

Anuario de Estudios Americanos, 72, 2
Sevilla (España), julio-diciembre, 2015, 661-692
ISSN: 0210-5810. DOI: 10.3989/aeamer.2015.2.10

Hilar, teñir y tejer. El trabajo femenino en las misiones jesuíticas del Chaco (siglo XVIII)/

Spinning, Dyeing and Weaving. Women's Work in the Jesuit Missions of the Chaco (18th Century)

Beatriz Vitar

Universidad de Sevilla

Este trabajo presenta algunos avances en el estudio del papel económico de las mujeres en las misiones de las fronteras del Chaco en el siglo XVIII. Para ello, se analizan los rasgos de la vida productiva de los cazadores recolectores —en ciertos casos también cultivadores en pequeña escala—, la concepción jesuítica de las mujeres, de sus funciones dentro de la economía reduccional y su impacto en la población femenina, así como algunas de sus respuestas frente al reordenamiento de la producción comunitaria.

PALABRAS CLAVE: Misiones de la frontera del Chaco; Trabajo; Jesuitas; Mujeres indígenas; Siglo XVIII; Estrategias indígenas.

This paper intends to present some advances in the study of the economic role of women in missions Chaco frontier in the eighteenth century. For this purpose, are analyzed the features of the productive life of hunter-gatherers —in some cases also small-scale growers—, the Jesuit conception of women and their roles within the missionary economy and its impact on the female population and their some responses to the rearrangement of community production.

KEYWORDS: Chaco frontier missions; Work; Jesuits; Indian Women; 18th Century; Indigenous Strategies.

Para evitar la ociosidad de las indias les hicieron enseñar a hilar y teñir, para que por una parte con sus hilados tejiesen las mantas con que se cubren, y por otra se atajasen los daños que se siguen de no estar las mujeres bien ocupadas.

Pedro Lozano, *Descripción Corográfica del Gran Chaco Guallamba*, 1733.

Introducción

Durante el periodo colonial, el territorio del Chaco era percibido como un espacio salvaje y demoníaco, imagen a la que en gran medida contribuyeron las crónicas «etnográficas» de la Compañía de Jesús. Los pueblos chaqueños quedaron así sepultados bajo el estigma de la *barbarie* asociada a la cultura de los cazadores recolectores, en contraposición a los grupos con hábitos sedentarios y más *civilizados*, sometidos tempranamente al dominio español. Las costumbres de los cazadores nómadas fueron también *demonizadas* en tanto representaban una amenaza para el éxito del programa evangelizador/civilizador de la Compañía de Jesús, basado en la sedentarización de la población nativa y en la instauración de la vida *racional*. La erradicación de las actividades desarrolladas por los habitantes del Chaco en aras de procurar su sustento, fue otra de las facetas de ese colosal «combate» de los jesuitas contra el demonio.¹ Incluso el cronista Lozano llegó a sostener que el desapego de esos grupos hacia el trabajo agrícola y su inclinación a la caza, la pesca y la recolección como fuentes de recursos se debían al hecho de hallarse «dementados del Demonio con la persuasión loca de que nunca les faltaría alimento».²

En la historiografía relativa a las misiones del Chaco, si bien se cuenta con aportaciones importantes sobre la dinámica productiva de las poblaciones indígenas del área tras el contacto con el mundo colonial,³ aun resta ampliar los estudios concernientes a las mujeres y a sus funciones económicas antes y después de la llegada europea, entre otros aspectos.⁴ Sumándose a contribuciones anteriores sobre las indígenas de las reduccio-

1 Vitar, 2001b.

2 Lozano, 1970, I, 58.

3 Cito a título ilustrativo: Paz, 2003; Nacuzzi, 2007; Lucaioli y Nesis, 2007, entre otros. Aunque referido al siglo XIX, resulta de interés el estudio de Teruel, 2005.

4 Para un repaso a la historiografía sobre las mujeres indígenas en la sociedad colonial, véase el trabajo de Díez Martín, 2004, que ofrece un considerable listado de obras, aunque en su mayor parte referidas al ámbito mesoamericano y andino.

nes chaqueñas,⁵ este trabajo se propone formular nuevos planteamientos e interpretaciones sobre el impacto del régimen jesuítico en el ámbito productivo femenino. Para ello, es preciso abordar, por un lado, las bases económicas de las sociedades cazadoras del Chaco y el papel desempeñado por las mujeres, en oposición a los patrones occidentales, fundamentados en una lógica y principios ajenos al universo nativo y, por otro, exponer los rasgos de la intervención misionera a través de sus discursos y prácticas, analizando el imaginario moderno sobre el trabajo para determinar su incidencia en la vida de las indígenas y sus reacciones ante el nuevo orden, que no significó, por lo demás, la total desaparición de las labores que desarrollaban tradicionalmente. Se espera con ello contribuir al conocimiento de la experiencia histórica de esas mujeres *en los márgenes*, no solo por su condición fronteriza y características culturales, sino también por la escasa atención que les ha prestado la historiografía.

El estudio de los aspectos enunciados abarca la casi totalidad de los grupos reducidos en las fronteras del Chaco,⁶ predominando las referencias a los abipones y mocovíes en virtud del mayor volumen informativo disponible sobre ambos grupos.⁷ Las fuentes utilizadas proceden sobre todo de la Compañía de Jesús (crónicas, relaciones, cartas anuas y otros testimonios), cuya consulta se ha complementado con la de contribuciones de los campos histórico, antropológico y etnohistórico, tanto las referidas al área chaqueña como a otras regiones de Sudamérica. Dada la índole del tema, también se han tenido en cuenta aportes inscritos en el ámbito de la Historia de las Mujeres y la Historia de Género,⁸ que ofrecen nuevas

5 Vitar, 1999, 2001a, 2004, 2005. En dos de estos trabajos (2001a y 2004) se abordan distintas cuestiones relacionadas con las indígenas y su experiencia en las misiones jesuíticas del Chaco, tales como la vida reproductiva, la mirada estereotipada de los misioneros sobre el sexo femenino y la construcción cultural de la diferencia de género, el espacio ritual femenino, los cambios y continuidades en los roles de las mujeres tras su reducción y, de modo específico, las relaciones entre ancianas y jesuitas (2005).

6 Las misiones aquí consideradas son las fundadas a lo largo del siglo XVIII en las zonas colindantes con las jurisdicciones del Tucumán (Miraflores y Balbuena, de indígenas lules; San José y Macapillo, de vilelas, y Concepción, de abipones), de Santa Fe (San Javier de mocovíes y San Jerónimo de abipones) y de Asunción (Rosario o Timbó, también de abipones). Para más detalles sobre este espacio misionero, véase Vitar, 1997.

7 Se trata de las crónicas de los misioneros jesuitas Martin Dobrizhoffer, 1967-1968 y Florian Paucke, 1942-1944.

8 Respecto a las diferencias conceptuales entre «historia de las mujeres» e «historia de género», con frecuencia «resultas en coexistencia», véase Díez Martín, 2004, 218. Sin ánimo de ahondar en las controversias teóricas en torno a ambos enfoques, lo que excedería el objetivo de este trabajo, es interesante resaltar que el estudio de las mujeres contribuye a su visibilidad como agentes en los

perspectivas y herramientas de análisis para el conocimiento de las trayectorias femeninas en distintos espacios y tiempos.⁹ En lo que se refiere al tema aquí abordado, es fundamental atender a la condición étnica de las protagonistas y a la época en que interactuaron con los misioneros jesuitas, considerando el riesgo que supone observar el pasado con los ojos del presente y desde nuestra propia cultura.¹⁰

Las mujeres en la vida económica de los pueblos cazadores recolectores

Sobre la economía en las sociedades «primitivas»: el caso chaqueño

El conjunto de tareas desarrolladas por los grupos de cazadores recolectores —dentro de las denominadas «sociedades primitivas»— en procura de su sustento, ha sido tradicionalmente definido por la antropología como «economía de subsistencia». En contra de esta perspectiva reduccionista, Sahlins hacía hincapié en el sentido del trabajo y la relación que con él mantienen los miembros de este tipo de comunidades:

Un hombre labora, produce en su aptitud como persona social, como esposo y padre, hermano y camarada de linaje, miembro de un clan, de un pueblo. El trabajo no se practica separado de estas existencias, como si fuese una existencia diferente. «Trabajador» no es de por sí una condición social, ni «trabajo» una auténtica categoría de economía tribal. Dicho de otro modo, el trabajo es organizado por relaciones «no económicas» en sentido convencional, perteneciendo más bien a la organización general de la sociedad.¹¹

procesos históricos (*Ibidem*, 217), mucho más necesaria en el caso de las indígenas, que experimentaron una doble discriminación, étnica y de género. Sobre la importancia de la categoría «género» en el análisis histórico, resulta de interés el ya clásico trabajo de Scott, 1990.

9 Cabe aquí insistir en la utilidad del enfoque multidisciplinar y en la ampliación de las vías metodológicas para el estudio de las mujeres, dentro de la diversificación por la que se viene apostando desde hace tiempo. En este sentido, los registros iconográficos o la historia oral, entre otros, constituyen recursos valiosos para el análisis de la situación femenina y su rol dentro de las relaciones familiares y sociales a lo largo de la historia, Andreo García, 2002, 15-17.

10 Bock, 1991, 58.

11 Sahlins, 1972, 127. En las sociedades tribales, el trabajo es parte de la vida misma, en contraste con el mundo capitalista: «La revolución industrial desgajó el trabajo de la vida» (*Ibidem*, 128). A juicio de Clastres, 1981, 135, las ideas de Sahlins, formuladas para el caso melanesio, resultan válidas para el ámbito americano.

