

Compasión y recolección: trama vital en la artesanía *qom* (Chaco, Argentina)

Compaixão e coleção: trama vital no artesanato *qom* (Chaco, Argentina)

Compassion and gathering: vital weft in the *qom* handicrafts (Chaco, Argentina)

Recebido em 16-04-2018

Modificado em 22-05-2018

Aceito para publicação em 02-07-2018

Myriam Fernanda Perret

Licenciada en Administración – Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia, Chaco, Argentina. Magister en Antropología Social – Universidad Nacional de Misiones, Posadas, Misiones, Argentina. Doctoranda en Antropología Social – Universidad Nacional de Misiones, Posadas, Misiones, Argentina. Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). E-mail: myfperret@gmail.com

Resumem

En este trabajo nos proponemos analizar las relaciones entre humanos y no-humanos que se despliegan durante la recolección de hojas de palma, realizada por artesanas *qom* de la localidad de Fortín Lavalle (Chaco, Argentina). Las artesanías elaboradas con estos materiales se destinan principalmente al intercambio mercantil. Identificamos que la relación preponderante entre estas mujeres y los dueños no-humanos es el don a partir de la compasión. Este último emerge cuando se respetan ciertas pautas que favorecen las vinculaciones. Otro modo de adquirir las hojas es mediante la compra de la “bolsa de hojas”, mercancía que surge a partir de la monetarización creciente y la restricción al acceso a lugares de recolección, lo cual se manifiesta con la presencia de los alambrados.

Palabras clave: recolección; palma; artesanía; *qom*; Chaco.

Introducción

Las artesanías producidas por el colectivo de mujeres que analizaremos aquí se destinan principalmente al intercambio mercantil. Esto no fue siempre así. Hacia el siglo XVI la producción de objetos realizados por los grupos indígenas en Chaco¹ se destinaba principalmente al uso y acompañaba la vida cotidiana de las personas por lo cual se elaboraban, entre otras cosas, redes y bolsas tejidas (HERMITTE, 1995). Trincherero, Pizzini y Gordillo (1992) señalan que hasta mediados del siglo XVI la penetración española a este territorio estuvo limitada a expediciones esporádicas, al establecimiento de pequeños fortines y misiones en límites australes y occidentales de la región. Carrera (1979) apunta que en la segunda mitad de 1884 las tropas del ejército argentino, encabezadas por el ministro de Guerra y Marina, Benjamín Victorica, llevan a cabo una campaña militar al Chaco, la cual se enmarca en la expansión del capitalismo en Argentina durante la segunda mitad del siglo XIX. Esta campaña militar, señala el mencionado autor, contribuyó a privar a los pueblos indígenas de Chaco de sus “medios materiales de existencia” (como los ríos donde se pescaba y las áreas donde se practicaba la caza), iniciando así un proceso que convertiría a los indígenas en “obreros obligados a vender su fuerza de trabajo para subsistir, premisa necesaria para la existencia del capital” (p. 11). De modo similar, Arenas (2003, p. 86) apunta que las campañas militares posibilitaron la ocupación de los territorios de los nativos y los privaron de sus medios de subsistencia de manera tal que perdieron el control de su hábitat y se vieron obligados a vender su fuerza de trabajo para poder vivir. Es así que para fines del siglo XIX y principios del XX, explica Gordillo (2006), numerosos indígenas comenzaron a ver a la producción artesanal como una manera alternativa de satisfacer sus necesidades de sustento.

La producción de artesanías destinadas al intercambio mercantil es analizada por distintos autores en Argentina. Benedetti (2014, p. 17), a partir de su trabajo con artesanas y artesanos *chané* de Salta, analiza la forma en que el patrimonio (incluidas las artesanías) es concebido a partir de su potencial mercantil y es tomado como “recurso para el desarrollo”. La autora destaca la manera en que las demandas mercantiles “se articulan con los señalamientos de los agentes de fomento artesanal, especialmente las ONG” (p. 94). En otra

¹ Hacia el siglo XVI en el territorio de Chaco se distinguían los pueblos indígenas de las familias lingüísticas Guaycurú (comprende a los Qom y Moqoit y comprendía a los Abipones, Pilagá, Payaguá y Mbyá), Mataco-Macá (comprende a los Matacos y comprendía a los Choroti, Ashluslay y Macá) y Lule-Vilela (comprendía a los Lule, Vilela, Chunupí, Sinipé, Pasain, Atalá, Omoampa, Yoconoampa y otras) (HERMITTE, 1995).

oportunidad, Benedetti y Carenzo (2007), también en relación con la artesanía *chané* de Salta, señalan que el hacer de los comerciantes contribuye a dinamizar la producción artesanal, renovando las discusiones sobre “lo auténtico” al incorporar a nuevos consumidores a través de nuevos canales de comercialización. Por su parte, Rotman (2010, p. 29), analizando el papel que juega una organización (Sociedad del Estado Provincial) denominada Artesanías Neuquinas en el circuito mercantil de las artesanías *mapuche*, explica que dicha empresa opera, por un lado, definiendo y garantizando “lo que conforma la ‘tradición’ de los pueblos originarios, apelando a una ‘pretensión de autenticidad’”, y por otro lado fijando e impulsando “las modificaciones y cambios que deben operarse sobre la producción”.

Canclini (1988, p. 90) plantea que es necesario superar el estudio de los objetos y los cambios en la producción y atender a “las modificaciones en la producción, la circulación y el consumo”. Como Benedetti (2014), que sigue la propuesta del mencionado autor, en esta oportunidad partimos de considerar a la artesanía no sólo como un objeto sino también como un proceso que transcurre a lo largo de etapas o momentos que podríamos agrupar a grandes rasgos en: recolectar, tejer y vender. En este trabajo nos enfocaremos en la recolección de hojas de palma, *lagaxadai* o *Trithrinax schizophylla*, realizada por artesanas *qom*² pertenecientes a una asociación civil localizada en Fortín Lavalle, departamento General Güemes, Provincia del Chaco (Figura 1)³ y las relaciones entre seres que ocurren al recolectar.

La recolección de hojas de palma que aquí analizaremos, se realiza principalmente con el fin de elaborar objetos destinados al intercambio mercantil. La venta procede de diversas formas: participación en ferias y eventos, venta en la localidad de residencia, venta en localidades aledañas, trueque de artesanía por frutas, trueque de artesanía por ropa y venta a intermediarios.

Normalmente las mujeres se dirigen al monte en grupo (personas relacionadas por vínculos de parentesco: abuelas, madres, hermanas, tías, primas, sobrinas) a buscar hojas de palma y otros materiales (cáscara marrón que recubre el tronco de la planta, semillas, cortezas de árboles, etc.) que utilizarán para elaborar la artesanía. A veces también participan sus maridos e hijos.

² Qom es la manera en que autodenominan los llamados tobas. Ellos “integran el grupo étnico y lingüístico denominado guaycurú, al cual pertenecen también los pilagás, los mocovíes, los kadiwéos (o caduveos) y los ya desaparecidos abipones, mbyás y payaguás” (MESSINEO, 2014, p. 18)

³ Fortín Lavalle depende administrativamente del municipio de Villa Río Bermejito, de cuyo centro urbano dista aproximadamente 10 km. Se encuentra ubicado sobre la ruta provincial número 3 (cuya pavimentación fue concluida a fines del año 2013), cerca de la confluencia de los ríos Teuco y Bermejito.

Las salidas se planifican, para lo cual se consideran una serie de cuestiones como las condiciones climáticas (no es conveniente recolectar en temporada de lluvias), el momento del día (se aconseja hacerlo de mañana, con sol), la previsión de ventas que implica la necesidad de contar con materia prima para preparar pedidos y el momento del ciclo vital de la mujer (no es recomendable recolectar durante la menstruación).

