matrilocales (la unidad básica de organización social entre los tobas y otros grupos indígenas chaqueños) (Braunstein 1983). Aquí no sólo las mujeres se disputaban a los hombres, sus servicios y productos (especialmente el pescado, el recurso máspreciado en cualquier unidad doméstica de aquel entonces), también cierto prestigio, autoridad y poder femeninos. Asimismo, las peleas de mujeres permiten ensayar que el placer de la agresión era un ejercicio al que también se entregaban las mujeres (y no sólo los hombres en el ámbito de las guerras intertribales) en escenas donde las emociones, los comportamientos y los impulsos estaban sujetos a otro tipo de regulaciones, aspectos del comportamiento que, para la mirada "civilizada" de misioneros y otros agentes externos vinculados a la sociedad colonial o poscolonial del Chaco lucían brutales, tal como los informes de los misioneros traslucen.

También podemos interpretar que las mujeres valoraban y competían por ciertos hombres ya que, a través de su posesión y retención (poseer como marido a un buen cazador, un buen pescador, un buen guerrero, y en la actualidad, un marido "con sueldo") eran valoradas ellas mismas, en un juego de diferencias dentro de una economía de valor propiamente femenina. Al controlar la posesión sexual y económica de los maridos también se aseguraban la exclusividad del capital simbólico que detentaban ciertos hombres, es decir, su prestigio social y lo que éste podía habilitarle a una mujer. El control sobre la sexualidad de los hombres era y todavía es un medio para ejercer control sobre los alimentos que éstos aportaban y sobre otras cuestiones (como el afecto, la atención a los hijos, su prestigio, etc.). La retención de los hombres era un aspecto central en los vínculos de parentesco aun cuando las pautas matrimoniales "funcionaban sobre la base de un sistema preferencial y no prescriptivo".⁸

En segundo lugar, quiero proponer que probablemente la participación activa de las mujeres en esta economía política de las personas haya sido facilitada (¿promovida?) por un sistema de sexo-género matrilocal,

y más específicamente, por las reglas de residencia matrilocales. La matrilocidad combinada con un sistema de descendencia no patrilineal, supone que los hombres cuando se casan (o se juntan) ingresan en grupos domésticos donde previamente existen sólidas coaliciones entre su esposa y sus parientes maternas (Brettell y Sargent 2001:348). La matrilocidad tiende a reforzar y promover lazos de cooperación, solidaridad y afecto entre mujeres consanguíneas, y competencia, extrañamiento y alteridad con las mujeres de otras familias.⁹

En tercer lugar, en el marco de este sistema de sexo-género matrilocal probablemente predominaba una sexualidad que, con muchos cuidados, en un trabajo anterior (Gómez 2008b) denominé *transaccional*, pues lancé la hipótesis de que se trataba de una forma de organizar y experimentar las prácticas sexuales sobre la base de la idea de que, al ingresar los hombres en una unión conyugal y en las familias de sus esposas, tienen el derecho a acceder sexualmente a su mujer para producir hijos, y a cambio, sus suegros esperan un intercambio material: los productos de su trabajo, básicamente pescado y carne. Creo que en las sociedades de cazadores-recolectores la sexualidad transactiva se vincula al dominio de la reproducción y del parentesco en donde *el acceso sexual a las mujeres se basa en el intercambio por otra cosa*, y no centralmente por el acceso sexual a los hombres por parte de las mujeres (esto es más propio de una economía libidinal donde la sexualidad se autonomiza, como sucedió gradualmente en las sociedades occidentales capitalistas). La significancia que tendrían ciertas prácticas de aborto e infanticidio en el pasado precristiano deben situarse en este contexto ya que, como la producción de hijos podría ser a cambio de atención, comida y afectos, si el marido no cumplía con sus roles, las mujeres se sentirían con el derecho a no cumplir con los suyos en tanto madres.

De este modo, los significados centrales en torno a la sexualidad no girarían tanto en torno a algún tipo de erotismo sexual, pero ello no implica que no puedan estar presentes, de hecho las antiguas danzas y cantos (*nomí*) estaban ligados al cortejo amoroso y sexual, y a la búsqueda de vínculos sexuales pasajeros (Gordillo 2010; Citro 2009). Estas investigaciones y las descripciones de los primeros etnógrafos sobre los antiguos bailes de los tobas y otros indígenas del Chaco, indican que, paralelamente a esta sexualidad conyugal transaccional, los hombres y las mujeres también tenían la posibilidad de ejercer una sexualidad no conyugal, asociada al sexo ocasional y a un estado subjetivo de enajenación o "enamoramiento" provocado por la irrupción o posesión de los *payaks* (seres no-humanos) (Idoyaga Molina 1976, 1999). Además, la libertad sexual pre-conyugal femenina tiene sentido en un sistema de sexo-género donde las personas que circulan son los hombres (matrilocidad) y donde las mujeres se los disputan no sólo mediante la seducción y la hechicería, también mediante la violencia física.

En cuarto lugar, quiero detenerme en conjeturar la idea de que antiguamente la división sexual del trabajo sería complementaria pero desigual y jerárquica. Al igual que otros grupos indígenas del Chaco (Braunstein 1983) los tobas mantenían una división sexual del trabajo (no podemos decir si en la práctica era estricta o flexible) y de esta institución se desprendería un discurso de género explícito que subjetivaba a las mujeres y hombres desde su más temprana infancia, siendo una matriz simbólica central en la construcción de las identidades de género, tal como indica el análisis de historias de vida actuales de mujeres y hombres tobas de distintas generaciones (Gómez 2016). En el caso de las mujeres, este discurso las preparaba para aprender a soportar y llevar pesadas cargas y bultos; tal capacidad para la resistencia física aumentaba con la edad, a medida que una mujer avanzaba en su ciclo vital. Karsten (1932:65-66) y Métraux (1980) describían que las ancianas eran las encargadas de llevar sobre sus espaldas a los muertos envueltos en bolsas de chaguar funerarias, o a aquellas mujeres que volvían del monte con grandes paquetes de leña en sus espaldas.