En esta línea, Clastres ha enfatizado en la impronta dejada por los «padres» de la antropología económica al definir la economía primitiva como «economía de subsistencia», en virtud de la insuficiencia tecnológica, de una producción sin excedentes y de la ausencia de reservas (*stocks*). Así, el concepto de «subsistencia» ayudó a crear «el mito de un hombre salvaje condenado a una condición casi animal por su incapacidad de explotar eficazmente el medio natural»,¹² viviendo, en suma, en una «economía de la miseria».¹³ Contra estos postulados, Sahlins sostiene la idea de una «economía de la abundancia», como bien podría confirmarlo un testimonio colonial sobre los indígenas del Chaco: «Solo la abundancia de caza y pesca, de chaguar, miel, frutas campestres, pudieran haberlos conservado en la miserable constitución de tanta pereza como tienen».¹⁴

En contra de las interpretaciones de la antropología clásica, Clastres se sumaba a Sahlins en la reivindicación de los cazadores recolectores, destacando la capacidad de elaborar sus propios instrumentos de producción —equipos y utensilios para la pesca, la caza y la recolección—, y por ende el desarrollo de una «significativa tecnología» que excede a la categoría de «meros recolectores».¹⁵ En orden a estas cuestiones y en el caso de los indígenas del Chaco, cabe subrayar, además, su habilidad para fabricar artefactos de múltiples usos como, por ejemplo, una espátula que formaba parte de los «utensilios domésticos» que cargaban las abiponas durante sus mudanzas:

Entre los elementos que llevaban las mujeres se destacaban unas estacas en forma de espátulas, cuya parte media estaba rodeada por un cilindro hecho en madera durísima, de unos dos codos de largo. Este instrumento también lo emplean para extraer las raíces comestibles; para bajar los frutos de los árboles o las ramas aptas para hacer fuego; cuando no la usaban para quebrar las armas y la cabeza de los enemigos que encontraban en el camino.¹⁶

Por otra parte, en lo que respecta al trabajo restringido a las necesidades diarias y no con vistas al almacenamiento de reservas, Sahlins lo justificaba por la prodigalidad de su entorno vital: ¿por qué los nómadas

12 Clastres, 1981, 138.

13 *Ibidem*, 136-137.

14 Anónimo, «Descripción del Gran Chaco», 1775, Archivo del Museo Naval de Madrid (AMNM), Manuscrito (Mss.) 123.

15 Clastres, 1981, 137.

16 Dobrizhoffer, 1968, II, 116.

habrían de empeñarse en tal acopio, si los *stocks* se hallaban en la naturaleza misma?¹⁷ No obstante, en relación al Chaco, la mayoría de sus pueblos prevenía los periodos de escasez mediante el almacenaje de frutas, entre otras la del chañar, «la cual comen fresca, y también la guardan seca para provisión de todo el año».¹⁸

Desde los inicios de la evangelización, el régimen de vida de los cazadores recolectores del Chaco fue considerado como sinónimo de *irracionalidad* y, por ende, un obstáculo para el programa evangelizador jesuítico, cuyo éxito dependía de la sedentarización de la población reducida y del abandono de los hábitos nómadas, superando esa *inestabilidad* o *inconstancia*, tan señaladas por los jesuitas¹⁹ en sus relatos. Las excursiones indígenas al monte para cazar y recolectar eran conceptuadas como actos no *racionales*, como lo dan a entender los comentarios del padre Domingo Muriel sobre los tobas reducidos: «Varias veces parece que entran en razón, y que proceden bien, otras proceden mal, otras medianamente: ya están en el Pueblo, ya en el Monte; [...] ya trabajan, ya se ponen a fumar».²⁰

Por otro lado, lo que se calificaba como «inestabilidad» propia de la idiosincrasia indígena, es decir, las salidas al monte a recoger miel y ciertos frutos (algarroba y chañar, entre otros), estaban ligadas a su universo ritual, dado que con estos productos elaboraban las bebidas que consumían en sus fiestas y en las ceremonias —«asambleas»— que precedían a la guerra. Estas costumbres, enraizadas entre los pueblos del Chaco, fueron combatidas por los jesuitas en tanto malograban los tímidos avances del adoctrinamiento, aunque hubo algunos que mostraron condescendencia y hasta cierta admiración por los guerreros cazadores, como Dobrizhoffer:

Aunque haya expuesto las virtudes naturales de los abipones más allá de lo propuesto, me parece que no habré dicho nada si no agrego unas pocas palabras sobre los pesados trabajos que realizaban. ¿Quién enumeraría las cotidianas molestias de la guerra y de la caza?²¹

17 Citado en Clastres, 1981, 138. Este autor resalta el mérito de Sahlins en cuanto a «desenmascarar» a quienes hacen del capitalismo (con un ritmo incesante de producción para obtener beneficios) «la medida de todas las cosas» (*Ibidem*, 139).

18 Lozano, 1733, 32. Para el caso específico de los abipones y sus estrategias para hacer frente a los periodos de desabastecimiento, véase Nacuzzi, 2007, 227.

19 El jesuita António Vieira, misionero en Brasil, aludía a la inconstancia como rasgo común a ambos sexos, aunque la culpa recaía en las mujeres, en cuanto dadoras de la vida: «Tão inconstantes são os homens, como as mulheres: os homens por filho de tais mães, e as mulheres por mães de tais filhos: *Homo natus de muliere*» (citado en Franco y Morán Cabanas, 2008, 13).

20 Citado en Furlong, 1955, 165.

21 Dobrizhoffer, 1968, II, 145.

Los jesuitas juzgaron como un rasgo propio de su «barbarie» el desdén de los chaqueños hacia ciertos elementos prodigados por la naturaleza al carecer de una utilidad específica de cara a satisfacer sus necesidades vitales, en contraste con el valor que encerraban para los europeos. Al describir la gran riqueza ictícola del Bermejo —uno de los ríos del Chaco— y las «almejas muy grandes» que pescaban en abundancia los abipones, Lozano se asombraba de que arrojasen las perlas, «porque no estima su barbaridad lo que otras Naciones, si más políticas, a este paso más codiciosas, tanto aprecian», como era el caso de las «señoras» de Santa Fe (gobernación de Buenos Aires), que las tenían en gran estima para fabricar sus joyas.²²

En muchos casos los pueblos cazadores se vieron forzados a una vida itinerante debido a la presión colonial sobre sus territorios. Algunos grupos chaqueños practicaban la agricultura en la medida necesaria para su sustento, como ocurría con el maíz —o «trigo de Indias»—, que se obtenía «en grandísima abundancia en las más dos cosechas, bien que lo común de las Naciones siembran muy poco por su flojedad innata»,²³ según Lozano, quien mencionaba también el cultivo de tabaco en tierras abiponas: «[...] y juzgo sería lo mismo en todo el Chaco, si lo sembraran como estos infieles».²⁴ Por su parte, los mataguayos aplicaban el sistema de roza, realizando previamente el corte de pasto para luego secarlo durante veinte días (para quitar la humedad, por ser tierra de bañados), proceder luego a su quema y por último sembrar.²⁵ Tales ocupaciones, sin embargo, no impidieron el catapultarlos como *flojos y ociosos*, defectos que los misioneros buscaron corregir mediante la introducción de nuevas actividades productivas destinadas tanto al autoconsumo como a la comercialización.

En general, los pueblos chaqueños consumían carne de vacuno gracias a la captura del ganado cimarrón o a las dádivas coloniales, aunque no llegaron a desarrollar su cría, una práctica malavenida con la dinámica productiva de los cazadores nómadas. Los abipones opusieron una tenaz resistencia a los hábitos pastoriles, siendo así que, tras la expulsión de los jesuitas, los reducidos en la misión de Concepción aseguraron no poseer vacas

22 Lozano, 1733, 11.

23 *Ibidem*, 33.

24 *Ibidem*, 32.

25 *Idem*.

«porque la vaca es animal perezoso, y si algún día nos vamos de aquí, no queremos caminar a su paso».²⁶

La alusión a los *vicios* chaqueños como impedimentos para el desarrollo del proyecto evangelizador en las fronteras, no fue privativo de los jesuitas: sus más acérrimos enemigos compartieron esa visión negativa del mundo indígena. El obispo del Tucumán, Manuel Abad Illana, creía inútiles los esfuerzos de reducir a los indígenas chaqueños por ser «holgazanes y enemigos del trabajo»,²⁷ según el informe de la visita a su diócesis. Este testimonio permite entrever, además, las estrategias indígenas frente a las propuestas jesuíticas, aceptando la vida en misión como una vía alternativa de sustento, al no quedar este sujeto a la exclusividad de sus prácticas tradicionales:

Acuden los indios a oír la doctrina de los Padres; mas no siendo esto acompañado de alguna afición, ¿qué utilidad se puede seguir de ellos? Van a oír la doctrina y ¿qué mucho cuando con este casi ningún trabajo, que en casi todos será una pura ociosidad, ganan de vestir y de comer? Por los efectos de su fuga y de su perfidia debemos colegir que si oyen la doctrina solo la oyen por comer y vestirse.²⁸

Las labores femeninas

Las mujeres de las diversas etnias del Chaco cumplían un papel significativo en orden a la provisión de elementos indispensables para la reproducción material de la comunidad; el aprovechamiento de plantas, frutos y un buen número de raíces comestibles fue posible gracias a la labor recolectora femenina. El bosque chaqueño²⁹ constituyó, en este sentido, una de las riquezas naturales más explotadas por los pueblos de la zona, en aras de satisfacer sus necesidades cotidianas —alimentación, salud,³⁰ transporte,

26 Vitar, 2000, 47. El fragmento citado corresponde al Informe del obispo Manuel Abad Illana sobre su visita a la gobernación del Tucumán y reducciones de la frontera del Chaco (1765 y 1768), íntegramente transcrito en Vitar, 2000. Este documento constituye una fuente de gran interés sobre las actividades económicas dentro de las misiones jesuíticas de la periferia occidental chaqueña.

27 *Ibidem*, 54.

28 *Ibidem*, 57.

29 Las crónicas misioneras, por lo general, dan cuenta pormenorizada del uso de maderas y frutos de diferentes especies nativas, además de otras implantadas en los primeros intentos de colonizar el Chaco.

30 Pedro Lozano ofrece amplios detalles sobre las propiedades medicinales de muchas plantas, lo que hacía del Chaco una «botica natural», compensando «la falta de médicos y medicina [...] en esta parte de América» (Lozano, 1733, 30), comentario este que no oculta una mirada etnocéntrica, al obviar las prácticas curativas indígenas, basadas en el uso de especies de su entorno que, por lo demás, recolectaban las mujeres.

caza, fabricación de armas y utensilios, etc.— y de obtener ciertos productos como la miel, la algarroba o el chañar que, una vez procesados, estaban destinados tanto a la nutrición y al abrigo como a los usos festivos y rituales.