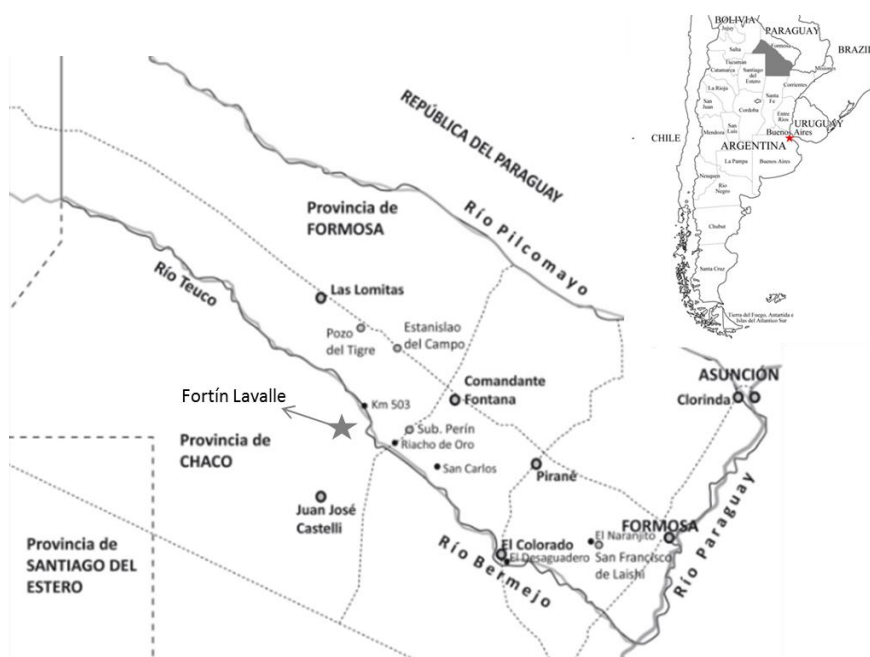


Figura 1: Localización de Fortín Lavalle (Fuente: adaptado de MEDRANO, 2014)

En el transcurso de este texto, daremos cuenta de los seres humanos y no-humanos que participan en la recolección. Luego, revisaremos el papel que cumplen los dueños del monte. Finalmente, estudiaremos los lugares donde se realiza la recolección, como así también otras formas de hacerse de las hojas de palma.

Metodología

Para elaborar este trabajo empleamos principalmente: observación participante, entrevista etnográfica y documentos oficiales. Como estrategias de acceso al campo y análisis de información, fuimos alternando períodos de recolección de información con otros de sistematización, reflexión, producción de monografías y modificación de roles a lo largo de la investigación. En relación a esto último, primeramente, formamos parte del equipo técnico de un programa de desarrollo rural que trabajaba con el colectivo de artesanas en cuestión

(aproximadamente dos años y medio) y luego continuamos la investigación sin adscripción al mencionado programa (alrededor de dos años y medio). La participación en dicho programa nos permitió acceder a información y contactarnos con personas involucradas en el proceso artesanal. Circulamos y nos vinculamos con los distintos actores que estaban participando del mismo: artesanas, personal técnico del programa estatal y ONG, diseñadores y vendedores de artesanía. El trabajo de campo comprende el período de septiembre de 2012 a noviembre de 2016.

Para preservar la identidad de los informantes modificamos sus nombres de pila y en el caso de personas de El Espinillo, El Sauzalito y Misión Nueva Pompeya los acompañamos entre paréntesis por las iniciales “e.”, “s” y “p” respectivamente. Para el caso de los docentes (que se autodenominan *qom*) del curso “Caminos hacia la interculturalidad: temas prioritarios”, dictado en la Universidad Nacional del Nordeste (Resistencia, Chaco) durante marzo y abril de 2016, señalaremos su nombre verdadero.

Finalmente, con respecto a la escritura de palabras en *qom*, respetaremos los documentos citados y parafraseados. Para el caso de los datos primarios haremos uso de la propuesta de Buckwalter y Litwiller de Buckwalter (2013). En caso de palabras que no se encuentren en dicha obra utilizaremos lo aportado por Sanchez (2010).

195

Aprendiendo a ver

El 19 de noviembre de 2016 fuimos a recolectar palma. Éramos cuatro mujeres: madre (Eva), dos hermanas (Amanda y María) y yo. Nos trasladamos en dos motos hasta el lote de la familia⁴. Las tres más jóvenes íbamos con pantalones, remeras mangas largas y zapatillas. Eva iba con camisa mangas largas, pollera larga y alpargatas⁵ con medias. Todas teníamos los cabellos recogidos. Al llegar al lugar nos encontramos con muchos mosquitos que zumbaban a nuestro alrededor. Me puse repelente, incluso sobre la ropa. También sobre las medias porque en otra oportunidad había recibido picaduras de garrapatas. Esa vez, después de la expedición de recolección, me salieron ronchas rojas en distintas partes del cuerpo (especialmente en las piernas). Consulté con Amanda que me dijo que se trataba de picaduras de unas garrapatas muy chiquitas que viven en la vegetación y, cuando hace mucho calor,

⁴ La familia habita, principalmente, en zona urbanizada. Además, ellos cuentan con una porción de tierra o lote (de aproximadamente 40 hectáreas) ubicado a unos 3 kilómetros del pueblo.

⁵ Es un tipo de calzado.

salen de sus guaridas. Amanda contaba que una vez le subieron muchas y se las sacó con el borde del machete. Mostraba cómo, al arrastrar la vaina del machete contra su piel, iba acumulando los cuerpiños de las garrapatas. Recuerdo que esto me impresionó bastante. Ofrecí el repelente a mis compañeras. Amanda y Eva se pusieron un poquito. María no, porque dijo que le causaba alergia.

Al inicio de la expedición, Eva me llamó la atención sobre un árbol de poroto del monte o *ntegac*.⁶ Antes me había contado cómo podía comerse, luego de hervido, combinado con grasa de pescado. Llevábamos dos bolsas de rafia de polipropileno para ir juntando las hojas recolectadas. Teníamos dos machetes, uno lo cargaba Amanda y otro María. En un momento María se sacó la remera roja que tenía puesta (tenía dos remeras encimadas) diciendo que ese color alteraba a las vacas, por lo cual era peligroso. Espontáneamente, Eva y María se fueron por un lado a buscar hojas y Amanda y yo fuimos por otro. Sin embargo, nunca estábamos muy lejos unas de otras.

Íbamos avanzando, entreverándonos con la vegetación. A pesar del repelente muchos mosquitos me picaron. Me los espantaba con las manos (Amanda no parecía sufrir tanto el ataque de estos insectos). Mi compañera iba adelante, inspeccionando la vegetación a nuestro alrededor. Pasamos cerca de algunas palmas y como no nos acercábamos para sacar sus hojas pregunté la razón. Amanda me explicó que esas palmas no tenían hojas adecuadas. Seguimos la marcha. Por momentos había que ir un poco agachada, las ramas de árboles y arbustos me estiraban el pelo, la ropa. A la altura de los tobillos por momentos se me enredaba alguna hoja con espinas. Tenía que disminuir la marcha, parar, para liberarme de la solitud de estos seres.

Reinaba el silencio; escuchaba el sonido de nuestros pasos sobre la hojarasca y de vez en cuando alguna que otra ave. Mas tarde, Amanda me contó que en un momento habíamos escuchado un pájaro que emitió unos sonidos, marcando de esta forma una zona por la que convenía no pasar. Amanda decía que podía tratarse de la presencia de un gato montés o algo así. No se trataba de un tigre porque de ser así el pájaro no hubiera estado apoyado cerca del suelo al cantar.

Los mensajes de las aves son importantes para las recolectoras, que permanecen alerta a sus anuncios. Messineo (2014) señala su importancia para brindar mensajes a cazadores y

⁶ Buckwalter y Litwiller de Buckwalter (2013) señalan que *ntegac* es el fruto de un árbol llamado *ntegaqaic*. Arenas (2003, p. 269) señala que la planta del poroto del monte o *Capparis retusa* “fructifica en verano; se recolecta en enero y febrero. La producción [...] varía de año en año; hay años de profusas fructificaciones y otros muy pobres. Una parte de la cosecha se consume de inmediato en tanto otra se destina a la conservación”.

recolectores de miel silvestre, aunque no menciona su importancia para las recolectoras. La autora afirma que hay dos tipos de pájaros, según sus cantos: *qoyö danaxanaxai*, o pájaro de mal agüero, portador de malas noticias y *qoyö 'aqtaxanaxai*, o pájaro mensajero o hablador que trae mensajes. Tola (2012) también destaca la capacidad de las aves para avisar. La autora enfatiza su habilidad para comunicarse con seres no-humanos como los dueños del monte (de quienes hablaremos más adelante) y plantea que son los *pi'oxonaq* (chamanes) quienes descifran sus mensajes.