La asignación de actividades por género no tendría como correlato una segregación espacial sexual, es decir, las mujeres no estaban aisladas en un espacio doméstico mientras los hombres pasaban parte de su tiempo diario en un espacio público exclusivo de ellos, tal como sucedía en las aldeas de numerosos grupos indígenas amazónicos (Murphy 1959; Nadelson 1981; Gregor y Tuzin 2001). Las descripciones que reportan los anglicanos señalan que las mujeres tenían mayores tareas a su cargo, repetitivas e ininterrumpidas, desde el momento en que se responsabilizaban de la crianza y del cuidado de los hijos, mientras que los hombres parecían tener más tiempo extra para dedicarlo a otro tipo de actividades de divertimento y socialización (juegos como el *polké*, muy similar al hockey, o las borracheras en el marco de los *niemataq*, etc.). Así, es probable que en la organización de la división sexual del trabajo puedan rastrearse indicios de asimetrías y desigualdades, si leemos allí un dominio con un campo de fuerzas diferente a la política doméstica interior y a la política exterior a las que nos referimos anteriormente. La contribución femenina a la economía doméstica parece haber sido muy valorada (los rituales de iniciación femenina también hablan de ello), sobre todo cuando los frutos salvaban de las hambrunas. Pero los alimentos aportados por los hombres – la carne y el pescado – claramente tenían una mayor valoración ideológica (patente en ciertos mitos) y material: los hombres eran posicionados como los proveedores primarios, cuestión que se registra en numerosas sociedades de tradición cazadora-recolectora de las Tierras Bajas (Lorrain 2001:268, Rivière 1984b:88-89). Tal valoración de los recursos masculinos representa una clave más para entender la competencia y la hostilidad que existía entre las mujeres de distintos grupos domésticos.

En quinto lugar y vinculado a lo anterior, planteo que entre los antiguos grupos tobas – guerreros, nómades y con sistema de sexo-género matrilocal – existiría una disyunción central entre una (1) *esfera doméstica común a ambos géneros* y dos (2) *ámbitos públicos*. En síntesis: la división sexual del trabajo (complementaria pero no igualitaria) se realizaba en una esfera doméstica común a ambos géneros y en el monte. Esta convivía con la existencia de 2) dos dominios públicos, uno propio para cada género donde, hombres y mujeres respectivamente, desarrollaban una agencia particular para defender intereses colectivos y propios. Lo que nos remite a lo ya dicho: el control de las alianzas (tanto como su disrupción) recaía en manos de las mujeres, mientras que la guerra intertribal para asegurarse un control territorial transitorio así como el resguardo de los recursos humanos propios frente a la amenaza que representaban los grupos enemigos, estaba en manos de los hombres.

En cada uno de estos ámbitos públicos, mujeres y hombres tenían legitimado utilizar (si era necesario) la violencia física y movilizaban lealtades grupales. Las mujeres movilizaban alianzas femeninas basadas en la consanguinidad para pelear con otras mujeres, puesto que la alteridad que amenazaba sus intereses (los hombres y sus recursos) la encarnaban las mujeres de otras familias extensas. Los hombres, por el contrario, no se enfrentaban con sus pares de género sino que movilizaban alianzas para enfrentar una alteridad exterior, y de ese modo, ampliaban el tejido de sociabilidad al interior de los límites étnicos ya que la organización de la guerra estaba supeditada al acuerdo de alianzas entre los jefes de cada banda. Cabe destacar que fuera de los límites de su parcialidad, familia, campamento o aldea, las mujeres se tornaban sujetos vulnerables al ser botín de guerra: podían ser raptadas, asesinadas o violadas en el marco de estos enfrentamientos inter-tribales (Asp 1905:1).

En sexto lugar, todo lo planteado hasta aquí (o las dimensiones interrelacionadas del antiguo sistema de sexo-género matrilocal: división del trabajo complementaria, jerárquica y no igualitaria, peleas de mujeres, la existencia de un dominio doméstico compartido y dos dominios públicos para cada género) no deberían interpretarse como indicios a favor de la afirmación de que, previamente a la conquista, colonización y conversión socio-religiosa, los tobas mantenían relaciones de género igualitarias o que tendían hacia la complementariedad y el pacifismo, como afirma el antropólogo John Palmer en su etnografía con grupos wichis (Palmer 2005). Esta fue una idea discutida por algunas antropólogas en la década del 70 y 80, cuando planteaban que la desigualdad de género en los pueblos indígenas actuales, sería el resultado del largo proceso de expansión de las misiones y el capitalismo (Leacock 1981).

Mi hipótesis aquí es que esta antigua "economía política de las personas", con su sistema de sexo-género matrilocal, parecía estar contenida dentro de una *ideología patriarcal celosamente resguardada por las mujeres*, desde el momento en que los hombres y sus productos eran considerados más valiosos y por los cuales valía la pena pelearse. Más indicios de un orden de género no igualitario o jerárquico aparecen en la mitología y en los actos rituales donde se simboliza culturalmente la diferencia sexual a través de la *generización* de los individuos.

Así, en séptimo y anteúltimo lugar, quiero expandir un poco mejor la idea anterior sobre el orden de género jerárquico. La lectura de los informes anglicanos sugieren que *la simbolización cultural de la diferencia sexual* antes del proceso de misionalización (probablemente debamos remontarnos hacia antes del proceso de proletarización), además de por la asignación de un género y un nombre, se corporizaba mediante tatuajes, perforaciones y escarificaciones para los hombres (en el marco de los *niemataq*) y, en el caso de las púberes, mediante el ritual de iniciación a la llegada de la menarca (*ne'tagae*). También mediante el discurso de la división sexual del trabajo que subjetivaba a las mujeres y hombres en un modelo de roles desde que eran pequeños.

En el mito sobre el "origen de las mujeres" que comparten grupos *qom* y *wichis* – el cual todavía forma parte de la tradición oral de los ancianos y ancianas en las comunidades actuales – se narra (con variantes locales) el origen de las mujeres. En los tiempos originarios ellas vivían en el cielo mientras que los hombres (a veces hombres, a veces animales o ambas cosas a la vez) residían en la tierra y pasaban gran parte de su tiempo cazando y pescando. Tal mito narra que las mujeres en ese entonces tenían vaginas dentadas y bajaban a la tierra deslizándose por una cuerda. Cuando los hombres salían en excursiones de caza y pesca, las mujeres aprovechaban para robarles las presas conseguidas, presas que las mujeres comían y masticaban con sus vaginas. Fue el zorro o *Dapi'chi* (héroe mitológico) quien finalmente las descubrió en pleno acto y, ni lento ni perezoso, también fue el primero que intentó tener relaciones sexuales con ellas aunque acabó siendo castrado. Después de fracasar en varias oportunidades, se le ocurrió tomar una piedra y arrojarla de tal forma que esta rebotara, una por una, por todas las vaginas, consiguiendo finalmente romper los dientes. Así, *Dapi'chi* fue el primer animal-hombre que logró copular con ellas. Más tarde este mismo personaje se encargará de cortar la cuerda por la que bajaban y ascendían las mujeres. Se dice que a partir de entonces las mujeres se vieron obligadas a vivir en la tierra, a volverse las compañeras sexuales de los hombres y a usar sus vaginas para producir hijos.