El trabajo se hallaba delimitado según el género, aunque existen testimonios sobre la participación conjunta de hombres y mujeres en determinadas tareas, como la caza. Al respecto, el relato de Paucke sobre los mocovíes refiere la forma en que las mujeres acomodaban su vestimenta «cuando [...] están de caza en las selvas, para que puedan correr más ligeras [...] en pos del animal silvestre».³¹ En el caso de los abipones, Dobrizhoffer apuntaba la división de tareas, correspondiéndoles a los adultos de ambos sexos preparar a los niños y niñas en las labores *propias* de su género: «Los padres enseñan a sus hijos desde la más tierna infancia a cabalgar, a nadar, a cazar y a guerrear. Las niñas reciben de sus madres habitualmente las tareas domésticas de las mujeres y se acostumbran a sus trabajos y molestias».³²

La recolección era desarrollada por las mujeres de los diferentes sectores de edad, delimitando un campo de actuación femenino y autónomo, como se observa en el caso de los abipones:

Con frecuencia un centenar de mujeres recorre en grupo los campos más lejanos en busca de distintos frutos, raíces, fibras para extraer colores u otros materiales útiles. Aunque a veces tardan cuatro u ocho días en regresar del campo, no aceptan a ningún varón como compañero de viaje, ya sea para ayudarlas en los trabajos, vigilar los caballos o ponerlas a salvo cuando se enfrentan con el enemigo o con las fieras.³³

Entre los frutos recolectados, el algarrobo tuvo múltiples usos, ya que —como la miel— servía no solo como alimento sino también para las prácticas festivas y ceremoniales. En cuanto a su función alimenticia, no solo fue importante entre los pueblos del Chaco sino también para los núcleos coloniales fronterizos, donde la algarroba —recolectada por los indígenas tributarios— fue de gran auxilio en épocas de escasez de alimentos, lo que perpetuó su imagen como «fruto del hambre» y alimento del «pobre».³⁴ En relación a los mocovíes, Paucke explicaba que, al menguar la caza,

31 Paucke, 1942-1944, II, 142.

32 Dobrizhoffer, 1968, II, 207.

33 *Ibidem*, 137.

34 Farberman, 2006, 12.

«mujeres y niños se mantenían únicamente con comer algarrobas», mientras que los hombres bebían un jugo extraído del algarrobo negro —sometido a cocción por las mujeres— con el que «entretienen [...] el apetito de beber».³⁵ Para su colecta, madres e hijas partían al bosque «completamente solas» —igual que las abiponas-, conduciendo luego los frutos a la reducción, donde eran almacenados en trojes durante el invierno.³⁶ Práctica esta que contradice la tan manida idea sobre la falta de previsión de los grupos cazadores frente a los ciclos de escasez de recursos alimenticios.

Las mujeres se encargaban también de fabricar la aloja y la «chicha» con el jugo extraído del fruto del algarrobo. Una vez tostado este, se obtenía una especie de harina con la que se amasaba el «patay», una pasta dulce cuya trabajosa elaboración era descrita por Paucke sin ocultar su aprensión, tanto por el recipiente usado —un molde de cuero crudo—, como por ser un producto manipulado por las indígenas: «Uno no debe jamás contemplar de qué manera esas indias [lo] elaboran», usando como utensilios sus «limpias manos».³⁷ No es un comentario baladí, en tanto aparece ya la imagen de «suciedad» de los/las «salvajes» como símbolo de su incivildad: un estereotipo que reprodujeron los viajeros europeos del siglo XIX en sus descripciones del mundo nativo americano.³⁸

La recolección de miel y cera, realizada por los indígenas con fines alimenticios y rituales, también dio lugar a intercambios con el mundo colonial con anterioridad a su reducción en las fronteras chaqueñas, como ocurrió entre los lules y vilelas;³⁹ una vez instalados los pueblos jesuíticos, ambos productos se convertirían en la base de un lucrativo comercio para la Compañía.⁴⁰ En el plano de la vida comunitaria indígena, la colecta de la materia prima, la elaboración y el consumo del «guarapo» (hecho de miel fermentada) o de la «chicha» (con maíz o algarroba) pone de manifiesto la especialización de acuerdo al sexo y la edad. Hombres y mujeres tenían su

35 Paucke, 1942-1944, III, 2.ª Parte, 244-245.

36 *Ibidem*, 239-240.

37 *Ibidem*, 240, 245-246.

38 Bolívar Ramírez, 2005, 27.

39 Los lules y vilelas practicaban el comercio de cera y miel con mestizos, mulatos y españoles de las jurisdicciones fronterizas del Tucumán (Vitar, 1997, 84-85, 87). Para el caso de los mocovíes y abipones y la reorganización de los circuitos económicos bajo el régimen misionero, véanse los trabajos de Nacuzzi, 2007, 224 y de Lucaioli y Nesis, 2007.

40 La comercialización de la cera llegó a alcanzar grandes proporciones en la Procuraduría del Colegio Máximo de Córdoba, motivo por el que fue tildado de «lonja máxima», según Abad Illana (Vitar, 2000, 79-80, 88).

protagonismo en cada una de las fases y tareas relacionadas con la obtención del producto y la preparación e ingesta de la bebida, de suma importancia en las tradiciones chaqueñas. Las bebidas embriagantes se consumían con ocasión de celebrar ceremonias fúnebres o asambleas («borracheras») para decidir guerras o alianzas, reuniones estas que constituían el centro de la «sociabilidad amerindia».⁴¹

Entre los abipones, las mujeres de los distintos sectores etarios —niñas, adolescentes, adultas y «viejas»— participaban de un modo u otro en la preparación del guarapo, salvo en la colecta de la materia prima —la miel—, que era tarea masculina, como explicaba Dobrizhoffer: «Es propio de los varones buscar en las selvas la miel con la que se fabrica la bebida. Todo el trabajo de prepararla corresponde a las mujeres».⁴² No obstante, en el caso de este grupo, la recogida de miel para el guarapo que habría de consumirse en los ritos mortuorios era una función femenina:

Dejan a las mujeres el cuidado de llorar y enterrar el cadáver. *Ellas buscan en la selva la miel que será materia del convite*, para el que todos llegan a la caída del sol. Y mientras éstos se ocupan de beber y vociferar, las mujeres, en larga fila, se cansan lamentándose a coro.⁴³ (Subrayado añadido).

La destreza en la fabricación del «licor de miel» y la diligencia en brindárselo a los hombres tenía un efecto social, representando un factor de prestigio entre las mujeres abiponas y una vía para afianzar sus relaciones conyugales; a ellas les correspondía ofrendar la bebida a sus cónyuges, ocupándose de que no les faltara y «cuanto más hábiles fueran, serían más célebres entre sus compatriotas y más seguras del favor de su marido».⁴⁴

La función de transportar en cueros el licor era desempeñada por «seis u ocho» niñas: «Estas, dejando su carga a los bebedores, se vuelven a sus casas; podrían enseñar el ingenuo pudor y la modestia a los europeos».⁴⁵ En estos comentarios, como en otros de similar cariz al tratar de las tareas femeninas, se resalta el interés jesuítico en revestirlas de virtudes —incluso en el caso de menesteres, como en este caso, asociados a las costumbres *bárbaras*— con el fin de ensalzar la labor evangelizadora. Por último, nada

41 Saignes, 1990, 118.

42 Dobrizhoffer, 1968, II, 443.

43 *Ibidem*, 278.

44 *Ibidem*, 442-443.

45 *Ibidem*, 444.

desdeñable era la función de las «viejas» en la elaboración de bebidas alcohólicas con diferentes frutos, siendo las encargadas de triturar panales, vainas de algarroba o granos de maíz. Las fuentes consultadas solo hacen referencia a la «chicha» preparada con el llamado «trigo de Indias»; Paucke describe la operación de moler el maíz por parte de «puras indias viejas»,⁴⁶ a la vez que Dobrizhoffer expone los motivos de adjudicar a estas la masticación de los granos, que «mezclados con saliva hacen las veces de fermento y dan a toda la preparación un grato sabor»: «No quieren encomendar este trabajo a mujeres más jóvenes porque pensaban que estaban llenas de humores perniciosos».⁴⁷

El cocinar los frutos recolectados y los alimentos en general era una función de las mujeres⁴⁸ pero, al igual que otros quehaceres femeninos, quedaba sepultada bajo los rasgos formales del discurso jesuítico, vale decir, por el uso del masculino genérico al explicar los hábitos indígenas. Por ejemplo, cuando Pedro Lozano describe el modo de preparar los alcaparrones, señala que «los comen los infieles, después de cocerlos al fuego un día entero para sacarles su intolerable amargura»,⁴⁹ ocultando así la intervención femenina en esta operación.

La preparación de alimentos y bebidas requería, claro está, de agua y leña, de cuya recogida se encargaban las mujeres. Entre los abipones, las indígenas más ancianas eran las responsables de la recogida y distribución del agua:

Existe la ridícula costumbre —que para los abipones es un signo de civilidad— de que la vieja de mayor edad de toda la comunidad vele por el agua que se ocupará en las tareas domésticas; esta, aunque esté cerca del torrente de donde la sacará, lleva a caballo grandes cántaros.⁵⁰

En la misión mocoví de San Javier, las niñas fueron aplicadas a similares menesteres, aunque con el fin de proveer de agua a la huerta del misionero. En cuanto a la recogida de leña, no solo era esencial para las labores culinarias sino también para el trabajo alfarero y el mantenimiento del fuego del hogar. La alfarería constituía otro campo de especialización

46 Paucke, 1942-1944, III, 2.ª Parte, 224.

47 Dobrizhoffer, 1968, II, 446. Entre los abipones, eran también las ancianas quienes mezclaban con su saliva las hojas de tabaco que mascaban los hombres.

48 *Ibidem*, 147.

49 Lozano, 1733, 32.

50 Dobrizhoffer, 1968, II, 147.

femenina. En tales quehaceres, las indígenas denotaban una «habilidad congénita», como subraya Dobrizhoffer con respecto a las abiponas, quienes modelaban a la perfección la arcilla sin disponer del torno, fabricando ollas y cántaros de variadas formas «como lo hacen los alfareros, usando solo sus manos». ⁵¹

La función recolectora femenina contribuyó, además, al mantenimiento de la salud comunitaria mediante la obtención de productos del bosque chaqueño —raíces, plantas y frutos—, cuyas virtudes medicinales eran conocidas por las diversas etnias y aplicadas a la cura de los «cuerpos dolientes». ⁵² Dobrizhoffer informa de los fines curativos de la algarroba, que recogían las mujeres: «Consta por la experiencia de muchos que la bebida de algarroba es mejor que cualquier remedio para las enfermedades e infecciones y que a los debilitados por la vejez les sirve como la leche». ⁵³

La vestimenta ocupó especialmente la atención de los misioneros, en tanto que cubrir los cuerpos era símbolo de civilidad y del *pudor y decencia* que debían demostrar los indígenas y en especial sus mujeres; por ello, no es casual que se alabasen las habilidades de estas últimas en la fabricación de prendas, sumando así méritos para alcanzar la condición de *virtuosas*. La confección del vestido era una tarea exclusivamente femenina, y de ello se valdrían los jesuitas para fomentar el trabajo textil intensivo en las reducciones, concebidas como un espacio a la manera de conventos, ⁵⁴ donde las mujeres debían emplear su tiempo conforme a las reglas de la vida cristiana y «racional». En este aspecto, el dominio de técnicas de tejido por parte de las indígenas se convirtió en un aliado de los evangelizadores: «La confección del vestido de los abipones, de cualquier clase que sea, constituye la principal ocupación de las mujeres. Se les encomienda a ellas, no solo por su asiduidad, sino también por su amor al trabajo». ⁵⁵ Las abiponas eran expertas en la preparación de los cueros y en el manejo de los instrumentos necesarios para convertir la materia prima en prendas, destacando

51 *Ibidem*, 130. Un misionero de los vilelas también pone de relieve estas labores, reconociendo que la fabricación de cacharros demandaba a las mujeres un «gran trabajo, por no tener la rueda del alfarero» (en Furlong, 1939, 60).