Durante la recolección de hojas de palma, los mensajes transmitidos por distintas aves son descifrados directamente por las recolectoras. Por ejemplo, el *pichaqchic*⁷ tiene diversos cantos, cada uno de los cuales informa algo. Avisa que va a hacer frío, que va a venir una visita y también advierte cuando hay alguna víbora cerca. Después hay otro pajarito que, como nos explicaba Agustina:

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

197

Si la recolectora no hace caso a la advertencia de este pajarito y no ora para obtener el permiso del dueño del monte, este último, “pierde a la persona” como represalia. Decía Agustina: “si vos entrás, escuchás ese pájaro, no decís nada [no realizas una plegaria] y ahora no salís de ese monte. [Los dueños no-humanos] te llevan no sé a dónde. Así es. Así es el trabajo de esos pájaros que te dicen [...]”. En otra ocasión Emilia nos explicó que el pajarito realiza la advertencia porque el dueño no-humano “mezquina”, entonces cuando se oye su canto es recomendable escapar de aquel lugar, salir corriendo de allí.

En esta ocasión, no escuché a ninguna de mis compañeras de expedición emitir alguna oración o plegaria, solicitando permiso para adentrarse en el monte. Sin embargo, Tola (2012, p. 116) explica que las plegarias pueden existir en el pensamiento y no ser expresadas en voz alta, lo cual “sobreeentiende la idea de que las entidades a las cuales están dirigidas son capaces de conocer los mensajes que no son verbalizados”. Martínez (2012, p. 202) transcribe una plegaria recogida en su trabajo de campo: “*am No`ouet ajim achoxoden sache ana*

⁷ Buckwalter y Litwiller de Buckwalter (2013) sólo indican que *pichaqchic* es el nombre de un ave. Arenas y Porini (2009, p. 209), que trabajaron con los tobas del occidente de la provincia de Formosa, también pertenecientes a la familia lingüística guaykurú, hablan del *picha'qachik* que pertenece al género y especie *Serpophaga subcristata*.

lagaxarai laue cha'aye seuen” [“Usted No`ouet téngame compasión, llevo la hoja de palma porque la necesito”]. Siguiendo a Messineo (2014), dichas plegarias son rogativas o *natamnaxacpi* que consisten en palabras enunciadas por una persona que pide prosperidad en el desarrollo de actividades de subsistencia como ser la caza, pesca, recolección y búsqueda de trabajo. La autora agrega que la rogativa también recibe el nombre de *nachoxonanaxac* que proviene de la raíz verbal *choxoden* que significa “compadecerse de” u “obtener la compasión de” (p. 86). Lo anterior lo relaciona con lo que plantean Tola y Cuneo (2013, p. 324) cuando señalan que los mariscadores o cazadores pueden vincularse con los animales y dueños no-humanos con actitud de *ichoxoden*, es decir, “de compadecerse u obtener compasión del otro”. Pensando con dichas autoras las palabras dirigidas al dueño no-humano que transcribe Martínez (2012) y la respuesta de Agustina a la advertencia del ave, las plegarias buscan despertar la compasión de dichos dueños enfatizando “la necesidad” que mueve al cazador, recolector/a en su búsqueda de sustento.

Caminamos hasta que encontramos una palma con las hojas adecuadas. De acuerdo a Martínez (2012), esta palma o *lagaxadai* pertenece a la especie de palmeras *Trithrinax schizophylla* (Figura 2). Pérez de Molas (2015) explica que esta palmera puede crecer hasta los cinco metros de altura.⁸ En la investigación, realizada en las inmediaciones del Río Bermejito en el Departamento General Güemes, Martínez (2012) indica que esta palma habita en lugares de formaciones leñosas de bosques altos y bajos. En estos ambientes, la palma convive con especies como quebracho colorado santiagueño (*Schinopsis lorentzeii*), quebracho colorado chaqueño (*Schinopsis balansae*), quebracho blanco (*Aspidosperma quebracho-blanco*), palo santo (*Bulnesia sarmientoi*), algarrobos (*Prosopis spp.*) (MARTINEZ, 2012).

La palma tiene espinas en el tronco que a primera vista no se notan, pero con la orientación de alguna mujer experimentada se pueden ver. Para evitar pincharse hay que proceder “despacito”, con mucho cuidado. Aparte de las espinas, hay que tener cuidado con víboras, arañas y garrapatas que pueden encontrarse escondidas entre la vegetación. Para aproximarse se recomienda mover con un palo la flora ubicada en su parte inferior, espantando así a estos seres.

⁸ En ningún momento observamos a alguna mujer procurando hojas de una planta tan alta. Normalmente tienen poco más que la altura de las recolectoras. Es posible que ellas, al extraer las hojas nuevas para fabricar los objetos, las vayan así podando, adecuándolas a un tamaño más fácil de manejar.

Amanda se acercó a la palma y con ayuda del machete desprendió una de las hojas que surgía del extremo superior.⁹ Las hojas nuevitas, que están saliendo, tienen la forma de una rama verde. Una vez desprendida de la planta, al estirar de los extremos se descubre la hoja, con forma de abanico cerrado que se despliega con ayuda de ambas manos. Nos íbamos desplazando y Amanda repetía la operatoria con otras palmas. También tomaba algunas hojas de los costados de este ser. Yo la seguía con la vista y con la bolsa. A medida que ella sacaba las hojas me las pasaba o colocaba sobre el suelo. Yo las recogía e iba guardándolas en la bolsa. Otra manera de aprovisionarse de hojas consiste en avanzar entre la vegetación, sacando hojas y colocándolas sobre el suelo. Luego, volver sobre los pasos recogiendo las hojas y ubicándolas en la bolsa de rafia de polipropileno. La cantidad de hojas que se recolectan tiene que ver con el medio de movilidad con que cuentan las recolectoras para trasladarlas luego al hogar. Cuando van a pie, moto o bicicleta (lo más frecuente) normalmente trasladan una bolsa por persona.

Se recolectan principalmente las hojas “tiernas” que son las de color más claro y que se encuentran en el extremo superior de la palma. Dichas hojas tiernas pueden ser usadas para elaborar los hilos que se utilizarán luego en la fabricación de los objetos. También se pueden extraer algunas hojas “más viejas” y “de los costados” que, si bien no pueden utilizarse para fabricar los hilos porque se quiebran fácilmente, se emplean para elaborar objetos con otro tipo de procedimiento llamado *lapaqñi* o técnica cuadrado (Figura 4). Las hojas de los costados tienen un color verde azulado que la artesana va combinando con hojas más nuevas las que, secadas al sol toman un color próximo al blanco. La palma también provee una fibra marrón que se encuentra adherida a su tronco y que se puede utilizar para imprimir detalles de color a los objetos elaborados.

⁹ Otra técnica para desprender las hojas de la palma consiste en hacerlas girar en un sentido, sólo con la ayuda de las manos. El tallo se retuerce de tal forma que la hoja resulta luego desprendida del cuerpo de la *lagaxadai*.



Figura 2: palma, lagaxadai o *Trithrinax schizophylla*

En general se extraen una o dos hojas tiernas y una hoja del costado por planta. Resulta importante destacar que no todas las palmas se encuentran en condición de proveer las hojas buscadas, al mismo tiempo que no todas las hojas sirven para hacer todos los objetos. Así es que las mujeres van caminando por el monte, acercándose a las plantas, observándolas, tocándolas, probando la resistencia de las hojas hasta que consideran que son las adecuadas y las extraen. En esta oportunidad también se puede ver si las plantas fueron anteriormente sometidas al procedimiento de recolección por parte de otras recolectoras.