En el imaginario de género expresado en este y en otros mitos así como en el antiguo ritual de iniciación femenina que se les practicaba a las niñas-jóvenes tobas a la llegada de su menarca (*ne'tagae*) se expresa un orden jerárquico pero en el que las mujeres no aparecen representadas como seres débiles (eran seres celestes, caníbales y tenían vaginas dentadas). La marca de la condición ontológica femenina parece ser la de una profunda alteridad, una condición que situaba a las mujeres al borde de la deshumanización, una amenaza para el orden social ya que ellas, narraban los mitos, podían volverse monstruosas, caníbales, desobedientes, castradoras y voraces sexualmente (Tola 1999; Gómez 2008b; Citro 2008; Gómez, C. 2010; Córdoba 2008). La potencia *alter* aparece depositada en el mundo femenino, mientras que en el mundo masculino sobrevuelan fantasías de autonomía sexual y reproductiva pues, en los tiempos originarios, los hombres se autoabastecían, menstruaban y producían sus propios bebés inseminando calabacitas que enterraban en la tierra, comportamiento que abandonaron cuando descubrieron que podían romper los dientes de las vaginas, copular con ellas y comenzar a acumular el semen en sus úteros. Así, entiendo que el eje que intervenía en la marcación de la *diferencia sexual* en los mitos no era la desvalorización o subordinación del lugar (posición) femenino en relación al masculino, sino su potencia desbordante, su alteridad y el peligro que comportan sus cuerpos y fluidos, cuestiones muy patentes en toda la mitología del Chaco (Chase-Sardí, Siffredi y Cordeu 1992).

Esta alteridad de las mujeres como marca significativa, tal vez ayude a comprender el hecho de que, entre los tobas (también entre otros grupos indígenas del Chaco), los únicos rituales de iniciación, un momento en la *generización* de las personas, eran los que se les practicaban a las mujeres a la llegada de su menarca. Algunos de los etnógrafos europeos llegaron a presenciarlos en las primeras décadas del XX y dejaron exquisitos relatos sobre los mismos (Karsten 1932), aunque siempre desde una mirada que en su vuelo romántico y distante todo lo amplificaba. Allí las púberes incorporaban (el cuerpo de las púberes se experimentaba como abierto y permeable) un discurso de género centrado en la adquisición de fortaleza para sostener su futura familia y otras cualidades idealmente deseadas para las mujeres que eran transmitidas por las mayores a través de masajes y de una retórica especial. Citro en su investigación con los qom del este (qom *takshek*) menciona que las escarificaciones (*nqana*) que se les practicaban a los jóvenes en el marco de las ceremonias de bebida (*niemataq*), no eran recordados en la actualidad por sus interlocutores como un ritual de iniciación masculino. Pero creían que eran instancias que tenían como fin preparar a los jóvenes para la vida adulta y la iniciación masculina a la bebida (Citro 2009:105).

Finalmente, cabe considerar qué tipo de subjetividades femeninas y masculinas eran producidas desde una concepción culturalmente particular de la "persona" (Tola 2007), de la "corporalidad" (Citró 2009) o simplemente, partiendo de la idea de que antiguamente existía otro tipo de habitus (Bourdieu 1991).¹⁰ Según lo investigado por Tola, a partir de lo reconstruido sobre la base de lo que le narran actualmente diferentes interlocutores, la condición de la persona entre los tobas no se limita a la condición de persona humana "pues ésta no acabaría en los límites impuestos por el cuerpo, en tanto éste no constituye una frontera entre los seres existentes" (Tola 2007:499). Considerando las conceptualizaciones que aportan estos trabajos y lo que describen varios documentos anglicanos, entiendo que los diacríticos más destacados en el habitus femenino en el pasado involucraban la construcción de una corporalidad comprometida: 1) con el desarrollo de fuerza y resistencia física para la división de tareas en el marco de la división sexual del trabajo; b) el uso de la agresión física para dirimir en los arreglos matrimoniales y en torno a la competencia por los hombres; c) una noción del cuerpo y del poder femenino como desbordante y peligroso.

De este modo se puede conjeturar que, antiguamente, cuando los tobas del oeste eran todavía una sociedad cazadora-recolectora-pescadora, guerrera, trashumante y con un sistema de sexo-género matrilocal, el mundo femenino probablemente haya sido uno de desenfado, fuerza y potencia, donde la construcción de la corporalidad femenina estaba ligada a una experiencia del cuerpo como desbordante y peligroso (temas que aparecen en el ritual de iniciación), a una inmanente polución de sus cuerpos y al desarrollo de fortaleza física y de resistencia. Éstas eran cualidades que las mujeres debían aprender a autodominar (en el caso de la polución y peligrosidad como cualidades inmanentes) y a desarrollar (en el caso de cualidades potentes) con la ayuda de las mujeres ancianas que intervenían en sus cuerpos: realizándoles tatuajes, custodiándolas en sus rituales mediante masajes y una oratoria especial transmitiéndoles las cualidades deseadas, también domesticándolas en las tareas productivas que dictaba la división sexual del trabajo. Como mencioné anteriormente, la capacidad para la resistencia física iba aumentando con la edad a medida que una mujer avanzaba en su ciclo vital; las prácticas usuales de aborto e infanticidio permiten imaginar el importante margen de acción individual que las mujeres tenían para decidir sobre sus propios cuerpos, fluidos y potencialidades.

Por último, y en octavo lugar, en mi investigación (Gómez 2016) desarrollé cómo este habitus femenino se fue transformando a partir del proceso de conversión socio-religiosa al cristianismo y de misionalización anglicana.¹¹ En la misión El Toba se institucionalizaron nuevos espacios de socialización

segregados sexual y etariamente (cultos, escuelas y trabajos), se censuraron performances y actividades (danzas y cantos, música, juegos, guerras inter-tribales, rituales, chamanismo y las peleas de mujeres). Gradualmente se conformó una nueva estructura de liderazgo religioso en la cual solo tuvieron lugar los hombres que se iban convirtiendo, especialmente los chamanes. La política misional hacia las mujeres buscó inculcarles nuevos hábitos mediante la alfabetización, cristianización, maternización (cambio en las pautas de crianza e higiene de sus hijos, un terreno que estaba en manos de todas las mujeres de la familia extensa) y el fomento de la producción de artesanías (los misioneros fueron los primeros en impulsar la producción artesanal para su comercialización). Sin embargo, los informes anglicanos dejan ver que, al menos durante las primeras tres décadas, estas actividades tuvieron una exigua convocatoria pues las mujeres se mostraban renuentes a incorporarse en el nuevo ciclo de actividades (faltaban a las clases, asistían menos que los varones, no respondían a las invitaciones de las misioneras para juntarse a conversar, tomar mate y tejer). Además, los anglicanos las consideraron, desde un principio, sujetos secundarios en el proceso de conversión, y sus principales esfuerzos se concentraron en confrontar a los hombres que concentraban poder (político y religioso).