52 Deckmann Fleck, 2011.

53 Dobrizhoffer, 1968, II, 442.

54 El encierro conventual de las mujeres para resguardo de su decencia y pudor, puestos en riesgo ante condiciones precarias de vida —alentándolas a la mendicidad, por ejemplo—, formaba parte del imaginario social de la época moderna. Sin embargo, en el caso de los hombres, la pobreza y la mendicidad se asociaban a la holgazanería (Bock, 1991, 58-59).

55 Dobrizhoffer, 1968, II, 129.

Lozano el trabajo con las pieles de nutrias o venados para sus mantas, «que las cosen tan curiosa y prolijamente que admira».⁵⁶

Las fibras de chaguar —especie de cáñamo, también llamado caraguatá— eran usadas por las mujeres mocovíes para tejer bolsas, redes⁵⁷ y cántaros, que «empegándolos con betún de cera, mantienen bien el agua y los brebajes con que se embriagan».⁵⁸ Lozano incluye otros detalles sobre la obtención de la fibra, también utilizada para confeccionar vestidos, «a que las hijas y mujeres de los más principales añaden algunas labores de blanco y negro».⁵⁹ Si bien los testimonios antes citados están referidos a los mocovíes y abipones, entre los grupos del Chaco se hallaba extendido el uso de ese tejido «primitivo»⁶⁰ (hecho con hilos de chaguar), así calificado por derivar de la actividad recolectora, propia del nomadismo opuesto a los fines misioneros. No obstante, la rusticidad del material podía pasar a un segundo plano ya que servía para cubrir parte del cuerpo femenino. En una descripción de los mataguayos y de su *barbarismo* (ferocidad, desnudez, embriaguez y culto a los demonios), las referencias a las mujeres subrayan el uso de vestimentas, pareciendo ser este el fundamento de su adscripción a una condición menos despreciable: «Las mujeres en nada son menos repugnantes, sino que se cubren desde la cintura hasta las rodillas con una especie de tejido».⁶¹

Por último, tras extraer las fibras del chaguar, las pencas se asaban y empleaban como alimento,⁶² a la vez que con el jugo del fruto se elaboraba otro de los «brebajes» consumidos por los indígenas en sus «borracheras», con lo que tenía lugar un máximo aprovechamiento del producto a través de variadas técnicas que dominaban las mujeres. De entre los frutos de la recolección, el chaguar se destaca por su íntima vinculación con el universo femenino, cumpliendo una función de relieve en la reproducción material y social de la comunidad; tal era así que los mataguayos sacados de sus

56 Lozano, 1733, 91.

57 Las mocovíes utilizaban las redes tejidas con chaguar para taparse el rostro y la cabeza al quedar viudas (Paucke, 1942-1944, III, 2.ª parte, 220). Por su parte, al quedar en este estado, las abiponas se cubrían desde la cabeza hasta los hombros con un paño confeccionado con aquella misma fibra (Dobrizhoffer, 1968, II, 276).

58 Lozano, 1733, 80.

59 *Idem*.

60 Carta del padre Juan Pastor, concluida y firmada por Francisco Vázquez de la Mota, Colegio de Córdoba del Tucumán, 25 de julio de 1653, en *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1650-1652 y 1652-1654*, 2008, 94.

61 Carta del padre Lorenzo Sobrino, en *Ibidem*, 100.

62 Lozano, 1733, 32-33.

tierras y reducidos en las fronteras de Jujuy (provincia del Tucumán), comenzaron a desertar de la misión por no haber en ella «chaguar ni pescado, que era su alimento y su ajuar».⁶³

La introducción de ovinos en las misiones⁶⁴ permitió contar con la lana necesaria para el tejido de prendas, junto con el algodón. Antes de ser reducidos, los malbalaes y vilelas⁶⁵ —grupos fronterizos a la jurisdicción de Salta— criaban rebaños de ovejas, utilizando la lana para sus vestimentas.⁶⁶ Las abiponas realizaban el esquilado además de aplicar tintes en los tejidos, tareas para las cuales se servían de instrumentos simples, limitados «a unas pocas cañas y maderitas que transportan a caballo en sus viajes sin ninguna molestia».⁶⁷ Al establecerse las misiones, el tejido con lana y algodón pasó a ocupar un lugar central en la organización del trabajo femenino emprendida por los jesuitas, aunque no llegó a desterrarse el uso de la fibra del chaguar, que aún hoy siguen utilizando las mujeres.⁶⁸

La organización jesuítica del trabajo femenino. Discursos y prácticas

Las ocupaciones femeninas desde la perspectiva misionera

Antes de entrar de lleno en este punto, es oportuno destacar que ya en los tiempos modernos el término «trabajo» comenzó a adoptar el sentido de «trabajo asalariado», como ha señalado Potthast en su estudio sobre el papel femenino en la economía campesina paraguaya del siglo XIX, donde las labores agrícolas de las mujeres quedaron «invisibilizadas» al ser consideradas como una «prolongación de sus tareas domésticas y no como

63 Biblioteca Nacional de España (BNE), Sección Manuscritos, Mss. 18.577, Carta del Padre Juan Andreu al Procurador General de la Compañía de Jesús, con relatos sobre la vida del misionero Francisco Ugalde, al frente de la reducción de los indios mataguayos, Miraflores, 22 de noviembre de 1757.

64 Para mayores detalles al respecto, véase Nacuzzi, 2007 y Lucaioli y Nesis, 2007.

65 El caso de los vilelas y de otros grupos chaqueños pone de manifiesto los intercambios con diversos estratos étnicos de la sociedad colonial, comercio a través del cual incorporaron nuevos bienes, diversificando la disponibilidad de productos fuera de los que les proporcionaban sus actividades tradicionales (Vitar, 1997, 87; Nacuzzi, 2007).

66 Lozano, 1733, 84.

67 Dobrizhoffer, 1968, II, 130.

68 Véase al respecto el estudio de Montani, 2008, sobre el tejido entre las mujeres wichís («matacas», según la denominación colonial), quienes han incorporado nuevas técnicas e instrumentos a sus prácticas textiles, como la aguja para hacer crochet o ganchillo.

trabajo». ⁶⁹ Salvando las diferencias culturales, espaciales y temporales con relación a este caso, algo similar podría aplicarse a la percepción que los misioneros tuvieron de las actividades femeninas tradicionales entre los grupos del Chaco, oscureciendo su contribución a la reproducción comunitaria. Bajo el influjo del marco ideológico europeo, los jesuitas fueron portadores de ideas estereotipadas sobre el ideal de mujer y de las funciones que le correspondían bajo un régimen patriarcal, a todo lo cual deben sumarse los condicionamientos impuestos por los objetivos del proyecto reduccional en las fronteras.

Un lugar común en las narraciones jesuíticas es la mención del cúmulo de tareas desarrolladas por las mujeres de los grupos cazadores del Chaco. Una sola de estas referencias bastaría para ilustrar el modelo discursivo aplicado a la descripción de la situación femenina en las denominadas «sociedades primitivas», ofreciendo el pormenor de sus obligaciones cotidianas:

Las mujeres son como esclavas perpetuas de sus maridos, mientras con ellos hacen vida maridable; porque nunca descansan las miserables, ocupadas en el servicio y sustento de ellos, haciendo esteras, ollas, tinajas, tejiendo, hilando, y cargando todo su ajuar, como jumentos, cuando van caminando, sin que sus maridos les ayuden en cosa. De las indias mocetonas antes de casarse se sirven cuando van a sus guerras, para que carguen el bagaje y ayuden a traer los despojos y les busquen raíces y cardos para comer. ⁷⁰

La difusión de la imagen de las mujeres como «bestias de carga» y «esclavas» de los hombres ⁷¹ dejó su huella en la literatura etnográfica sobre el Chaco, afianzándose el uso de tales conceptos para definir el estatus femenino en los pueblos «primitivos». Con relación a estos dictados, Evans Pritchard afirma que las múltiples, y en algunos casos pesadas, labores femeninas se debían más a las circunstancias de pertenecer a ese tipo de sociedades, con una tecnología y economía «simple», que a su condición de mujeres, poniendo en tela de juicio, por otro lado, los efectos del progreso social en un mejoramiento de sus condiciones de vida. ⁷² En el caso que nos

⁶⁹ Potthast, 2004, 16.

⁷⁰ Lozano, 1733, 70-71. Subrayado añadido.

⁷¹ Gómez, 2010, 1. Esta autora señala las crónicas de Paucke (1922-1944) y Dobrizhoffer (1968-1970), como las referencias más tempranas sobre la condición «esclava» de las mujeres, aunque otros autores jesuitas lo habían destacado ya con anterioridad en sus relatos, como es el caso de Pedro Lozano (1733).

⁷² Evans-Pritchard, 1971, 43.

ocupa, el modelo patriarcal proveniente de un mundo autoconsiderado superior y «civilizado» significó para los diferentes sectores etarios la incorporación de nuevas tareas que se sumaron a las tradicionales, como también una resignificación de roles, particularmente entre las ancianas «cacicas».