Al mismo tiempo que las hojas, se puede obtener la palmita o *lagaxadai lcom*¹⁰, que se encuentran en el ápice del tallo. Este puede ser ingerido inmediatamente o más tarde, por ejemplo, combinado con miel. Emilia decía que el *lagaxadai lcom* “es alimentación de los indígenas”. Ella señalaba que anteriormente, cuando los hombres salían a buscar alimento en el monte o mariscar, también comían esto. Asimismo, Arturo (e.) nos explicaba que antiguamente, en las ocasiones de la marisca, los hombres sacaban la palmita de las palmas para comer y de paso traían las hojas para que las mujeres fabricaran canastos.

La planta no muere por la extracción de las hojas requeridas por la artesana. Sin embargo, si se extrae *lagaxadai lcom* es posible que la planta sucumba o “crezca torcida”, por

¹⁰ Si bien el diccionario de Buckwalter y Litwiller de Buckwalter (2013) traduce *lagaxadai lcom* como palmita, también indica que *lcom* es ombligo. Por lo cual *lagaxadai lcom* podría entenderse como el ombligo de la palma.

lo cual ya no podrá proveer nuevas hojas. Es así que Amanda y su familia, si bien permiten que otras mujeres *gom* (con quienes comparten vínculos de parentesco o vecindad) saquen hojas de palma que crecen en su lote, no les permiten sacar el palmito.

Los sentidos y la atención son muy importantes para adquirir los conocimientos necesarios para recolectar. La mujer está atenta y siente la resistencia de la palma, la textura de las hojas, el sabor del *lagaxadai lcom*, las pinchaduras de las espinas, los mensajes de las aves, el calor del sol y las picaduras de garrapatas, víboras y arañas. Para pensar en esta manera de adquirir conocimientos nos resulta de utilidad la distinción que hace Ingold (2002) entre enculturación y *enskillment*. Dicho autor menciona que, mientras en la enculturación se internalizan representaciones colectivas y el aprender se encuentra separado del hacer; en el *enskillment* aprender y hacer van juntos y ambos se encuentran incrustados en un “contexto de compromiso práctico con el mundo” (p. 416; la traducción es nuestra). En el proceso de *enskillment* no se transmiten representaciones, sino que, a través de la sintonización entre percepción y acción, se educa la atención, resultando fundamental para esto la observación y la imitación (p. 37).

El aprendizaje mediante “la educación de la atención” da cuenta de la inseparabilidad entre organismo y medio ambiente. Ingold (2002, p.19) llama “organismo más medio ambiente” [la traducción es nuestra] a esta totalidad indivisible. Siguiendo a este autor, con la educación de la atención para y en la recolección, la recolectora siente/aprende la trama de seres que componen el ambiente donde se encuentra la palma. En este compuesto de seres-ambientes, o trama vital, también se hallan los dueños que cuidan el monte.



Figura 3: desprendiendo hoja de lagaxadai

Los dueños del monte

202

En ningún momento encontramos quien sembrara esta planta. Solo Amanda nos dijo que una vez su padre había plantado una palma que al poco tiempo murió. Catalina nos explicaba que las palmas “vinieron con la tierra”, que “estaban de antes”. Emilia señalaba que quién las cuida es el “rey del monte” o *No'ouet*.

Los dueños de las especies vegetales y animales, señalan Tola y Suarez (2013), son seres no-humanos que no fueron creados por los humanos, sino que se actualizan a partir de los vínculos entablados con ellos, viven en un ambiente con reglas sociales y culturales que coexisten con las reglas sociales y culturales de la sociedad humana; su existencia se demuestra a partir de las acciones que ejercen en los cuerpos, en el medio, en la persona, en la historia. Sanchez (2010, p. 76) llama “entidades que tienen poder” a estos seres. Dicho autor indica que entre las mencionadas entidades se encuentra *No'ouet*, un ser masculino que gobierna la naturaleza. Martinez (2012) también menciona a una entidad específicamente relacionada con la palma cuyo nombre es *lagaxadai Ita`a* (madre o dueño de la palma).

Las nociones de persona y cuerpo en la producción de la estructura social en poblaciones indígenas de tierras bajas sudamericanas¹¹, fueron destacadas en gran número de investigaciones, a partir del artículo del año 1979 de Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro (TOLA, 2012). Basado en aquellas nociones, Descola explica que, en las poblaciones indígenas de tierras bajas sudamericanas, lo real se constituye a partir de una continuidad metonímica entre las interioridades de humanos y no-humanos y una discontinuidad de fisicalidades (TOLA, 2012). Para llegar a la mencionada propuesta, a la que llama “animismo”, Descola (2012) pone el foco al modo en que los existentes se relacionan y forman la trama social. Las diferentes relaciones entre los existentes son explicadas a partir de diversas configuraciones de un “núcleo de esquemas elementales de la práctica” entre los que se encuentran los esquemas integradores de la práctica (DESCOLA 2012, p. 151)¹². Dichos esquemas estructuran la experiencia individual y colectiva de acuerdo a dos modalidades fundamentales: *identificación y relación* (DESCOLA, 2012). Por un lado, explica Descola (2012, p. 182), “la identificación es la capacidad de aprehender y repartir ciertas continuidades y discontinuidades que la observación y la práctica de nuestro entorno ofrecen a nuestro influjo”. Se trata de un “mecanismo mental de discriminación ontológica” que produce efectos concretos al especificar objetos indeterminados a partir de otorgarles o negarles una “interioridad” y una “fisicalidad”¹³ análogas a la interioridad y fisicalidad adjudicadas a uno mismo (p. 182). Por otro lado, explica el mencionado autor, la relación consiste en la forma general de los lazos que mantienen los existentes. Siguiendo la propuesta de Descola, Tola (2012, p. 114) indica que la ontología *qom* “tendría múltiples elementos del sistema anímico en el cual el don se constituye como la relación dominante”.

203

La predominancia del don en las relaciones entre humanos y no-humanos en la ontología *qom* es destacada por Tola (2012) al analizar las relaciones entre humanos y dueños

¹¹ “Las tierras bajas sudamericanas comprenden [...] la Amazonia (la cuenca del Amazonas, las Guyanas, el Orinoco, los llanos colombianos y venezolanos, el Mato Grosso, las tierras bajas húmedas de la costa del Pacífico) [...] la planicie central brasileña, el piedemonte andino y el Gran Chaco” (TOLA, 2012, p. 38).

¹² Los esquemas elementales de la práctica, explica Descola (2012), constituyen una interfaz entre la acción y la estructura; interfaz a la vez concreta porque está incorporada a los individuos y se ejecuta en prácticas. Entre los diversos esquemas descritos por el autor, se encuentran los integradores de la práctica. Estos últimos son “dispositivos [cuya] función mediadora contribuye en gran medida a que cada uno de nosotros sienta que tiene en común con otros individuos una misma cultura y una misma cosmología” (DESCOLA, 2012, p. 167).

¹³ “Cuando hablamos de interioridad [...] hay que entenderla como una gama de propiedades reconocidas por todos los seres humanos y que coinciden en parte con lo que solemos llamar “espíritu”, “alma” o “conciencia”: intencionalidad, subjetividad, reflexividad, afectos, aptitud para significar o soñar [...] En contraste, la fisicalidad concierne a la forma exterior, la sustancia, los procesos fisiológicos, perceptivos y sensoriomotores, incluso el temperamento o la manera de actuar en el mundo, en cuanto manifiestan- se presume- la influencia ejercida sobre las conductas o los hábitos por humores corporales, regímenes alimenticios, rasgos anatómicos o un modo de reproducción particulares” (DESCOLA, 2012, p. 183)

de especies animales y vegetales. La autora explica que dichas relaciones “se caracterizan por la deferencia, el cuidado y el respeto que se expresan a través de una actitud de sumisión” (p. 114). En actitud de sumisión, cazador y recolector/a emiten plegarias tratando de despertar la compasión del dueño no-humano para obtener lo que necesitan (TOLA, 2012, p. 114). El encadenamiento sumisión-compasión-don funciona siempre que los humanos se comporten con responsabilidad, respetando una serie de reglas cinegéticas y controlándose a sí mismos (TOLA, 2012, p. 116). Al contrario, cuando los humanos no actúan con respeto y autocontrol, es decir sin mesura y con derroche, los dueños pueden atacarlos mediante el castigo, la venganza y el envío de enfermedades (TOLA y SUAREZ, 2013).