No obstante, más allá de las primeras formas de resistencia pasiva que desplegaron las mujeres, el proceso de conversión a lo largo de las décadas caló hondo en ellas pues, en las comunidades actuales las experiencias vinculadas a la fertilidad, reproducción, sexualidad, conyugalidad y maternidad son experimentadas, significadas y narradas desde un imaginario de género que anuda elementos patriarcales cristianos y míticos tobas. En síntesis: la conversión religiosa no erosionó los antiguos esquemas de género (esquemas de visión y división, según Bourdieu 1998) sino que promovió una yuxtaposición y articulación entre viejas/nuevas prerrogativas y disyunciones (en cuya producción también intervinieron otros procesos como la semiproletarización de las familias tobas durante décadas en los ingenios) en las subjetividades femeninas y masculinas. Por ello, las mujeres de distintas generaciones muestran una variedad de posiciones de sujeto, irreductibles a un único discurso sobre el género, la sexualidad y la feminidad. Los mitos, el viejo ritual de iniciación femenina y la división sexual del trabajo dejaron de tener el monopolio en la producción de discursos sobre el género y la sexualidad.

4. Reflexiones finales

En vez de evaluar la presencia o ausencia de subordinación femenina o si las mujeres tenían un déficit de poder en relación a los hombres, discusiones que fueron comunes en la antropología de género y en las tradiciones etnográficas de diferentes áreas culturales (Amazonía, Andes, Melanesia, Chaco), en este artículo me ha interesado desarrollar una hipótesis general (y varias ideas específicas sobre posibles dimensiones del antiguo sistema de sexo-género matrilocal), tomando descripciones provenientes de distintos documentos anglicanos y discusiones conceptuales de la etnografía chaqueña.

Así, concluyo provisoriamente que, antiguamente, los tobas del oeste eran grupos matrilocales, organizados cotidianamente para su supervivencia sobre la división sexual del trabajo complementaria pero no igualitaria, y cuya economía política se entiende mejor desde la noción de "economía política de las personas" y sus recursos. En esta participaban los hombres y las mujeres, y ambos ejercían poder y autoridad en dimensiones o esferas de acción exclusivas a cada género, mostrando fuerza y agresión física en caso de ser necesario. Sin embargo, también existían espacios de relaciones donde se ponían en acción agencias exclusivamente masculinas o femeninas, defendiendo intereses diferentes pero complementarios. Allí la presencia y la participación del otro género eran marginales.¹²

En síntesis, es muy probable que durante el pasado hayan coexistido de manera superpuesta dominios de acción específicos para cada género, disyunciones jerárquicas en base al género y a la edad, y diversos instrumentos para ejercer, marcar y restablecer la autoridad y el poder masculino y femenino. Ni los hombres monopolizaban todos los asuntos políticos ni las mujeres ejercían autoridad únicamente en la esfera doméstica.

En términos espaciales las mujeres tobas no estaban confinadas a un espacio doméstico, pues el espacio de los campamentos no estaba segregado sexualmente y tanto las mujeres como los hombres se movilizaban largas distancias hacia el monte para obtener recursos para alimentar a sus familias. Corporalmente, señalé que la resistencia, la fuerza y la agresión física eran los rasgos destacados de la corporalidad femenina; aparentemente también de la masculina. También me referí a la autonomía individual que las mujeres mantenían sobre sus cuerpos a través de las prácticas de control de la fertilidad.

Por último, si consideramos a los mitos en su función ideológica, normativa y reflexiva, estos no abogan por un antagonismo sexual si no que insisten en retratar a las mujeres como voraces, fuertes, sospechosas, peli-

grosas, demandantes y poco cautelosas con sus cuerpos, fluidos y deseos. El mito sobre el origen de las mujeres tematiza la domesticación de las mujeres, regla su acceso sexual por parte de los hombres y establece una sobrevaloración cultural de los alimentos obtenidos con la caza y la pesca: una especie de encantamiento y subyugación de las mujeres por los hombres a causa de sus alimentos. Estamos ante una ideología, una mistificación sobre el mundo femenino y masculino, enraizada en una mitología donde se narra que, en los orígenes, existía un mundo de camaradería y armonía masculina intervenido o violentado por mujeres ansiosas, risueñas y peligrosas por su poder de castración.

El sistema de sexo-género matrilocal de los tobas comenzó a transformarse a medida que comenzaron a asalariarse en los ingenios azucareros, pero más profundamente cuando a principios de la década de 1930 comenzaron a vivir bajo la misión anglicana. Las peleas de mujeres fueron rápidamente desaprobadas y reprimidas dado que para los y las misioneros/as escenificaban la ausencia de control sobre las emociones, afectos y corporalidades y, por lo tanto, eran un epítome del salvajismo que la política de la misión se proponía transformar.

Pero, fundamentalmente, estas antiguas peleas eran un escenario donde la alteridad del mundo femenino se radicalizaba a tal extremo, que se volvía indigerible para la lógica cultural, moral y religiosa de los misioneros. A diferencia de las guerras intertribales y de las leyendas sobre los audaces guerreros tobas que, al menos les permitía simpatizar con la valentía de la *raza toba* (masculina), la agresión física y verbal entre las mujeres era tomada como un signo de completa inestabilidad social. Tanto las luchas femeninas como la fuerza corporal que las mujeres tobas (y también las pilagás) desplegaban en el ámbito doméstico y en la recolección, perturbaron a los misioneros ya que representaban una inversión de los estereotipos de género cristianos, basados en las cualidades físicas y morales de docilidad, sensibilidad, debilidad y sumisión femenina a la autoridad religiosa, paternal y marital.

Finalmente, el análisis en clave de género en torno a las peleas de mujeres nos permite dar un paso más y ampliar la vieja discusión que diera Gayle Rubin en torno al concepto de "intercambio de mujeres" de Lévi Strauss (1968). Según la autora, este concepto fue definido por el autor "como una forma abreviada para expresar que las relaciones sociales de un sistema de parentesco especifican que son los hombres quienes tienen ciertos derechos sobre sus parientes, y que las mujeres no tienen los mismos derechos ni sobre sí mismas, ni sobre sus parientes hombres" (Rubin 1986:86). Rivière (1984b:93), en su análisis sobre la economía política en pueblos indígenas

de las Guyanas francesas, menciona que la edad es un factor tan importante que puede llegar a "revertir" las relaciones normales entre los sexos, de ahí que pueda observarse a las mujeres mayores ejercer un control directo sobre sus yernos (y sus recursos) a través de sus hijas.