Por lo general, en los juicios jesuíticos subyacen los parámetros de un modelo de evolución cultural que constituyó el marco referencial del europeo en su percepción de la condición femenina en los pueblos «primitivos». Al respecto, y contra la tónica de muchos estudios antropológicos, Evans Pritchard sostenía que en esas sociedades las mujeres «no se ven a sí mismas como clase subprivilegiada en lucha con la clase de los hombres, con los que aspiran a igualarse socialmente».⁷³

La alusión al vigor físico y la robustez de las indígenas fue otro elemento recurrente en las narraciones chaqueñas, denotando el influjo de los ideales de belleza renacentista. Lozano señala que la fortaleza de las indígenas tobas y mocovíes les permitía soportar la carga de sus innumerables tareas,⁷⁴ al igual que Dobrizhoffer subraya la vitalidad de las mujeres abiponas, fruto de su incansable actividad. Esta fuerza redundaba, por lo demás, en otros beneficios, ya que «ocupadas día y noche en el quehacer doméstico, tienen abundante ocasión de activar la respiración y de reposar convenientemente. De ahí el vigor de las madres para procrear hijos tan grandes, de aquí su robustez y longevidad».⁷⁵ Sin embargo, al igual que otros narradores coloniales, el misionero de los abipones no omitió el clásico relato de las múltiples labores de las indígenas, especialmente en las mudanzas de sitio, reforzando la imagen de *bestias de carga* como símbolo de su atraso cultural.

Junto a la exaltación del trabajo femenino, en el discurso jesuítico se perfila el señalamiento de lo *doméstico* como ámbito propio de las mujeres, que aparecen adornadas, en ocasiones, con un conjunto de virtudes que componían el arquetipo de seres hacendosos y hogareños, propio del imaginario occidental. Dobrizhoffer destacaba la «alegría» con que las abiponas acometían los quehaceres cotidianos, aunque la mención de las incursiones en la «selva» aporta una imagen de *primitivismo*:

73 *Ibidem*, 50. En el siglo XVIII europeo, las mujeres comenzaron a ser «objeto de especulación», convirtiéndose ello en el punto de arranque de los movimientos liberales e igualitarios que en la centuria siguiente introdujeron los conceptos de «sujeción» y «emancipación» femenina, bases del pensamiento feminista (*Idem*).

74 Lozano, 1733, 82.

75 Dobrizhoffer, 1968, II, 58.

De buen grado comento la actitud de las mujeres abiponas que nunca desfallecen. No hubo nadie que no admirara conmigo su incansable laboriosidad, destreza y trabajos. Afrontan con buen ánimo y alegría las tareas domésticas que deben realizar a diario. Entre ellas está el tejer las ropas de su marido y sus hijos, cocinar los alimentos; traer de las selvas las raíces comestibles y los distintos frutos; juntar y moler la algarroba y mezclarla con agua para preparar la bebida, acarrear el agua y la leña para los usos diarios de la familia.⁷⁶

La imagen de la mujer esclava fue sedimentándose en una percepción común entre los misioneros ignacianos, reafirmando un estereotipo que traspasó los tiempos coloniales. La producción literaria de la época republicana ofrece una réplica de ese modelo discursivo y una tácita condena a las costumbres de los cazadores, al reforzar la idea de la condición miserable de las mujeres y con ello la inferioridad de los pueblos *bárbaros*. Los franciscanos, a cargo de la evangelización del Chaco desde la segunda mitad del siglo XIX, describían a las mujeres en términos similares a los usados en las narraciones jesuíticas. El padre seráfico Rafael Gobelli decía de la mujer mataka [wichí] que «no es considerada como una compañera del hombre, sino como una bestia de carga, un instrumento o una cosa cualquiera»;⁷⁷ así, en las mudanzas, comenta Gobelli,

el hombre va adelante, llevando solo el arco y las flechas, mientras la mujer va atrás cargando ollas, ropas, hijos pequeños, perritos, etc. En la casa el hombre está tendido o sentado al lado del fuego, y la mujer debe hilar, cocinar, traer agua, buscar leña, etc.⁷⁸

La visión jesuítica aflora también en los relatos de viajes del siglo XIX, en consonancia con el discurso científico que veía en el vigor de las mujeres una clara señal de «animalidad» de la condición femenina, como señala Gómez,⁷⁹ destacando ciertas recurrencias discursivas, como la de contraponer a la imagen de esclava dócil la de mujeres enfrascadas en riñas sangrientas, lo que subvertía, desde la perspectiva patriarcal, el reparto de roles según el género.⁸⁰

Los misioneros destacaban como mérito de su magisterio el aprendizaje «manual» de hombres y mujeres, a pesar de haber demostrado estas últimas sus aptitudes en la fabricación de utensilios e instrumentos varios,

76 *Ibidem*, 147.

77 Gobelli, 1916, 218.

78 *Idem*.

79 Gómez, 2010, 4.

80 *Idem*.

así como el dominio de técnicas de tejido, cocción de alimentos y preparación de tintes. Al ser identificadas con la vida nómada, tales prácticas no llevaban implícito un conjunto de habilidades que, en cambio, sí podían adquirirse gracias a las nuevas labores introducidas por los jesuitas, según deja entrever Paucke: «En las misiones más antiguas donde ya no vive ninguno de los primeros reducidos y los indios e indias ya hilan, tejen y trabajan, también son ya hábiles en todos los oficios manuales».⁸¹

En paralelo a la «esclavitud» de las mujeres, el argumento del «ocio» justificó la instauración de un régimen productivo cuya eficacia dependía de una estricta disciplina laboral, que constituyó una faceta más del nuevo ritmo vital implantado en las reducciones, donde todo se hacía al «son de campanas».⁸² En este aspecto, cabe destacar que el proyecto evangelizador jesuítico supuso la implantación de una idea y medida del tiempo propias del mundo occidental, como observa Cladellas en relación a las misiones de la Compañía de Jesús en Oriente.⁸³ Con respecto a las mujeres, el detalle de sus abundantes labores, que alimentó el tópico de su condición servil en las sociedades *salvajes*,⁸⁴ tuvo como contrapartida la obsesión por perseguir su *holgazanería*. En la reducción mocoví de San Javier, aunque la mayor parte de las mujeres se hallaba abocada al tejido de la lana, el misionero se quejaba de su escasa productividad así como del «ocio» de las indígenas cazadoras:

Ya habían demostrado los indios lo que ellos podían trabajar pero las mujeres indias y sus hijas no sabían otra cosa que tejer lana al huso y esto ocurría solo por una u otra cosa que frecuentemente querían trabajar para sí. Las demás no sabían otra cosa que cabalgar a la caza y cuando volvían pasar todo el día en ocio. Yo convoqué a los caciques y les hice presente el ocio de todas las mujeres; que ellas también eran alimentadas de lo que pertenecía a la Comuna pero no trataban de auxiliar en algo a la Comuna.⁸⁵

Desde la perspectiva jesuítica, el trabajo textil constituía la vía idónea para prevenir los efectos perniciosos del tiempo libre entre las mujeres, a la par que se daba cumplimiento a una de las prioridades de la labor misional, cual era la disponibilidad de prendas para vestir a los miembros de la

81 Paucke, 1943-1944, II, 152.

82 Saignes, 1990, 118.

83 Cladellas, 2009, 214.

84 Vitar, 2001a, 239.

85 Paucke, 1942-1944, II, 271.

comunidad. El testimonio de Lozano sobre la labor de los jesuitas en la reducción lule de Miraflores es muy ilustrativo al respecto:

Para cubrir su desnudez, ellos mismos les cortaban y cosían los vestidos, aprendiendo a este fin uno de los Padres [...] el oficio de Sastre; y para evitar la ociosidad de las indias les hicieron enseñar a hilar y teñir, para que por una parte con sus hilados tejiesen las mantas con que se cubren, y por otra se atajasen los daños que se siguen de no estar las mujeres bien ocupadas.⁸⁶

En la misión mocoví de San Javier, las indígenas «haraganas», así consideradas por resistirse al trabajo con la lana y mantener su actividad cazadora, fueron denostadas por su nula contribución a la comunidad, además de contradecir la concepción y expectativas misioneras respecto de los papeles diferenciales de hombres y mujeres en la vida económica.⁸⁷ En este sentido, la caza practicada por las mocovíes no constituía un *trabajo* sino más bien otra forma de *ocio* y, por ende, un impedimento para el arraigo en las misiones. Por otra parte, con vistas al provecho económico, el producto obtenido en la caza era de consumo inmediato y no apto para su almacenamiento e intercambio.

La economía reduccional y su impacto en la población femenina

La planificación económica fue uno de los pilares de la empresa evangelizadora de la Compañía y, en este sentido, las reducciones significaron la imposición de una «doctrina religiosa y laboral»⁸⁸ que entró en contradicción con las pautas culturales nativas. Las misiones fronterizas del Chaco poseían una gran importancia estratégica para el tráfico comercial, al disfrutar de una situación geográfica clave. En el caso de la frontera del Salado, los jesuitas disponían de terrenos aptos para pasturas y cultivos y de agua para riego, favoreciendo la prosperidad de sus reducciones, cuya producción excedentaria tenía fácil salida por estar próximas a la ruta comercial que unía el Tucumán con la región minera altoperuana.

⁸⁶ Lozano, 1733, 464. Subrayado añadido.

⁸⁷ En lo que se refiere a la división del trabajo según el género, la antropología ha estudiado cómo en algunas sociedades y en el caso concreto de la fabricación de objetos, por ejemplo, la especialización no viene determinada por causas biológicas (poseer mayor o menor fortaleza), sino por el tipo de tareas, masculinas o femeninas, a la que dichas manufacturas están asociadas, como ha señalado Lamas, 1986, 174-176.

⁸⁸ Colvero, 2011, 152.

Las fuentes jesuíticas demuestran los recaudos tomados a la hora de fundar nuevos pueblos en cuanto a la disponibilidad de recursos. Este afán por el sustento material de las misiones dio cebo a los detractores de la Compañía, que criticaban el famoso eslogan sobre el «hambre» indígena —«la fe les entra por la boca»— como un dicho «artificioso» de los misioneros, para dar entender que «solo ellos por su economía son capaces de llenarles la boca».⁸⁹ La preocupación por la falta de medios para atender las necesidades materiales de las reducciones, queda bien ilustrada con los comentarios del padre Muriel sobre la misión de Rosario del Timbó (de abipones):

Ruines son las esperanzas que tenemos de que florezca [...]. Hemos rehusado el admitirla, porque el fruto que flacamente se espera, poco y menguado, será muy tardío: y entretanto es necesario dar de comer a muchos que no trabajan [...]. Para mantener una economía tan infeliz, ¿dónde habrá fondos ni medios?⁹⁰

Las reducciones del Chaco no escaparon a los principios rectores de la gestión jesuítica y, en este aspecto, las fuentes consultadas dan perfecta cuenta de las actividades económicas promovidas por los misioneros en los pueblos fundados en las fronteras con el Tucumán y con otras jurisdicciones coloniales. El establecimiento de misiones no implicó la ruptura de ciertas prácticas nativas, manteniéndose la recogida de miel o de frutos como la algarroba y el chañar, labores estacionales a las que seguía el proceso festivo-ritual de los pueblos chaqueños. La recolección y la caza complementaron el sustento obtenido en los pueblos jesuíticos, al permitirse expresamente en algunos casos el mantenimiento de tales actividades,⁹¹ como muestra del pragmatismo que acabó por imponerse en la gestión misionera.⁹² A su

89 Vitar, 2000, 55. En algunos enclaves misioneros, la laboriosidad jesuítica permitió el desarrollo de un régimen productivo generador de abundancia y riqueza, lo que dio sustento a uno de los argumentos clave de las acusaciones contra la Compañía y sus propósitos «temporales» en América (*Ibidem*, 29-33).