Para el caso de las recolectoras, y en relación con el ciclo vital de la mujer, las buenas relaciones con los dueños no-humanos dependen del respeto de una serie de restricciones de acción. Siguiendo a Tola (2012), estas restricciones dan cuenta de la noción de persona en transformación. Esta noción de persona se encuentra ligada a una noción de cuerpo que, como explica dicha autora, no se trata de algo natural o de un producto culturalmente elaborado a partir de algo dado, sino que constituye una manifestación de la persona formada a partir de “situaciones comunicativas que involucran a una pluralidad de seres, *qom* y *rockshe* [quienes no son *qom*, es decir, los “blancos”], humanos y no-humanos” (TOLA, 2012, p. 34). Es así que, para el caso de la recolección de hojas de palma, las mujeres que están menstruando o que tuvieron hijos recientemente no deben ir al monte. Tampoco deben hacerlo marido, padre e hijos de la mujer. Catalina explicaba: “el olor nuestro le afecta al hombre al igual que el padre, el papá, le afecta el olor de la mujer. Cuando uno por ejemplo va al monte y vienen las víboras y algunos también animales peligrosos [como por ejemplo tigres]”.

Durante la menstruación hay que mantenerse alejada de lagunas y ríos porque podría aparecer el Arco Iris que de acuerdo a Emilia es peligroso dado que “trae remolino y lluvia”. Tola (2012) también habla de esta restricción y de los peligros para la mujer y la comunidad a partir de la acción de *Qomonaxalo* o arco iris. Asimismo, Arenas (2003) cuenta que existe entre los *qom* un mito que dice que una vez una niña menárquica fue a buscar agua y dado su estado desencadenó una tempestad que resultó en que toda la humanidad fue sepultada, castigada por el Arco Iris. El temor al Arco Iris y su relación con la mujer menstruante es notable en el testimonio de Armando sobre lo que le pasó una vez que había ido a pescar con su primo. Resulta que llegaron al lugar y tiraron la línea. De repente su primo recibió una llamada de su esposa que le dijo “tenés que salir del río porque tu hija tiene menstruación”. Entonces salieron rápidamente de allí. Si se hubieran quedado, decía Armando: “pueden venir

[los peces] pero van a venir malos, van a salir pacú o dorado pero que no es dorado, ya pueden transformar en Arco Iris. Y el Arco Iris ese es peligroso, o sea para nosotros es un peligro, puede desmoronar la tierra ahí no más todo [...]”.

Tola (2012), aunque no refiriéndose directamente a las hojas de palma, plantea que la venta es una forma de exceso, descuido o derroche que debería provocar represalias negativas por parte de los dueños del monte. En el caso que estamos analizando, la recolección de hojas de palma para fabricar objetos que se destinarán principalmente a la venta, no parece provocar dichas represalias negativas. En este sentido, el dueño no-humano “no se enoja” si se extraen hojas de palma para hacer canastos para vender, en cambio, “se enoja” si se maltrata a la planta, por ejemplo, si se la quema.

En cuanto a las características de los dueños del monte, el siguiente relato, narrado por Carlos durante el curso “Caminos hacia la interculturalidad: temas prioritarios”¹⁴, las ilustra con claridad:

Una historia de un abuelo que andaba siempre descalzo [...] cuando un día fue a cazar avestruces para traer comida a la comunidad, en su viaje de cacería [llegó a] un lugar de pastos altos [donde] podía ver a lo lejos la cabeza de [un] avestruz. Se agazapó y acechó a la presa. Esa vez percibió algo raro, percibía en su interior algo que no estaba acorde a los otros momentos. A diferencia de otros momentos, [esta vez] el avestruz no tenía miedo, no se iba, se paraba y miraba de frente. Luego el avestruz le habló. Él [el cazador] sabía que no podía huir de ese momento, por la experiencia. El avestruz se presentó como su antepasado diciendo `hijito mío, no tengas miedo, conozco tu sufrimiento, vine para ayudar porque muchas veces te vi llorar, solo [...]. Cuando el avestruz se acercó dice `no tengas miedo, te voy a llevar a un lugar para que conozcas y te voy a presentar a mi familia`. La conversación se dio en lengua *gom*. Lo que hizo el avestruz [a continuación], sacudió las plumas y de repente era una mujer, le dio la mano y dijo `no tengas miedo, te voy a hacer conocer toda mi familia`. Otra vez se convirtió en avestruz, con una particularidad, tenía dos ganchos en los costados para que él se sujete bien [al subir a su lomo]. Atravesaron su lugar, las hojas abrían paso para hacerle pasar. Entraron en el monte. Cuando llegaron al lugar se paró frente a un árbol con un agujero por donde podía entrar una persona caminando. Entró el avestruz en ese hueco y lo llamó. Había poca iluminación. Le dijeron que se quite la ropa. Después empezaron a salir víboras de todos los colores y tamaños. Una a una, lo reconocían, lo lamían. Pasaron serpientes enormes que también lo reconocían pasando sobre él. Cuando dejaron de pasar viene ella en forma de mujer. Sale, se sacude, se hace avestruz y lo lleva a donde lo levantó. Otra vez se transformó en mujer y le dijo `a partir de ahora, si uno de mis hijos deja el veneno a uno de tu familia no mates a mi hijo, pero tu capacidad va a ser la de curar. Si es persona tenés que sacar veneno y succionar. Si es animal usá un

¹⁴ Este curso fue organizado por el Programa de Pueblos Indígenas de la Universidad Nacional del Nordeste. En el documento de presentación del curso se indica que el propósito del mismo es “desarrollar competencias interculturales en el conjunto de la comunidad académica; acercarnos a la comprensión y problematización de las organizaciones étnicas en la provincia del Chaco e iniciar procesos de conocimiento sobre las múltiples y complejas vinculaciones entre medicina indígena y medicinas no indígenas”. Los dictantes del curso fueron, como se indica en el mismo documento, “referentes de pueblos originarios del Chaco” (Programa de Pueblos Indígenas, 2016).

sapito vivo, que el veneno se transfiera al sapo y el animalito va a vivir. Él se fue a su casa pensando en eso [...] Le contó a otros *pi`oxonaq* [que le dijeron que] el encuentro fue con *'araxanaq late'e*¹⁵, ella le otorgó esa capacidad, ese conocimiento para curar.

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

Si bien Tola (2012) indica que el don es el modo de relación que predomina entre personas humanas y no-humanas, Tola y Suarez (2013) destacan la relación de protección entre dueños y otros seres del monte, a quienes los primeros cuidan y administran. Valentín Suarez en Tola y Suarez (2013, p. 65) afirma “nosotros, cuando vemos el agua o los montes, sabemos que existen unos [seres] de los que *dependen* esos montes, que los cuidan y velan por ellos [el destacado es nuestro]”. De modo similar, David, en el curso “Caminos hacia la interculturalidad: temas prioritarios”, relató lo siguiente:

Mi padraastro era un cazador y hablaba con *'araxanaq late'e* y cuando aparece siempre es una mujer. Muchas veces se encontró con ese ser en el monte, sueño o visión [...]. También hablaba con *No`ouet* [...]. En el 80' [1980] una mañana fuimos al monte. Él se va un poquito más adelante y hace oraciones, pide permiso al monte. Al rato, 20 minutos [20 minutos después] viene y dice `no vamos a poder cazar, *No`ouet* me dice que por 3 años tiene que criarse otra vez los animales` [...] Después de 3 años va al monte y ya *No`ouet* le dijo que podía cazar.