A lo largo de este artículo mi interés ha sido mostrar que, al menos entre los tobas del oeste (pero posiblemente también entre otros grupos indígenas del Chaco), *las mujeres sí tenían derechos sobre sus parientes masculinos* y podían ejercerlos recurriendo al uso de la violencia física (en caso de que fuera necesario). Por ello, partir de la pregunta por la igualdad de género o simplemente asumir que esta existía en los antiguos grupos cazadores-recolectores sin clases, puede obstaculizar más que ayudar en la producción de imágenes, interpretaciones y modelos sobre el funcionamiento de los sistemas de sexo-género en otras formaciones sociales, previamente a la expansión del capitalismo y del cristianismo que, como vimos, acabaron por transformar las sociabilidades y subjetividades de las y los indígenas.

Recibido em 26 de novembro de 2016

Aprovado em 02 de agosto de 2017

Mariana Daniela Gómez é investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – CONICET, Universidade de Buenos Aires – UBA, Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Etnología y Etnografía, Argentina. E-mail: <marianadanielagomez35@gmail.com>

Notas

1 También conocidos como tobas-pilagá denominación acuñada por Métraux (1980 [1937]) o tobas nachilamole#ek (Mendoza 2002).

2 *Prosopis alba* y *Prosopis nigra* y *Zizyphum mistol*.

3 "... varios estudios ven en la guerra el motor de la maquina social indígena. Institución central en la máquina de producción material y simbólica de la sociedad la guerra, en tanto dispositivo de predación, representa el lugar en el que se juega la definición del self y, por consiguiente, el espacio socio-simbólico a partir del cual se determinan los distintos grados de alteridad. La guerra constituye así un dispositivo de producción, captación e incorporación de la diferencia y la exterioridad. Está vinculada al ejercicio de la función del shamán ('guerrero de lo invisible') y remite a las concepciones energéticas de las poblaciones amerindias (energía en cantidad limitada). De este modo se ha llegado a plantear que la relación guerrera era instituyente, en el sentido de que fue a través de ella que el grupo se definió en tanto grupo y en relación a otros grupos (Cómbes 1992). El carácter medular de la guerra de predación o de incorporación en las sociedades multicéflicas remitiría al modo particular de definición identitaria de esas: a saber: una identidad flexible, nómada, fluida que se construye en una relación de apertura a hacia el otro (Viveiros de Castro 1993). Esta guerra de incorporación constituye así el vector de profundas transformaciones. Su naturaleza explica, en gran parte, tanto la extrema flexibilidad cultural que estas sociedades mostraron como los procesos de adaptación y de reestructuraciones que experimentaron durante el período colonial. Así es cómo, a través del estudio pormenorizado del 'como' de la guerra, nos es posible entender el 'por qué' de la resistencia. Una resistencia que, en razón del principio guerrero-predatorio que la anima, no es conservadora sino que se despliega en un movimiento de adherencia de los indígenas a la historia. De forma que lejos de ser sociedades frías, muchas sociedades amerindias podrían ser calificadas de extremadamente calientes" (:36).

4 "Las mujeres a veces también entran en una pelea con otras mujeres, a menudo a causa de celos y enojo por causa de una relación adúltera, o por haber sido insultada. Las mujeres mayores a veces pueden golpear a sus nueras. El patrón típico con la otra agraviada es gritarle: 'Espera a la próxima fiesta y obtendrás lo que es bueno para ti'" (Harris 1994:148). Cabe destacar, dice la autora, que a menudo estas mujeres también padecen la violencia de sus maridos bajo los efectos del alcohol.

5 Sin embargo, originalmente, cualquier persona que haya leído algunos textos básicos de Karl Marx, agregaría que el concepto originalmente fue desarrollado para analizar la "economía política" de las "sociedades complejas", es decir, de sociedades capitalistas con estado, sociedades no capitalistas estatales, sociedades no capitalistas con una poderosa autoridad centralizada y con mercado, incluyendo en el concepto de economía política además de la producción y la distribución, el intercambio y el consumo (Marx 2008 [1858]).

6 En los párrafos anteriores Rivière discute contra la idea de Pierre Clastres de que las sociedades de las Tierras Bajas de Sudamérica no tendrían economía política, puesto que afirmaba que la economía estaba incrustada en otras relaciones sociales. "En contraste a Clastres, uno debería citar a Turner, quién escribe: 'Las estructuras sociales de los Ge y los Bororo aparecen... como una forma de economía política basada en lo social más que en la producción material y en la reproducción... Es la economía política que se basa sobre la explotación de las mujeres y hombres jóvenes activamente involucrados en producir las unidades sociales básicas de producción humana... por hombres viejos (y hasta cierto punto también por mujeres viejas), quienes forman una "clase" dominante en virtud del control de los medios cruciales de producción (en este caso, el ajuste obligado de la actividad productiva en cuestión), la unidad doméstica residencial'" (Turner 1979:168, citado en Rivière 1984b:87).

7 Para profundizar en esta discusión que mantuvieron distintas autoras dentro del campo de la antropología de género y feminista respecto al error de concebir el ámbito doméstico como un dominio pre-político o a-político sugiero el libro de Strathern (1992).

8 "...no tratamos con normas estrictas y explícitas, sino más bien con tendencias expresadas casi siempre en función de una conveniencia o, simplemente, como un comportamiento tradicional no cuestionado pero sólo débilmente coercitivo (...)" (Braunstein 1983:84).

9 Las mujeres de una misma familia extensa se socializan entre ellas a lo largo de sus vidas prestándose ayuda en el embarazo, el parto, la enfermedad, el cuidado de los hijos, las tareas domésticas. Por su parte, los hombres recién casados están supeditados al poder de sus suegros durante los primeros años de residencia con la familia política. De este modo, ingresan como extraños en la familia extensa y ocupan la periferia del espacio doméstico. Y mientras ellos deben demostrar sus capacidades como proveedores y sostenedores de sus futuras familias, sus esposas suelen actuar como mediadoras entre sus maridos y sus familias. Métraux (1944) y Karsten (1932) elaboraron algunas ideas sobre los orígenes y "funcionalidad" de la matrilocalidad en los grupos indígenas del Chaco. En estos las mujeres contribuían mediante la recolección con el principal sustento de la economía doméstica: los diversos frutos silvestres. Para Métraux los productos de la caza solo tenían el papel de *reforzar* los alimentos vegetales y las actividades de recolección eran prioritarias dentro de la división sexual del trabajo, siendo las mujeres las recolectoras y las distribuidoras de sus alimentos y de aquellos proveídos por sus esposos (carne y pescado). Considerando este rol prominente de los productos de la recolección femenina, Karsten (1932, citado en Braunstein 1983) explicaba la residencia matrilocal por la necesidad que tenían los padres de las jóvenes de asegurarse los productos de la recolección de sus hijas, a la vez que permitía a las mujeres recolectar en sus territorios de origen, previamente conocidos y explorados.