90 Citado en Furlong, 1955, 181. El Padre Muriel agregaba más adelante que el gobernador de Asunción finalmente asistió a la misión, cuidando «de todo lo temporal; y es cuanto podíamos desear, para insistir en el ministerio de la divina palabra, con tanto mayor empeño y atención, cuanto más libres quedamos del cuidado de servir las mesas» (*Idem*).

91 Las Instrucciones del gobierno del Tucumán con respecto a los malbales sometidos en 1710 en las frontera occidental chaqueña, especificaban que se procurase «buenamente» ponerlos a trabajar en la construcción de acequias y mantenimiento de sementeras para sacarlos de su «ociosidad», lo cual debía ejecutarse «principalmente con los mozos y muchachos, aplicando los de edad perfecta [*sic*] a la guerra, caza y otras ocupaciones a las que están habituados, porque no encontrasen novedad ni les hiciese violencia» (Lozano, 1733, 388).

92 Con respecto a los grupos del Chaco austral, Nacuzzi, 2007, 226, ha destacado la alternancia de la caza y las labores agrícolas y ganaderas dentro de la economía misionera.

vez, el establecimiento de reducciones propició el despliegue de estrategias por parte de los indígenas, que se acogieron al régimen reduccional como fuente de recursos alternativos en épocas de escasez:

¿Querrá pues V. M. que con tanta costa de su Real Hacienda [...] se mantengan unas reducciones que solo sirven de abrigo a unos bárbaros en tiempo de hambre, y cuando el terreno los avitualla con sus frutos, huyen dejándonos el miedo de sus hostilidades e invasiones?⁹³

En la organización económica de las misiones, los jesuitas se valieron de ciertas prácticas recolectoras de las etnias del Chaco con miras a obtener beneficios comerciales, tal como ocurriría con la cera y la miel. A estos dos productos se sumó la cochinilla, convirtiéndose en valiosas piezas de intercambio en los circuitos locales y regionales.⁹⁴ Las «meleadas» —un arma de doble filo pues tras la colecta de miel se producían las «borracheras»— fueron toleradas por los jesuitas en función de su rentabilidad, en el marco de las *negociaciones* dentro del espacio reduccional:

Entrando yo en una reducción, hallé a los indios borrachos de comunidad [*sic*]. Aun las mujeres lo estaban, según me aseguró quien los había visto. Habían salido los indios a melear, esto es, a coger miel que sin industria les franquea muy liberal la naturaleza en los vecinos bosques, y habían hecho de ella guarapo, bebida fuerte de que no cesan de beber hasta trastornar su propio juicio.⁹⁵

La comida y el vestido se hallaban entre las prioridades de la planificación jesuítica, de cara a obtener progresos en la evangelización: «Una colonia americana no abundará en habitantes cristianos, si no abunda en vacas y ovejas, ya que la lana es necesaria para el vestido, y la carne como alimento». ⁹⁶ Estas necesidades justificaron la introducción de tareas propias de la vida *racional* o sedentaria, implantándose la siembra de algodón y la cría de ovejas, con el fin de promover la manufactura textil.⁹⁷

93 Vitar, 2000, 51.

94 Farberman, 2006, 13.

95 Vitar, 2000, 63. En la fuente (informe del obispo Abad Illana, citado repetidas veces en este trabajo), no se especifica de cuál reducción se trataba.

96 Dobrizhoffer, 1968, 133.

97 La imposición de la labor textil a un ritmo compulsivo había ya provocado fuertes reacciones en el pasado, como la protagonizada por «la otra nación de calchaquíes» —en la antigua ciudad de Concepción del Bermejo—, obligada a un «no pequeño tributo» a sus encomenderos: «[...] apurados sobremana del continuo trabajo de beneficiar el algodón y tejer lienzos, y viendo a sus mujeres muy afanadas con el perpetuo hilado, y rigor con que se les pedía la tarea aun a la más ocupada en criar sus hijos, les forzó la necesidad a buscar el desahogo» (Lozano, 1733, 92).

Con respecto a la ganadería, se vigiló especialmente la existencia de rebaños de ovinos en las diferentes misiones del Chaco,⁹⁸ evitando el reparto de prendas ya terminadas a los reducidos. Según las instrucciones de la Compañía para la fundación de la misión abipona de Concepción, los doctrineros no quedaban obligados a proporcionar vestidos a los reducidos, «sino que se buscarán ovejas y de la lana harán las indias vestidos para sí y sus maridos».⁹⁹ Similar ejemplo ofrece la misión lule de Miraflores, para la que «se procuró majada grande de ovejas», ocupándose los hombres de trasquilarlas y las mujeres de hilar la lana para tejer mantas y ponchos para ellas y sus cónyuges.¹⁰⁰

En contraste con otras zonas de América, en las que el algodón se usó desde los tiempos prehispánicos para confeccionar prendas,¹⁰¹ la introducción de su cultivo entre los chaqueños fue obra de los misioneros, aprovechando la disponibilidad de la mano de obra femenina para hilar, teñir y tejer, tarea esta última también realizada por los hombres. La implantación de la lana y el algodón tuvo como objeto suplantar el recurso tradicional de la fibra del chaguar, que suponía su recogida en los montes y, por ende, el peligro de que se reavivasen antiguas costumbres en las mujeres.

Dentro del conjunto reduccional fronterizo, el pueblo mocoví de San Javier constituye un caso paradigmático en cuanto al objetivo jesuítico de convertir la reducción en una unidad productiva autónoma, un logro al que sin duda contribuyó el trabajo femenino. La crónica de Paucke ofrece en detalle las bases de la campaña textil emprendida y sus efectos: disponibilidad de ganado ovino,¹⁰² organización de la mano de obra comunitaria, producción y acumulación de excedentes, comercialización de las manufacturas y circulación de bienes. En el desarrollo textil fue crucial el gran

98 Con relación a la cría de ovinos en las misiones de abipones y mocovíes, véase Nacuzzi, 2007.

99 Vitar, 2000, 79. De hecho, la misión de Concepción había sido abastecida «con mucho número de ganados mayores y menores. De éstos darían ovejas a las indias para que con la lana se vistiesen a sí y sus maridos y de aquéllos echarían mano para alimentar el gentío» (*Idem*).

100 Furlong, 1941, 92.

101 En el mundo azteca, el tejido fue un factor determinante de la identidad femenina, como indica Ramos Escandón, 2000, 248-249. La experiencia de las indígenas en la manufactura textil fue aprovechada en los obrajes coloniales para la confección de prendas de lana, aunque finalmente el algodón acabaría imponiéndose como materia prima (*Ibidem*, 249).

102 De hecho, la posesión de un buen *stock* de ovinos, unas «mil setecientas ovejas con buena lana» desde los inicios de la misión San Javier, favoreció una óptima producción de manufacturas textiles (Paucke, 1942-1944, II, 271)

«aprendizaje» de las mujeres, hecho señalado por Paucke como fruto de la vida en misión, aunque el hábito de hilar, teñir y tejer formaba parte de las tradiciones femeninas. Tampoco los hombres quedaron al margen del proceso: los «mozos» de la reducción fueron entrenados en la elaboración de alfombras y a los adultos se les reservó, en la cadena de producción, la función de procurar ovejas para que no faltase lana para mantas.¹⁰³ La experiencia misionera mocoví también aporta datos de interés sobre el disciplinamiento del sector etario compuesto por las niñas,¹⁰⁴ a fin de que cubrieran su cuota de labor comunitaria: «Como ahora los indios y sus mujeres, junto con los hijos estaban ya en algo desacostumbrados al ocio, no quedaban otras que sus hijas». ¹⁰⁵ El entrenamiento desde temprana edad para hacer de éstas buenas tintoreras y tejedoras, permitió al pueblo contar al fin «con más de cincuenta niñas crecidas, que comparecían diligentemente en este trabajo». ¹⁰⁶

Para el control del trabajo infantil, el misionero de San Javier recurrió a «una vieja india, cacica enviudada [...] que en todo debía estar presente» como «jefa de las niñas», teniendo a su cargo el «castigo» de las menores reticentes a las tareas textiles y también la vigilancia de su asistencia a la doctrina.¹⁰⁷ Esta información induce a pensar que tal vez se hubiese intentado crear entre los mocovíes un sistema similar al de los pueblos guaraníes, el *cotyguazú* o «casa de recogidas» de viudas, solteras, huérfanas y mujeres solas (por hallarse ausentes sus maridos), las que además de sus obligaciones religiosas, debían ocuparse en las «labores mujeriles de hilar, coser y de traer agua y leña para su recogimiento». ¹⁰⁸ En este orden de cosas, otro aspecto a destacar es la incorporación de nuevos agentes indígenas al proceso textil, señalando Paucke el caso de una antigua prisionera de los españoles, a quien «nombró maestra de las niñas» en el tejido.¹⁰⁹ Por otro lado, con respecto a la producción de prendas, es de resaltar que entre algunos grupos indígenas, como los mbayá guaycurú —que conquistaron y

103 *Ibidem*, 273-274.

104 Sobre las actividades desarrolladas tradicionalmente por la población infantil en general y la femenina en particular, solo se dispone de referencias aisladas sobre la recolección de raíces y frutos comestibles.

105 Paucke, 1942-1944, II, 272.

106 *Ibidem*, 272-273.

107 *Idem*.

108 El *cotyguazú* comenzó a construirse en las misiones guaraníes desde 1714, conforme a lo dispuesto por el Provincial de la Compañía (Levinton, 2004-2005).