¹⁵ De acuerdo a Sanchez (2010, p. 77) se trata de una entidad no-humana, madre de las víboras. También Valentín, en Tola y Suarez (2013), habla del modo de actuar de *'araxanaq late'e*. Dichos autores señalan que existentes no-humanos como *'araxanaq late'e* no son una creación de los humanos, sino que “se actualizan gracias a los vínculos entablados con ellos” (p. 61). De esta manera, a través de las acciones que realizan estos existentes (por ejemplo, la entrega de poder a los chamanes y la entrega de animales a los hombres) los seres humanos comprueban su existencia (TOLA y SUAREZ, 2013).



Figura 4: tejido en técnica lapaqñi

En este relato podemos ver que el cazador, para obtener alimento, apela a la compasión del dueño del monte mediante una plegaria. También puede leerse, a partir del accionar de este ser, primero restringiendo el acceso al cazador y luego otorgándoselo, su función de cuidador/administrador/protector (en este caso de los animales).

207

Lugares, bolsa de hojas y materia prima

Las artesanas de Fortín Lavalle y El Espinillo con quienes trabajamos generalmente van a sus lotes o a los de sus familiares a buscar hojas de palma. También pueden adentrarse en otros “campos” donde, si pertenecen a “aborígenes”, no tendrán problema en pasar. Como explicaba Manuela (e.): “Si es terreno de aborígenes no hay problema, puedes entrar no más que no se van a enojar porque si es aborígen sabe. En cambio, si es el campo de algún criollo ahí no vas a entrar porque el criollo cree que vos vas a entrar a robarle los animales”. El robo de animales, explica Arenas (2003), es una causa histórica frecuente de los conflictos y enfrentamientos entre criollos y pueblos indígenas en la zona de estudio de esta investigadora (oeste del Chaco formoseño)¹⁶. De acuerdo con esto, lo que indica Manuela es que el criollo parte de sospechar que la entrada de una persona indígena a su campo está motivada por el

¹⁶ Arenas (2003) se explaya en este tipo de conflictos y enfrentamientos en páginas 107 a 117.

robo de animales. Según Manuela, esta sospecha se basa en el desconocimiento de los criollos de los verdaderos motivos que llevan a las mujeres *qom* a entrar al monte. Ellas lo hacen no para procurar ganado sino para recolectar las hojas de la palma.

Para entrar al campo de personas no-indígenas “hay que pedir permiso”. En muchos casos reciben la negativa de parte de dichas personas a quienes entonces llaman “mezquinos”. En este sentido, Bernardo decía: “a los campos de los aborígenes no hay problema, pero al campo de los criollos hay que pedir permiso”. Anteriormente, continuaba Bernardo, él y su familia iban al campo de un criollo a sacar las hojas y no había problema. Después vino una de las hijas del propietario del campo, que “está estudiando en Resistencia” y no les dejaba pasar, les decía que tenían que pagar para entrar a sacar las hojas de palma. Por esto, tanto Bernardo como su esposa llamaron “mezquina” a dicha joven. También llamaron “mezquina” a otra señora que no dejaba entrar a las personas a su campo a recolectar las hojas de palma y a su vez vendía bolsas de estas hojas (ampliaremos esto más adelante).

Entendemos que Bernardo califica de mezquina o mezquino a dichas personas porque habiendo hojas de palma, ellas/os no las comparten. Además, él considera que no corresponde que hagan esto porque tanto plantas como animales que se encuentran en el interior de estos campos delimitados por alambrado, no les pertenecen a sus propietarios. Así es que Bernardo contaba que una vez fue a un terreno que tenía un cartel de “prohibido cazar”. Entonces le dijo al hombre que había colocado dicho cartel, que las plantas que estaban allí no eran suyas, sino que habían sido puestas ahí por Dios para todos los hombres. También le dijo que no todos los animales que tenía en su campo eran de su propiedad, dado que ellos suelen atravesar el alambrado.

Godelier (1972, p. 261) explica que las operaciones involucradas en un proceso productivo se desarrollan con base en un medio natural y en realidades sociales existentes, que “constituyen las “restricciones” a las que está sometido el sistema tecnológico de producción”, y que “limitan y determinan las ‘posibilidades’ del sistema y su eficacia”. En el caso que estamos analizando, la restricción que nos llama la atención es la limitación al acceso a lugares de recolección que se manifiesta a través del alambrado. Esto pone en tensión, por un lado, la visión de la persona no-indígena que considera que todo lo que se encuentra dentro del espacio delimitado por el alambrado le pertenece y por lo tanto busca maximizar su utilidad. Por otro, el artesano/a *qom* que, si bien acepta que el alambrado determina la separación de espacios apropiables, no coincide en que plantas y animales en su

interior pertenezcan a aquel que detenta “la propiedad”, por lo cual estos deben compartirse con “todos los hombres”.

Como decíamos, existe, además de la recolección, otra manera de aprovisionarse de las hojas de palma mediante la compra de bolsas que las contienen. Estas son vendidas por “criollos” y “aborígenes”. La bolsa trae alrededor de 100 hojas verdes y cuesta cerca de 200 pesos. Para pensar esto nos resulta de utilidad el aporte de Kopytoff (1991, p. 99), quien propone considerar a la mercantilización, en vez de un estado de cosas total o inexistente, como un “proceso en gestación” que se expande de dos maneras: con respecto a cada cosa (que se vuelven intercambiables por más cosas) y con respecto al sistema en su conjunto, al hacer que cada vez más cosas se vuelvan intercambiables. Siguiendo esta propuesta de considerar a la mercantilización como un proceso, para el caso de las hojas de palma vemos que existen al menos dos factores que impulsan su mercantilización: la posibilidad de restringir el acceso a los lugares de recolección y la posibilidad de ingreso monetario que resulta de la venta de la artesanía.

Con la restricción al acceso a los lugares de recolección, las hojas de palma se separan de la recolección efectuada por la artesana. Así, una persona distinta a la artesana provee la “materia prima” en forma de una nueva mercancía que es la bolsa de hojas de palma. Esta se constituye en lo que Appadurai (1991, p. 32) llama “mercancía por destino”¹⁷. Esta separación producida entre la hoja y la artesana es resistida y la observamos en las acusaciones de mezquindad que mencionábamos antes, destinadas a quienes limitan el acceso a los lugares de recolección.

En relación al ingreso monetario, si bien anteriormente estas hojas también se utilizaban para hacer artesanías, en la actualidad estas últimas se pueden intercambiar con mayor facilidad por dinero. De este modo, y pensando con Meillassoux (1999, p. 183), la monetarización de la economía acrecienta la disponibilidad de dinero y transforma en mercancías cosas que antes eran otorgadas gratuitamente.

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

¹⁷ Appadurai (1991, p. 32) explica que las mercancías por destino constituyen “objetos dirigidos por sus productores principalmente al intercambio”.

recolectarlas, entre otras cosas, porque al recolectar la mujer ya va haciendo una selección de las hojas con base en lo que planea fabricar.

Ahora, ¿puede coexistir la compra de la bolsa de hojas de palma con los dueños del monte? Las hojas que se venden en las bolsas siguen siendo recolectadas, aunque por una persona distinta a quien las usará luego para fabricar la artesanía. Como siguen siendo recolectadas, las artesanas pueden suponer que quienes lo hacen proceden adecuadamente, porque de lo contrario no obtendrían las hojas (represalia que podrían tomar los dueños del monte). En este sentido, en una oportunidad Nélica (s.) y Catalina (p.), que se desempeñaban como personal técnico de un programa de desarrollo rural trabajando con artesanas *wichi* de El Sauzalito y Misión Nueva Pompeya, planteaban como problemático que las artesanas recolectan las hojas del chaguar¹⁸ y no se preocupan porque un día deje de existir el chaguar (planta que provee dichas hojas). Estas trabajadoras suponen que las artesanas “no se preocupan” por la continuidad de la existencia del chaguar porque no siembran estas plantas. Ibaña (artesana *qom*), que también se desempeñaba como personal técnico de aquel programa, aunque trabajando con artesanas *qom*; interpretaba que aquella preocupación no tenía sentido porque si las mencionadas mujeres *wichi* vuelven con las hojas luego de hacer la recolección es porque el dueño no-humano les permite sacarlas. Es decir, la evidencia de la continuidad de la existencia de las plantas estaba en la misma obtención de las hojas. Este razonamiento nos lleva a pensar que quizás para las artesanas que compran la bolsa de hojas, quienes las recolectan para vender están cumpliendo con el protocolo necesario para relacionarse adecuadamente con la trama vital. Sin embargo, nos queda la duda, ¿es posible que las represalias de los dueños no-humanos no se manifiesten inmediatamente?, ¿pueden ignorarse dichas represalias?