En la bibliografía de algunos grupos amazónicos también se han discutido las implicancias de la residencia matrilocal. Peter Rivière (1987) al comparar las prácticas culinarias ligadas al procesamiento de la mandioca – el principal recurso aportado por las mujeres – entre los grupos del noroeste amazónico (grupos tukanos

especialmente) y los de las Guyanas (cognáticos y uxorilocales), afirmaba que el factor vital que influenciaba una mayor o menor libertad en la vida de las mujeres era la residencia posmarital, pues esta determinaba el grado de control que el grupo social ejercía sobre los recursos que las mujeres producían (alimentos) y reproducían (hijos). Según Rival y Whitehead (2001:8), Terence Turner – quien realizó su investigación con grupos kayapó –, contrariamente observaba que la residencia matrilocal posibilitaba que los hombres mayores ejerzan un amplio control sobre los jóvenes (sus hijas, sus maridos y sus nietos) y sobre los productos de sus trabajos.

10 El concepto de *habitus* refiere a esquemas de percepción, acción y pensamiento culturales, que implican a su vez esquemas culturales de visión y di-visión de las cosas y el mundo, que se encarnan en los cuerpos de manera pre-reflexiva (aunque pueden ser objeto de reflexión) mediante el trabajo de socialización y pedagogía continua y difusa en cualquier contexto cultural (Bourdieu 1991).

Para Bourdieu, los esquemas de "apreciación, pensamiento y acción" del *habitus* son en su aspecto más primario esquemas de género (un tipo de división o clasificación social basada en un conjunto de oposiciones entre lo femenino y masculino) que se aprehenden, cargan y naturalizan *en* y *desde* los cuerpos (Bourdieu 1998). Para el autor, esto era evidente en el caso de los hombres y las mujeres cabiles de Argelia, cuyos modos, gestos y posturas corporales expresaban y encarnaban, en una "evidencia performativa", las divisiones arbitrarias entre lo masculino (asociado a lo alto, lo público y lo que está hacia fuera) y lo femenino (lo bajo, doméstico y lo que va o está hacia adentro) (Bourdieu 1991).

11 Para una lectura y análisis sobre el impacto de los procesos de conversión socio-religiosa en el Chaco Argentino sugerimos la lectura de Miller (1979), Gordillo (2010) y Ceriani Cernadas (2013, 2014). "El misionero protestante de origen europeo o norteamericano representa un actor fundamental en la historia de los grupos chaqueños durante la mayor parte del siglo XX. Ellos se ubicaron en un lugar singular en el campo de las relaciones sociales propias del encuentro interétnico, en sus aspectos ideológicos, emotivos, políticos y económicos." (Ceriani Cernadas 2013:318). "A la luz de la evidencia antropológica, es factible afirmar que la experiencia de las misiones protestantes entre los pueblos indígenas del Chaco Argentino y la posterior conformación de iglesias autónomas, particularmente en grupos qom (tobas), wichí, pilagá o mocoví, ha contribuido a la emergencia del proceso de apropiación y cambio socio-religioso más representativo en el mapa nacional" (Ceriani Cernadas 2014:10).

12 Ejemplos de esto serían las guerras intertribales llevadas adelante por los hombres, los juegos, las libaciones de cerveza y también el shamanismo, donde las mujeres mostraban una actuación secundaria. Del lado de las mujeres, tenemos las peleas que sostenían donde los hombres fungían como meros espectadores y no osaban intervenir. Por último, existían otras prácticas abiertas a la participación de ambos géneros, como los bailes *nomí*.

Bibliografía

- ASP, Otto. 1905. *Expedición al Pilcomayo*. Anales del Ministerio de Agricultura. Sección de Inmigración, propaganda y geografía. Tomo I. Número I. Buenos Aires. Mimeo.
- BALDRICH, Amadeo. 1890. *Las comarcas vírgenes. El Chaco Central Norte*. Buenos Aires-Rosario-La Plata: Imprenta, Litografía y Encuadernación de Jacobo Peuser.
- BARÚA, Guadalupe; DASSO, Cristina, M. 1999. "El papel femenino en la hostilidad wichí". En: Califano M. (comp.), *Mito, guerra y venganza entre los wichí*. Buenos Aires: Ciudad de Buenos Aires. pp. 251-297.
- BOCCARA, Guillaume. 2005. "Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y mas allá) de la obra de Nathal Watchel". *Memoria Americana*, 13:21-52.
- BOURDIEU, Pierre. 1991. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- _____. 1998. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- BRAUNSTEIN, José. 1974. "Matrimonio y familia entre los matak". *Cuadernos Franciscanos*, 35:72-79.
- _____. 1983. "Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco". *Trabajos de Etnología*, 2:13-107.
- BRETTELL, Caroline; SARGENT, Carolyn. 2001. "Gender, household and kinship". En: Caroline Brettell y Carolyn Sargent (eds.), *Gender in cross-cultural perspective*. Nueva Jersey: Prentice Hall. pp. 347-351.
- BURBANK, Victoria K. 1994. *Fighting women: anger and aggression in Aboriginal Australia*. Berkeley: University of California Press.
- CERIANI CERNADAS, César 2013. "Entre la confianza y la sospecha. Representaciones indígenas sobre las experiencias chaqueñas de misionarización protestante". En: Florencia Tola, Celeste Medrano y Lorena Cardin (eds.), *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*. Buenos Aires: Ethnographica. pp. 297-320.
- _____. 2014. "Caleidoscopios de poder. Variedad del carisma en las iglesias indígenas del Chaco Argentino". *Miríada*, 6(10):9-36.
- CITRO, Silvia. 2008. "Creando una mujer: ritual de iniciación femenina y matriz simbólica de los géneros entre los tobas *takshik*". En: S. Hirsch (coord.), *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires: Biblos. pp. 27-58.
- _____. 2009. *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- COLLIER, Jane; ROSALDO, Michele. 1981. "Politics and gender in simple societies". En: Ortner, Sherry y Whitehead, Harriet (eds.), *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 275-329.
- COMBÉS, Isabelle. 1992. *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*. París, Ed. PUF.
- CORDEU, Edgardo. 1993. "La saga de Basybüky: sujeción intertribal, rencilla étnica y sumisión cognitiva entre los ebidóso del Chaco Boreal". *Scripta Ethnologica Supplementa*, 15:27-49.
- CÓRDOBA, Lorena. 2008. "¿Existe la iniciación? Procesos de construcción social de la feminidad entre los toba del oeste formoseño". *Acta Americana*, 16(2):61-83.