109 Paucke, 1942-1944, II, 273-274.

esclavizaron a los agricultores guanás—, sus mujeres vestían mantas de algodón «tejidas por ellas o por sus esclavas».¹¹⁰

El éxito de la cruzada textil emprendida por Paucke llegó al punto de conseguir «toda una fábrica de mantas [...], porque las mujeres y niñas ya habían erigido su instalación de tejer delante de sus chozas»,¹¹¹ un símbolo del modelo productivo instaurado por el régimen jesuítico así como del recogimiento y «domesticación» de las mujeres, conforme a los ideales patriarcales.¹¹² El comercio con los excedentes de la producción textil pone de relieve la contribución de las mujeres al sostén comunitario y a las finanzas de la propia Compañía. Al respecto, Paucke aporta algunos datos aunque sin especificar fechas,¹¹³ como el envío de dos remesas de mantas a Asunción, una de 73 mantas «terminadas y bien elaboradas», por las que se obtuvieron «48 quintales de yerba paraguaya, 15 de tabaco, [y] algunas arrobas de azúcar para el pueblo»,¹¹⁴ y otra de 300, operación en la que el mismo misionero había actuado de intermediario con el fin de evitar que los indígenas fuesen objeto de «engaños» por parte de los españoles.¹¹⁵

En las misiones abiponas, la implantación del tejido de lana acabó teniendo una buena acogida entre las mujeres. Las prendas de lana —«vestidos de lana en varios colores, cuyos tejidos se asemejan a un tapiz turco»—¹¹⁶ se convirtieron en un bien preciado dentro de la dote que el novio debía pagar a su futura esposa, sumándose a la tradicional entrega de caballos, bolas de vidrio y lanzas con puntas de hierro. Por otra parte, también el algodón tuvo aceptación entre las abiponas, siendo esto motivo de

110 Muriel, 1918, 230. En lo que concierne a la esclavitud femenina, entre los guaycurú (mbayá guaycurú) las mujeres de otras etnias capturadas en las operaciones bélicas —incluidas las cautivas españolas— eran luego vendidas o entregadas por los guerreros a sus esposas, para que les sirvieran como esclavas (Lozano 1970, II, 228). Similares prácticas existían entre los tobas y mocovíes, ya que dentro del botín de guerra entregado a sus mujeres, junto con las preciadas «cabezas [las cabelleras] enemigas», se hallaban las prisioneras, que servían como esclavas o mancebas (Lozano, 1733, 71, 82).

111 Paucke, 1942-1944, II, 274.

112 El antes mencionado estudio sobre el sermulario del padre Antonio Vieira destaca ese afán de «domesticación» de la mujer, «confinando-a aos limites estreitos da casa, enquanto ao homem dá como principio natural o espaço exterior da mobilidade». Desde una postura escolástica, Vieira concebía que las mujeres «não teriam vindo ao mundo para itinerância, mas para estabilidade» (citado en Franco y Morán Cabanas, 2008, 61, 66).

113 Si bien se trata de cifras aisladas, estas sugieren un campo de estudio de interés, como lo es el volumen de intercambio inter-reduccional y con los establecimientos coloniales.

114 Paucke, 1942-1944, II, 271.

115 *Ibidem*, 274.

116 Dobrizhoffer, 1968, II, 197. Un fenómeno semejante se observa en el México colonial, donde las indígenas se volvieron «ávidas consumidoras de telas de lana» (Ramos Escandón, 2000, 248-249).

elogios de parte de su doctrinero, quien subrayaba que, lejos de quejarse por sus numerosas tareas, «se lamentaban por la falta de lana, algodón, colores o alumbre para fabricar sus vestidos».¹¹⁷

El trabajo textil en las misiones constituye un buen campo de observación de las interacciones entre jesuitas e indígenas reducidas, como refleja el caso mocoví. Tales labores generaron al principio resistencias en un sector de las mujeres, las llamadas por Paucke «disidentes» o «haraganas». No obstante, la posibilidad de conseguir con las mantas elaboradas ciertos productos —como cuchillos, que facilitaban las tareas recolectoras y culinarias— mediante el comercio con los centros coloniales, obró como acicate para solicitar su incorporación a la actividad textil, respondiendo a ello el misionero con una negativa que habría pretendido ser aleccionadora: «Yo ya había determinado que en este año [¿?] una sola de las disidentas [*sic*] obtendría trabajo de mí».¹¹⁸ La manufactura textil con las nuevas materias primas introducidas por los jesuitas se arraigó entre las indígenas de las reducciones, de quienes un viajero de fines del siglo XVIII comentaba que «no hacían otra cosa que hilar algodón».¹¹⁹

En estrecha relación con el trabajo textil se hallaba la colecta de grana para teñir, respecto de lo cual también resulta ejemplificadora la experiencia mocoví. El uso de materias tintóreas era habitual en el mundo indígena, aunque, al establecerse las misiones, la recogida de grana no solo se impulsó para cubrir las necesidades de la misión, sino también para su comercialización por la fuerte demanda de dicho producto en el mercado colonial. Tras la recogida colectiva de grana, cada mujer reservaba la que requería para «su uso y tintura», entregando al misionero el resto para obtener a cambio otros productos. Todo este proceso suponía un «gran trabajo» según Paucke, al tener que confeccionar el listado de mujeres con sus nombres, el peso del producto entregado y lo solicitado a cambio (lienzo, franela, sombreros, cuchillos, hachas y «cosas semejantes»), todo lo cual debía remitirse al procurador de la misión para que «fuese pagado lo que cada india pedía por ellos».¹²⁰ La demanda de franelas y lienzos por parte de las mujeres obedecería a la necesidad de aliviar la carga del proceso textil, al contar con la

117 Dobrizhoffer, 1968, II, 147. Incluso manteniendo sus prácticas migratorias estacionales, las mujeres no desecharon las nuevas materias primas usadas para confeccionar prendas; Dobrizhoffer señala a propósito que, en esa «emigración», las abiponas llevaban ollas, cántaros, calabazas y «gran cantidad de hilos de algodón y de lana e instrumentos para tejer» (*Ibidem*, 116).

118 Paucke, 1942-1944, II, 272.

119 Azara, 1923, 148.

120 Paucke, 1942-1944, III, 2.ª Parte, 202.

posibilidad de adquirir el producto ya terminado, a cambio del cual —paradójicamente— ellas mismas entregaban manufacturas resultantes de una esforzada cadena de producción: hilado, teñido (previa recolecta de la materia tintórea) y tejido. Las manufacturas entraban en un circuito comercial con la intermediación jesuítica, siendo la Procuraduría el punto desde el cual se concretaba la fase de la venta. Asimismo, la recolecta de grana sirvió de puente para la circulación de bienes, incorporando a la vida material productos de otras reducciones o de los centros coloniales.

En aras de la diversificación productiva, además de la introducción de cultivos de huerta en la misión mocoví, Paucke emprendió la preparación de dulces en conserva y frutos secos (higos, melocotones) como postre. En tales menesteres intervenían las «niñitas», realizando operaciones no libres del riesgo de lastimaduras al tener que maniobrar con ramas espinosas para poner a secar las frutas:

Yo hacía de los melocotones [relata Paucke] otra clase muy útil y buena de postre. Hice venir a las niñitas, colocar en fila ramas enteras de árboles espinosos, pelar puros melocotones, también rebajar a corte la pulpa de los carozos en forma de hojas a lo largo: estos recortes se ensartaban en las espinas de las ramas para que se secaran al sol y quedaran desecadas.¹²¹

Otras parcelas de la vida cotidiana de los grupos chaqueños también serían objeto de la reglamentación misionera. Entre las labores *domésticas* que realizaban las mujeres, se hallaba la recogida del agua para uso comunitario, tarea que entre los abipones era tradicionalmente desempeñada por la anciana de mayor edad. Al instalarse huertos en la misión mocoví de San Javier, Paucke dispuso que del riego se encargasen «todas las niñitas del pueblo», las que después de asistir a la catequesis por las tardes, debían transportar alrededor de treinta vasijas de agua desde «un lago largo y profundo» hasta la huerta.¹²²

Por lo demás, varias de las tareas que llevaban a cabo las mujeres adquirirían una connotación servil, al pasar a desempeñarlas en las casas de los misioneros o de los vecinos españoles. En el caso de las abiponas, la *docilidad* y *diligencia* demostradas en las labores domésticas pasarían a convertirse en uno de los baremos para medir su valía, en comparación con las mujeres de otras etnias. Según Dobrizhoffer:

121 *Ibidem*, 228.

122 *Idem*.

Un noble español que tenía como sirvienta a una abipona cautiva, me aseguraba que esta le era más útil que las de otras tribus, y que cumplía su oficio oportuna, cuidadosa y rápidamente, adelantándose a sus órdenes.¹²³

En lo que se refiere al trabajo en las viviendas de los doctrineros, una carta de edificación sobre el padre Artigas, al frente de las reducciones de Balbuena (de indígenas isistinés, «parcialidad» de los lules) y de San Ignacio (tobas), alababa su «castidad», al haber desterrado el servicio femenino en el ámbito hogareño:

puso muchachos en la cocina, señaló panaderos, y para todas las haciendas que en la Reducción de los Lules se servían los Misioneros de mujeres, quedó establecido que solo hombres atendiesen al servicio inmediato de sus casas y personas.¹²⁴

Consideraciones finales

A través de estas notas he presentado algunos avances en el estudio de las funciones femeninas dentro de la economía de los grupos étnicos del Chaco, las repercusiones de la acción jesuítica en el plano productivo y las respuestas de las indígenas. El análisis de esta problemática requiere sin duda la ampliación de la consulta de fuentes así como una diversificación de las mismas, con el fin de seguir profundizando en las cuestiones antes expuestas, en especial en lo que atañe a la resistencia y negociaciones de las mujeres frente a las imposiciones del sistema económico reduccional, a fin de determinar la continuidad o el grado de conservación de prácticas ancestrales.

La mirada jesuítica sobre el papel de las mujeres en la vida productiva dejó una huella imperecedera, a través de la difusión de imágenes que las catapultaron como «esclavas» de los hombres y «bestias de carga», estereotipos que mantuvieron su vigencia en la época postcolonial. Esta percepción del trabajo femenino, basada en prejuicios etnocéntricos con relación a las sociedades de cazadores recolectores, justificó la implantación de un régimen económico sujeto a los patrones occidentales, dentro de los cuales el objetivo prioritario fue la producción de excedentes y circulación de bienes para complementar los recursos misioneros. Si bien muchos

123 Dobrizhoffer, 1968, II, 147.

124 Carta de Edificación sobre la vida del padre Pedro Antonio Artigas, escrita por el padre Juan Andreu, Superior de las Misiones del Chaco, 1762 (en Furlong, 1941, 145).

grupos del Chaco practicaban un intercambio a menor escala entre sí o con otros sectores étnicos antes de ser reducidos, la dinámica productiva de las misiones se asentó sobre bases más sistemáticas, entre ellas una división sexual del trabajo conforme a la condición de género. Con ello, labores femeninas como el hilado, la tintura y el tejido tuvieron un lugar preeminente en la economía misionera, mediante el disciplinamiento laboral de los distintos sectores etarios y bajo la consigna de mantener a las mujeres siempre *ocupadas*.