Podemos notar lo diferido/gradual del accionar de los dueños no-humanos en el relato de Camilo en relación con una laguna del Barrio Toba en Resistencia, Chaco. Dice que tiempo atrás la laguna tenía especies grandes de yacarés y carpinchos. También la habitaban el Negrito del Agua y una Sirena¹⁹. Allí, las fábricas y comercios de alrededor, solían tirar mucho aceite. Los ancianos contaron que un día de tormenta esos seres se fueron por unas cañerías a otras lagunas y después al Río Negro. La relación entre no-humanos y hábitat es también destacada por Valentín, en Tola y Suarez (2013 p. 64 y 65), cuando explica: “[...]”

¹⁸ *Bromelia hieronymi*

¹⁹ “Huedaic: ser masculino, conocido como “el negrito del agua” [...]. Late’e na n’yaq: la madre de los peces, parecida a la Sirena” (SANCHEZ, 2010, p. 77).

Para nosotros, los *qom*, el hábitat de esos animales es el monte y el *aviaq le`c* [habitante del monte] también lo es. Si destruyen el monte, destruyen al *aviaq le`c*: este ya no tiene su casa, su hábitat. Entonces, por supuesto si se destruye la casa (el monte) los animales también mueren porque no tienen su medio de vida (su casa)”. De esta manera, como el habitante del monte que se aleja con la destrucción de su ámbito de vida, el Negrito del Agua y la Sirena también lo hacen cuando el aceite reemplaza al agua de aquella laguna.

Entonces, respondiendo a la pregunta que no hacíamos antes, si, por el momento es posible la coexistencia de los dueños del monte y la compra de la bolsa de hojas de palma, aunque esto podría ser: o fruto de la continuidad del esquema de relación que apela a la compasión de los dueños no-humanos, o bien la única opción con la que cuentan algunas artesanas, lo cual implicaría arriesgar la trama vital en el largo plazo.

La recolección se vuelve más conveniente cuando las personas tienen mayor necesidad de elaborar artesanía, por ejemplo, cuando deben cumplir un encargo. En este sentido, Amanda me explicaba una vez, cuando consulté la periodicidad con la que hacía la recolección de hojas, que “todo depende, si hago mucho canasto se me termina rápido la materia prima”. Advertimos aquí el uso de las palabras “materia prima” para referirse a las hojas de palma y su relación con la cantidad de canastos a producir. Appadurai (1991) y Weber (2002) destacan la importancia de la dimensión del cálculo en los intercambios. En el caso que estamos analizando, el cálculo se presenta con la conexión entre los canastos y la materia prima necesaria para producirlos. Dicha conexión es fundamental para que se entiendan aquellos encargos. En este sentido, los encargos de artesanía se traducen, por un lado, en cantidades de materia prima u hojas de palma y por otro lado, en tiempos de producción, promoviendo así las salidas de recolección.



Figura 5: artesanías dispuestas para la venta en Fortín Lavalle

El cálculo también se hizo presente en la salida de recolección que describimos aquí. Así, luego de salir de la maraña vegetal nos dirigimos hacia una zona descampada donde nos sentamos a esperar a las otras recolectoras que aún estaban buscando hojas. Sentadas sobre un tronco conversábamos. Amanda contó las hojas que habíamos procurado, calculó el tiempo que nos había llevado hacerlo, los litros de combustible gastados para alimentar la moto y relacionó esto con la cantidad de objetos que se podrían hacer con estas hojas. Gran parte de estos objetos habían sido encargados antes por una mujer de Resistencia.

Conclusión

Durante la recolección, el modo de hacerse de las hojas y demás materiales da cuenta del involucramiento de la recolectora con el ambiente de la palma y sus reglas. Así, humanos (artesanas y sus familias, “criollos” dueños de campos, vendedores de hojas) y no-humanos (condiciones climáticas, plantas, animales, dueños) participan del proceso.

Normalmente las mujeres se dirigen en grupo a hacer la recolección. A veces también van sus maridos e hijos. La palma provee las hojas que constituyen el principal material con el que se trabajará. El sol y la lluvia determinan momentos apropiados para obtener las hojas. Mosquitos, arañas, garrapatas, víboras y aves habitan estos lugares y su presencia incide de una u otra manera en el accionar de las recolectoras.

Para conseguir las hojas, las mujeres apelan, con actitud de sumisión, a la compasión de los dueños no-humanos, siendo el don el modo de relación preponderante entre no-humanos y humanos. De este modo, y si bien normalmente la palma no muere durante la recolección, la continuidad de su existencia y su reproducción está relacionada con los cuidados/la protección llevados a cabo por aquellos dueños. Así, la regeneración no depende del control de los humanos sobre los no-humanos, sino del respeto a una especie de contrato entre seres. En este sentido, el don no procede si las recolectoras no se comportan con responsabilidad, cumpliendo con una serie de reglas que favorecen las vinculaciones. Si incumplen, los dueños no-humanos atacan mediante el envío de enfermedades o catástrofes comunitarias. Es decir, las consecuencias del comportamiento inapropiado son tangibles y se manifiestan en los cuerpos y en la vida comunitaria.

La trama vital que se manifiesta en la recolección no existe a pesar de “la venta” de la artesanía sino a partir de esta, ya que la búsqueda de hojas y otros materiales se realiza con objeto de fabricar cosas destinadas principalmente al intercambio mercantil. Y las artesanas trabajan *desde* la trama vital. De este modo, la sola extracción de las hojas no compromete la existencia de la planta. Es más, a causa de la fabricación de las artesanías, con cuya venta se adquieren bienes necesarios para vivir, algunas artesanas tratan de restringir el consumo de la palmita o *lagaxadai lcom* dado que esto sí comprometería la continuidad de la existencia de la palma. Es decir, se produce un reemplazo del tipo: alimento o palmita por alimentos comprados con dinero obtenido del intercambio de artesanía por dinero. Este reemplazo de alimentos es descripto por Arenas (2003) para el caso de los Toba-Ñachilamole#ek y los Wichí-Lhuku'tas del Chaco Central quienes, a partir de los trabajos que hacían en los ingenios

de Salta y Jujuy, en los obrajes y en la cosecha del algodón, fueron reemplazando los alimentos del monte por alimentos obtenidos del almacén.

Este reemplazo de alimentos no necesariamente compromete la relación con los dueños del monte, quienes no actúan en perjuicio de cazadores, recolectores y recolectoras si ellas/os obtienen elementos del monte (como por ejemplo alimentos) cuando verdaderamente necesitan. Que algunas mujeres dejen de sacar la palmita para asegurarse la provisión de hojas de palma, no implica que hayan dejado de necesitar alimento. En cambio, continúan satisfaciendo la necesidad de alimentación, aunque de otra manera, a través de la compra de alimentos en almacenes (u otras organizaciones de este tipo) con el dinero adquirido con la venta de las artesanías fabricadas con hojas de palma.

La condición de mercancía de la artesanía se manifiesta con la dimensión de cálculo presente, por ejemplo, cuando la hoja es tratada como “materia prima”. Asimismo, la posibilidad de obtener un ingreso monetario a partir de la venta de la artesanía, unida a la posibilidad de restringir el acceso a lugares de recolección, habilitan el surgimiento de una nueva mercancía que es la “bolsa de hojas de palma”. De todos modos, las hojas obtenidas a partir de la compra de la “bolsa de hojas” no implica que estas dejen de ser recolectadas, aunque sí que esta actividad pase a ser realizada por una persona distinta a la artesana.