- CHASE-SARDI, Miguel; SIFFREDI, Alejandra y CORDEU, Edgardo. 1992. *El gateo de los nuestros. Narrativa erótica indígena del Gran Chaco*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- DELL'ARCHIPRETTE, Ana; MESSINEO, Cristina. 1993. "Aproximación comparativa al parentesco toba y pilagá". *Actas de las Primeras Jornadas de Lingüística Aborigen*. Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Lingüística. pp. 75-87. Mimeo.
- DOBRIZHOFFER, Martín. 1968. *Historia de los abipones. Tomo II*. Resistencia: Facultad de Humanidades-Universidad Nacional del Nordeste.
- FURLONG, Guillermo, S. J. 1938. *Entre los mocovíes de Santa Fe. Según las noticias de los misioneros jesuitas Joaquín Camaño, Manuel Canelas, Francisco Burgués, Román Arto Antonio Bustillo y Florián Baucke*. Buenos Aires: Sebastián de Amorrortu e Hijos.
- _____. 1938b. *Entre los Abipones del Chaco*. Buenos Aires: Talleres Gráficos San Pablo.
- GÓMEZ, Cecilia. 2010. "La luna y la femineidad entre los tobas del oeste formoseño (Gran Chaco, Argentina)". *Campos*, 1(1):47-64.
- _____. 2008. "Venus and the star woman", *Archaeologia Baltica*, 10:25-28.
- GÓMEZ, Mariana. 2008a. "Las mujeres en el monte: las formas de vinculación con el monte que practican las mujeres tobas (qom)". *Revista Colombiana de Antropología*, 44(2):373-408.
- _____. 2008b. "El cuerpo por asalto. La amenaza de la violencia sexual en el monte entre las mujeres tobas del oeste de Formosa". En: S. Hirsch (coord.), *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires: Biblos. pp. 79-116.
- _____. 2011. "¿Bestias de carga? Fortaleza y laboriosidad femenina para el capital. La incorporación de las mujeres indígenas al trabajo en los ingenios.". En: S. Citro (comp.), *Cuerpos plurales. Ensayos antropológicos de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos. pp. 239-256.
- _____. 2016. *Guerreras y tímidas doncellas del Pilcomayo. Las mujeres tobas (qom) del oeste de Formosa*. Buenos Aires: Biblos.
- GORDILLO, Gastón. 2010. *Lugares de diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires: Prometeo.
- GREGOR, Tim; TUZIN, Donald. 2001. "Comparing gender in Amazonia y Melanesia: a theoretical orientation". En: T. Gregor y D. Tuzin (ed.), *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the comparative method*. California: University of California Press. pp. 1-16.
- HARRIS, Olivia. 1994. "Condor and bull. The ambiguities of masculinity in Northern Potosí". En: P. Harvey y P. Gow (eds.), *Sex and violence. Issues in representation and experience*. New York: Routledge. pp. 138-155.
- HIRSCH, Silvia. 2008. "La mujer indígena en la antropología argentina: una breve reseña". En: S. Hirsch (coord.), *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires: Biblos. pp. 15-25.
- IDOYAGA MOLINA, Anatilde. 1976. "Matrimonio y pasión amorosa entre los Mataco". *Scripta Ethnologica*, 4:46-67.
- _____. 1999. *Sexualidad, reproducción y aborto. Nociones y prácticas de mujeres indígenas y campesinas de la Argentina*. Buenos Aires: CAEA-Conicet.
- KARSTEN, Rafael. 1932. *Indian tribes of the Argentine and Bolivian Chaco ethnological studies*. Stockholm: Helsingfors.

- LEACOCK, Eleonor. 1981. *Myths of male dominance: collected articles on women cross-culturally*. Nueva York: Monthly Review Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1968. *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
- LORRAIN, Claire. 2001. "The hierarchy bias and the equality bias: epistemological considerations on the analysis of gender". En: L. Rival y N. Whitehead (ed.), *Beyond the visible and the material. The amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press. pp. 263-272.
- LUNA OLMOS, Lucas. 1905. *Expedición al Pilcomayo. Informe presentado al SE el Señor Ministro del Interior Doctor Rafael Castillo por el Señor Gobernador del Territorio de Formosa Dr. Lucas Luna Olmos*. Buenos Aires: Imprenta y Papelería Guillermo Kriegner.
- MARX, Karl. 2008 [1858]. *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid: Siglo XXI.
- MEILLASOUX, Claude 1998 [1977]. *Mujeres, graneros y capitales*. Madrid: Siglo XXI.
- MENDOZA, Marcela. 2002. *Band mobility and leadership among the Western Toba hunter-gatherers of Gran Chaco in Argentina*. Lewiston, New York: The Edwin Mellen Press.
- _____. 2007. "Human trophy taking in the South American Gran Chaco". En: Richard Chacon y David H. Dye (eds.), *The taking and displaying of human body parts as tropeés by Amerindians*. Nueva York: Springer. pp. 575-589.
- MÉTRAUX, Alfred. 1944. "Estudios de etnografía chaqueña". *Anales del Instituto de Etnografía Americana*, tomo V:263-312.
- _____. 1980 [1937]. *Studies of Toba-Pilagá ethnography* (Gran Chaco). New Haven: Human Relations Area Files.
- MILLER, Elmer. 1966. "Toba kin terms", *Ethnology*, 5(2):194-201.
- _____. 1979. *Armonía y disonancia en una sociedad. Los Tobas argentinos*. México: Siglo XXI.
- MURPHY, Robert. 1959. "Social structure and sex antagonism". *Southwestern Journal of Anthropology*, 15(1):89-98.
- NADELSON, Leslee. 1981. "Pigs, women, and the men's house in Amazonia: an analysis of six Munducurú myths". En: Sherry Ortner y Harriet Whitehead (eds.), *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 240-272.
- NORDENSKIÖLD, Erland. 2002 [1912]. *La vida de los indios*. APCOB: La Paz.
- OVERING, Johanna. 1986. "Men control women? The 'catch 22' in the analysis of gender". *International Journal of Moral and Social Studies*, 1(2):135-156.
- PALMER, John. 2005. *La buena voluntad wichi. Una espiritualidad indígena*. Grupo de Trabajo Ruta 81. Formosa: APCD-CECAZO-EPRAZOL.
- PERÚSET, Macarena; ROSSO, Cintia. 2009. "Guerra, canibalismo y venganza colonial: los casos mocoví y guaraní". *Memoria Americana*, 17(1):61-83.
- RIVAL, Laura; WHITEHEAD, Neil. 2001. "Forty years of Amazonian anthropology: the contribution of Peter Rivière". En: Laura Rival y Neil Whitehead (eds.), *Beyond the visible and the material. The amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: University Press. pp. 1-18.
- RIVIÈRE, Peter. 1984. "Aspects of Carib political economy". *Antropologica*, 59-62: 349-357.