Recibido el 24 de febrero de 2014
Aceptado el 22 de septiembre de 2014

Bibliografía

- Andreo García, Juan: «Historia de las mujeres en América Latina: enfoques renovados y urgentes necesidades», en Andreo García, Juan y Guardia, Sara Beatriz (eds.), *Historia de las mujeres en América Latina*, Murcia, Universidad de Murcia, 2002, 13-21.
- Azara, Félix de: *Viajes por la América Meridional*, Madrid, Calpe, 1923.
- Bock, Gisela: «La historia de las mujeres y la historia de género: Aspectos de un debate internacional», *Historia Social*, 9, Valencia, 1991, 55-77.
- Bolívar Ramírez, Ingrid Johanna: «Los viajeros del siglo XIX y el “proceso de la civilización”: Imágenes de indios, negros y gauchos», *Memoria y Sociedad*, IX-18, Bogotá, 2005, 19-32.
- Cladellas, Ramón: «El tiempo como factor cultural y su importancia socioeconómica: estado del arte y líneas futuras», *Intangible Capital*, V-2, 2009, 210-226. En línea: <http://www.intangiblecapital.org/index.php/ic/article/view/112/98> [Consulta 23/08/2012]
- Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1650-1652 y 1652-1654*, Introducción de María Laura Salinas, Documentos de Geohistoria Regional, 15, Resistencia [Chaco], Instituto de Investigaciones Geohistóricas, CONICET, 2008.
- Clastres, Pierre: *Lecciones de Antropología Política*, Barcelona, Gedisa, 1981.
- Colvero, Ronaldo: «Região missioneira: palco de rupturas e continuidades», en Colvero, Ronaldo y Maurer, Rodrigo (eds.), *Missões em mosaico. Da interpretação à prática: um conjunto de experiências*, Porto Alegre, Faith, 2011, 151-162.
- Deckmann Fleck, Eliane: «La muerte es buena maestra: os corpos doentes e a salvação das almas (Provincia Jesuítica do Paraguai, séculos XVII-XVIII)», en Colvero, Ronaldo y Maurer, Rodrigo (eds.), *Missões em mosaico. Da*

- interpretação à prática: um conjunto de experiências*, Porto Alegre, Faith, 2011, 41-52.
- Díez Martín, María Teresa: «Perspectivas historiográficas: Mujeres indias en la sociedad colonial hispanoamericana», *Espacio, tiempo y forma*, Serie IV, Historia Moderna, 17, Madrid, 2004, 215-254.
- Dobrizhoffer, Martin: *Historia de los Abipones*, I y II, Resistencia [Chaco], Universidad Nacional del Nordeste, 1967-1968. Versión digital: http://www.bvp.org.py/biblio_htm/dobrizhoffer2/dob2_14_25.htm
- Evans-Pritchard, Edward Evan: *La mujer en las sociedades primitivas*, Barcelona, Ediciones Península, 1971.
- Farberman, Judith: «Recolección, economía campesina y representaciones de los montaraces en Santiago del Estero, siglos XVI a XIX», *Prohistoria*, 10, Rosario, Argentina, 2006, 11-26. En línea: <http://www.scielo.org.ar/pdf/prohist/v10/v10a01.pdf> [Consulta 18/06/2012].
- Franco, José Eduardo y Morán Cabanas, María Isabel: *O Padre António Vieira e as Mulheres*, Porto, Campo das Letras, 2008.
- Furlong, Guillermo: *Entre los vilelas de Salta*, Buenos Aires, Academia Literaria del Plata, 1939.
- Furlong, Guillermo: *Entre los lules de Tucumán: según noticias de los misioneros jesuitas Antonio Machoni, Pedro Lozano, Pedro Juan Andreu, Pedro Artigas, José Solís, Pedro Francisco Charlevoix, José Peramás, y Francisco Barnechea*, Buenos Aires, Imprenta San Pablo, 1941.
- Furlong, Guillermo: *Domingo Muriel, S. J. y su Relación de las Misiones (1766)*, Buenos Aires, Librería del Plata, 1955.
- Gómez, Mariana Daniela: «Mujeres imaginadas: bestias de carga, esclavas, amazonas y libertinas. Representaciones sobre las mujeres indígenas del Gran Chaco», *Fazendo Gênero 9. Diasporas, Diversidades, Deslocamentos*, 23 a 26 de agosto de 2010. En línea: http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/recursos/anais/1278299047_ARQUIVO_Mujeresimaginadas_MarianaGomez_.pdf. [Consulta 23/08/2012]
- Gobelli, Rafael: *Mis memorias y apuntes varios sobre el Chaco*, Salta, Imprenta R. Tello, 1916.
- Lamas, Marta: «La antropología feminista y la categoría “género”», *Nueva Antropología*, VIII-30, México, 1986, 173-198.
- Levinton, Norberto: «¿Vida cotidiana en libertad o en represión? La mujer guaraní en las Misiones jesuíticas: una lectura a través del Cotyguazú (1609-1768)», *Contratiempo. Revista de Pensamiento y Cultura*, IV-7, 2004/2005. En línea: http://www.revistacontratiempo.com.ar/mujeres_indias.htm [Consulta 20/07/2012].
- Lozano, Pedro: *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba*, Córdoba, Colegio de la Asunción, 1733. Edición digital disponible en Fondo Antiguo

- de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/3727/11/descripcion-chorographica-del-terreno-rios-arboles-y-animales-del-gran-chaco-gualamba-y-de-los-ritos-y-costumbres-de-las-naciones-barbaras-e-infieles-que-le-habitan/> [consulta 12/07/2013]
- Lozano, Pedro: *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Westmead (Inglaterra), Greg International Publishers, 1970, 2 vols.
- Lucaiola, Carina y Nesis, Florencia: «Apropiación, distribución e intercambio: el ganado vacuno en el marco de las reducciones de abipones y mocoví (1743-1767)», *Andes*, 18, Salta, 2007, 129-152. En línea: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=1668-809020070001&nrm=iso [Consulta: 08/01/2014]
- Montani, Rodrigo: «Metáforas sólidas del género: mujeres y tejidos entre los wichí», en Hirsch, Silvia (coord.), *Mujeres indígenas en la Argentina: cuerpo, trabajo y poder*, Buenos Aires, Biblos, 2008, 153-177.
- Muriel, Domingo: *Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1918.
- Nacuzzi, Lidia: «Los grupos nómades de la Patagonia y el Chaco en el siglo XVIII: identidades, espacios, movimientos y recursos económicos ante la situación de contacto. Una reflexión comparativa», *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 39-2, Tarapacá, 2007, 221-234.
- Paucke, Florian: *Hacia allá y para acá (una estada entre los indios mocabies, 1749-1767)*, Tucumán/Buenos Aires, Universidad Nacional de Tucumán/Institución Cultural Argentino Germana, 1942-1944, 4 tomos.
- Paz, Carlos D.: «“...como es su costumbre hacer casi cada año...” Algunas consideraciones sobre las actividades económicas de los pueblos del Gran Chaco argentino. 1767-1884», en Mandrini, Raúl y Paz, Carlos (eds.), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX. Un estudio comparativo*, Tandil, Instituto de Estudios Histórico Sociales, 2003, 377-405.
- Pothast, Bárbara: «Entre lo invisible y lo pintoresco: Las mujeres paraguayas en la economía campesina», en Gonzalbo Aizpuru, Pilar y Ares Queija, Berta, *Las mujeres en la construcción de la sociedad iberoamericana*, Sevilla/México, CSIC/El Colegio de México, 2004, 315-330.
- Ramos Escandón, Carmen: «La diferenciación de género en el trabajo textil mexicano en la época colonial», *Boletín Americanista*, 50, Barcelona, 2000, 243-265.
- Saignes, Thièrry: *Ava y Karai. Ensayos sobre la frontera chiriguana, siglos XVI-XX*, La Paz, Hisbol/IFEA, 1990.
- Sahlins, Marshall: *Las sociedades tribales*, Barcelona, Editorial Labor, 1972.
- Scott, Joan W.: «El Género. Una categoría útil para el análisis histórico», en Amelang, James y Nash, Mary (eds.), *Historia y Género: Las mujeres en la*

- Europa Moderna y Contemporánea*, Valencia, Alfons el Magnánim, 1990, 23-56.
- Teruel, Ana: *Misiones, economía y sociedad: la frontera chaqueña del Noroeste argentino en el siglo XIX*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2005.
- Vitar, Beatriz: *Guerra y misiones en la frontera chaqueña del Tucumán (1700-1767)*, Madrid, CSIC, 1997.
- Vitar, Beatriz: «Prácticas abortivas entre las indígenas chaqueñas en el siglo XVIII», *Etnohistoria, Noticias de Antropología y Arqueología (NAYA)*, Universidad de Buenos Aires. 1999. Disponible en http://etnohistoria.equiponaya.com.ar/htm/05_abstract.htm
- Vitar, Beatriz: «El impacto de la expulsión de los jesuitas en la dinámica fronteriza del Tucumán», en Andrés-Gallego, José (coord.), *Nuevas Aportaciones a la Historia Jurídica de Iberoamérica*, Madrid, Fundación Histórica Tavera/Colección Proyectos Históricos Tavera, 2000, 1-181. Disponible en: Fundación Larramendi <http://www.larramendi.es/i18n/consulta/registro.cmd?id=1217> [Consulta: 29/07/2012]
- Vitar, Beatriz: «Las mujeres chaqueñas en las misiones fronterizas del Tucumán: entre la tradición y el cambio (siglo XVIII)», *Anuario IEHS*, 16, Tandil, Buenos Aires, 2001a, 223-245.
- Vitar, Beatriz: «La evangelización del Chaco y el combate jesuítico contra el demonio», *Andes. Antropología e Historia*, 12, Salta, 2001b, 137-159.
- Vitar, Beatriz: «Mujeres, jesuitas y poder. El caso de las reducciones de las fronteras del Chaco (siglo XVIII)», *Memoria Americana. Revista de Etnohistoria de la Universidad de Buenos Aires*, 12, Buenos Aires, 2004, 39-70.
- Vitar, Beatriz: «El poder jesuítico bajo amenaza. Importancia de las “viejas” en las misiones del Chaco (siglo XVIII)», en Gutiérrez Escudero, Antonio y Laviana Cuetos, María Luisa (coords.), *Estudios sobre América, siglos XVI-XX*, Sevilla, Asociación Española de Americanistas, 2005, 1339-1352.