El acceso a las hojas a partir de la compra puede ser: o bien la única opción para algunas artesanas (lo cual podría estar arriesgando la trama vital en el largo plazo) u otra manera de dar continuidad al modelo de relación que apela a la compasión de los dueños del monte para que se produzca el don (en este caso no se comprometería la trama vital). Donde no cabe duda en cuanto al compromiso de la trama vital, es con el desmonte y el derrame de aceite en la laguna. La señal más clara de la pérdida de vitalidad de la trama es el alejamiento de los dueños del monte de los lugares afectados.

Ahora, si bien la compra de hojas de palma puede estar manteniendo el modo de relación que apela a la compasión de los dueños no-humanos dado que las hojas continúan siendo recolectadas, la separación de la artesana de la actividad de recolección pone en riesgo (para las artesanas) un sistema de transmisión de conocimiento donde aprender, hacer y habitar se encuentran unidos. Y como todo esto ocurre a la vez, las recolectoras-artesanas obtienen más que hojas de la recolección. A la vuelta del viaje ellas también traen consigo experiencias, conocimientos y evidencias de la existencia de la trama vital, incluidos los dueños del monte. La compra de la bolsa de hojas viene a satisfacer la necesidad de hojas para hacer canastos, pero ¿qué pasa con los conocimientos adquiridos al transitar el monte?

Referencias

APPADURAI, Arjun (1991). “Introducción: las mercancías y la política del valor”. In: *La vida social de las cosas: perspectiva cultural de las mercancías*. México: Grijalbo, pp. 17-88.

ARENAS, Pastor (2003). *Etnografía y alimentación entre los Toba-Ñachilamole#ek y Wichí-Lhuku`tas del Chaco central (Argentina)*. Buenos Aires: Pastor Arenas.

ARENAS, Pastor y PORINI Gustavo (2009). *Las aves en la vida de los tobas del Oeste de Formosa (Argentina)*. Asunción: Tiempo de Historia.

BENEDETTI, Cecilia y CARENZO, Sebastián (2007). “Producción artesanal indígena: una aproximación a la problemática en la comunidad Chané de Campo Durán (Salta, Argentina)”. *Intersecciones en Antropología*, 8, pp. 315-326.

BENEDETTI, Cecilia (2014). *La diversidad como recurso: producción artesanal Chané destinada a la comercialización e identidad*. Buenos Aires: Antropofagia.

BUCKWALTER, A. S. y LITWILLER de BUCKWALTER L. (2013). *Vocabulario toba*. Disponible em: <http://www.chacoindigena.net/Materiales_files/Vocabulario%20Toba.pdf>. Acceso em: 02 jul. de 2016.

CANCLINI GARCÍA, Nestor (1988). *Las culturas populares y el capitalismo*. Mexico D.F.: Editorial Patria S.A. de C.V. bajo el sello de Nueva Imagen.

CARRERA, Iñigo (1979). *La violencia como potencia económica: Chaco 1870-1940. El papel del Estado en un proceso de creación de condiciones para la constitución de un sistema productivo rural*. Buenos Aires: Cuadernos de CICSO.

DESCOLA, Philippe (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.

GODELIER, Maurice (1972). *Rationality and irrationality in economics*. New York: New Left Books.

GORDILLO, Gastón (2006). *En el Gran Chaco: antropologías e historias*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

HERMITTE, Esther (1995). *Estudio sobre la situación de los aborígenes de la Provincia del Chaco y políticas para su integración a la sociedad nacional*. 3 vols. Posadas: Editorial Universitaria, Universidad Nacional de Misiones.

INGOLD, Tim (2002). *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.

KOPYTOFF, Igor (1991). “La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso”. In: APPADURAI, Arjun (ed.). *La vida social de las cosas: perspectiva cultural de las mercancías*. México: Grijalbo, pp. 89-122.

MARTINEZ, Gustavo J. (2012). “Recolección, disponibilidad y uso de plantas en la actividad artesanal de comunidades tobas (*qom*) del Chaco Central (Argentina)”. In: ARENAS Pastor (ed.), *Etnobotánica en zonas áridas y semiáridas del Cono Sur de Sudamérica*. Buenos Aires: edición literaria a cargo de Pastor Arenas, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, pp.195-224.

MEDRANO, Celeste (2014). “Zoo-sociocosmología *qom*: seres humanos, animales y sus relaciones en el Gran Chaco”. *Journal de la société des américanistes*, pp. 100-1: 225-257.

MEILLASSOUX, Claude (1999). *Mujeres, graneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo*. México D. F.: Siglo XXI editores. [1ra edición en 1975].

MESSINEO, Cristina (2014). *Arte verbal qom: consejos, rogativas y relatos de El Espinillo (Chaco)*. Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur.

PÉREZ de MOLAS, Lidia F. (2015). *Manual de Familias y Géneros de Árboles del Paraguay*. San Lorenzo: Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura.

PROGRAMA DE PUEBLOS INDÍGENAS. UNIVERSIDAD NACIONAL DEL NORDESTE (2016). Nota Múltiple N °09/16 P.P.I. Resistencia, 14 de marzo.

ROTMAN, Mónica B. (2010) “El patrimonio de los pueblos mapuches de Neuquén desde las perspectivas de sus habitantes, de las instituciones estatales y del mercado”. In: HERNANDEZ LOPEZ José J., ROTMAN Mónica B., GONZALEZ DE CASTELLS Alicia N. *Patrimonio y cultura en América Latina: Nuevas vinculaciones con el estado, el mercado y el turismo y sus perspectivas actuales*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 19-34.

SANCHEZ, Orlando (2010). *Rasgos culturales tobas*. Resistencia: Librería La Paz.

TOLA, Florencia C. y CÚNEO, Paola (2013). “Entre la historia y la experiencia: análisis de un relato de vida *qom*”. In: TOLA Florencia C., MEDRANO Celeste, CARDIN Lorena (eds.). *Gran Chaco: ontologías, poder, afectividad*. Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur, pp. 321-360.

TOLA, Florencia C. y SUAREZ, Valentín (2013). “Diálogo sobre los existentes de un entorno superpoblado en el contexto de la marisca y la reivindicación política del territorio”. In: TOLA Florencia C., MEDRANO Celeste, CARDIN Lorena (eds.). *Gran Chaco: ontologías, poder, afectividad*. Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur, pp.45-76.

TOLA, Florencia C. (2012). *Yo no estoy solo en mi cuerpo: cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Biblos.

TRINCHERO, Hector, PIZZINI Daniel y GORDILLO Gastón (1992). *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental (Salta y Formosa)*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina S. A.

WEBER, Florece (2002). Prácticas económicas y formas ordinarias de cálculo. *Mana*, vol 8, n° 2: pp.151-182.

Resumo

Neste trabalho, propomos analisar as relações entre humanos e não humanos que se desdobram durante a colheita de folhas de palma realizada por artesãs qom de Fortín Lavalle (Chaco, Argentina). O artesanato elaborado com este tipo de material é principalmente destinado para a troca comercial. Nós identificamos que a relação preponderante entre essas mulheres e proprietários não humanos é o dom a partir da compaixão. Este último surge quando são respeitados certas diretrizes que favoreçam às ligações entre ambos. Outra maneira de obter as folhas é através da compra do "saco de folhas", mercadoria que surge, da crescente monetarização e restrição do acesso aos locais de colheita, o qual se manifesta com a presença de as cercas.

Palavras chave: colheita; palma; artesanato; qom; Chaco.

217

Abstract

In this work we propose to analyze the relationships between humans and not humans that unfold during the gathering of palm leaves, carried out by artisans from Fortín Lavalle (Chaco, Argentina). Handicrafts made with these materials are mainly used for mercantile exchange. We identified that the preponderant relationship between these women and non-human owners is the gift inspired by compassion. The latter arises when certain guidelines that favor linkages are respected. Another way to obtain the leaves is through the purchase of the "bag of leaves", which is triggered by the increasing monetarization and the restriction to access the collection sites, that manifest with the presence of the fences.

Keywords: gathering; palm; handicraft; qom; Chaco.