- _____. 1984b. *Individual and society in Guiana. A comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1987. "Of women, men and manioc". En Skar Harald y Frank Salomon (eds.), *Natives and Neighbours in South America*. Anthropological essays, Gotemburgo, Ethnographic Museum: 179-201.
- RODRIGUEZ MIR, Javier. 2006. *Los wichi en las fronteras de la civilización. Capitalismo, violencia y shamanismo en el Chaco Argentino. Una aproximación etnográfica*. Quito: ABYA YALA.
- ROSALDO, Michelle. 1974. "Women, culture & society: a theoretical overview". En: Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *Woman, culture and society*. Stanford, California: Stanford University Press. pp. 17-42.
- RUBIN, Gayle. 1986 [1975]. "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo". *Nueva Antropología*, 8(30):95-145.
- _____. 1989. "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad". En: Carol Vance (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* (Selección de textos). Madrid: Talasa. pp. 113-190.
- SCOTT, Joan. 1986. "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En: *De mujer a género. Teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. pp. 17-50.
- SEYMOUR-SMITH, Charlotte 1991. "Women have no affines and men no kin: the politics of the Jivaroan gender relation". *Man* (N.S.), 26:629-649.
- STORM, Olaf. J. 1892. *El río Pilcomayo y el Chaco Boreal. Viajes y exploraciones*. Buenos Aires: Compañía Sud Americana de Billetes de Banco.
- STRATHERN, Marilyn 1992. *The gender of the gift. Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- TOLA, Florencia. 1999. "Fluidos corporales y roles paternos en el proceso de gestación entre los tobas orientales (qom) de la provincia de Formosa". *Papeles de Trabajo*, 8:197-221.
- _____. 2006. "Estrategias matrimoniales en el proceso de repliegue y apertura de las parentelas toba (qom)". *Revista de Antropología*, 49(2):668-687.
- _____. 2007. "'Eu não estou só(mente) em meu corpo'. A pessoa e o corpo entre os toba (qom) do Chaco argentino". *Mana*, 13(2):499-519.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1993. "Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage". En Molinié A. y A. Becquelin (comps.); *Mémoire de la tradition: 365-431*. Nanterre, Société d'Ethnologie.
- VITAR, Beatriz. 2004. "Jesuitas, mujeres y poder: el caso de las misiones de las fronteras del Chaco (siglo XVIII)". *Memoria Americana*, 12:39-70.

Fuentes anglicanas

- ARNOTT, John. 1936. "Mision pilagá, Argentine Chaco. A very human store from the Society's youngest Mission". *South American Missionary Society Magazine*, LXX(789):40-41.
- LEAKE, Alfred 1933a. "The store of the Toba Mission". *South American Missionary*, LXVII:67-69.
- _____. 1933b. "The Warlike ways of toba women". *South American Missionary Society Magazine*, LXVII(758):114-116.
- _____. 1934. "Misión El Toba". *South American Missionary Society Magazine*, LXVIII(770):112-113.
- PRICE, W. J. 1933. "The tobas of Sombrero Negro". *South American Missionary Society Magazine*, LXVII(755):81.
- TEBOTH, Dora. 1989. *With Teb. Among the Tobas*. Sussex: The Lantern Press an Imprint of Churchman Publishing Limited.

**LAS MUJERES TAMBIÉN LUCHAN:
UNA "POLÍTICA SEXUAL" DESDE
LOS CUERPOS ENTRE LAS MUJERES
QOM (TOBAS DEL OESTE) ANTES DE
LA CONVERSIÓN SOCIO-RELIGIOSA
(CHACO CENTRO-OCCIDENTAL)**

**WOMAN ALSO FIGHT:
"SEXUAL POLITICS" OF THE
BODIES OF QOM (WESTERN TOBA)
WOMEN BEFORE SOCIO-RELIGIOUS
CONVERSION (CENTRAL WESTERN
CHACO)**

Resumen

En este artículo reconsidero las antiguas "peleas de mujeres" de las mujeres tobas del oeste (tobas-pilagá o Nachilamole#ek) como una forma de política sexual femenina y las analizo situándolas en el antiguo sistema de sexo-género toba donde la matrilocidad, la circulación de hombres y la sexualidad transactiva serían sus principales características, según mi hipótesis. Dichas formas de violencia interfemenina fueron comunes en varios grupos indígenas del Gran Chaco. En las aldeas de los tobas del oeste, en las primeras décadas del siglo XX, fueron presenciadas y reprobadas por misioneros anglicanos. Luego reflexiono sobre los vínculos entre estas expresiones de violencia y la construcción del género en el pasado, la división sexual del trabajo y el imaginario en torno al género femenino. Mi hipótesis general es que estas peleas eran un campo de acción femenino donde se dirimían asuntos vinculados a la competencia por el acceso y control de aquellos hombres (maridos y yernos) que formaban parte de unidades domésticas matrilocales.

Palabras-clave: Tobas, Chaco, Mujeres, Género, Política Sexual.

Abstract

In this article I reconsider the ancient "women fights" of the western Toba women (Toba-Pilaga or Nachilamole#ek) as a form of female sexual politics, analysing their place in sex-gender Toba system which, according to my hypothesis, would have been mainly characterized by matrilocality, the circulation of men, and transactive sexuality. These forms of intra-female violence have been common in various indigenous groups in the Gran Chaco. In the villages of the western Tobas, they were witnessed and condemned by Anglican missionaries in the early decades of the 20th century. I then investigate the connections between these expressions of violence and the construction of gender in the past, the gender-oriented division of work, and the images concerning female gender. It is my general hypothesis that these fights were a female field of action where disputes connected with the competition for access and control of the men (husbands and sons in law) that were part of matriloal domestic units were settled.

Key words: Tobas, Chaco, Women, Gender, Sexual Politics.

**AS MULHERES TAMBÉM LUTAM:
UMA "POLÍTICA SEXUAL" A PARTIR
DOS CORPOS DAS MULHERES QOM
(TOBAS DO OESTE) ANTES NA
CONVERSÃO SOCIORRELIGIOSA
(CHACO CENTRO OCIDENTAL)**

Resumo

Neste artigo reconsidero as antigas "brigas de mulheres" das mulheres tobas do oeste (tobas-pilagá ou Nachilamole#ek) como uma forma de política sexual feminina e analiso-as no contexto do antigo sistema de sexo-gênero toba onde a matrilocalidade, a circulação de homens e a sexualidade transactiva seriam as principais características,

segundo minha hipótese. Tais formas de violência interfeminina foram comuns em vários grupos indígenas do Gran Chaco, e, nas aldeias dos tobas do oeste nas primeiras décadas do século XX, estas brigas foram presenciadas e reprovadas por missionários anglicanos. Reflito também sobre os vínculos entre estas expressões de violência e a construção do gênero no passado, a divisão sexual do trabalho e o imaginário sobre o gênero feminino. Meu hipótese é que estas brigas eram um campo de ação feminino onde eram dirimidos assuntos vinculados à concorrência pelo acesso e controle daqueles homens (maridos e genros) que faziam parte de unidades domésticas matrilocais.

Palavras-chave: Tobas, Chaco, Mulheres, Gênero, Política Sexual.