

LAS FORMAS DE INTERACCIÓN CON EL MONTE

de las mujeres tobas (qom)

MARIANA DANIELA GÓMEZ

BECARIA DOCTORAL DEL CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES

CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS (CONICET)

gomini9@yahoo.com

Resumen

ESTE ARTÍCULO APORTA UNA MIRADA ANTROPOLÓGICA A LOS SABERES DE LAS MUJERES TOBAS VINCULADAS a las prácticas de recolección en el monte, en la provincia de Formosa, Argentina. Utiliza los conceptos “participación comprometida” de Ingold, incorporación o “práctica corporificada” de Csordas, y el concepto de *habitus* de Bourdieu, para analizar los saberes femeninos como un “conocimiento práctico” (Bourdieu), que se aprende mediante una interacción corporal-perceptiva con los lugares del territorio toba reconocidos por las mujeres como significativos. Discute los vínculos entre las identidades, los conocimientos femeninos en torno al monte y el cuerpo como un *locus* que porta, crea y dinamiza un *conocimiento social incorporado* y corporificado, producto histórico de formas de circulación y transmisión de saberes dentro de un grupo sociocultural, signado por las diferencias de género, etáreas y étnicas.

PALABRAS CLAVE: toba, mujeres, conocimientos incorporados, *habitus*.

FORMS OF INTERACTION OF TOBA (QOM)

WOMEN WITH THE MONTE

Abstract

IN THIS PAPER I OFFER AN ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE OF TOBA WOMEN'S KNOWLEDGE RELATED TO their gathering activities in the monte (forest) in the Formosa Province of Argentina. I use the concepts of engaged involvement (Ingold), embodiment (Csordas) and *habitus* (Bourdieu), to analyze women's knowledge as practical knowledge (Bourdieu), learned through a bodily-perceptual interaction with those places of the Toba territory which women recognize as significant. I discuss the links between identities, women's monte-related knowledge, and the body as a locus which carries, creates and dynamizes socially embodied knowledge, as a historical product of specific forms of circulation and transmission within a socio-cultural group, marked by gender, age and ethnic differences.

KEY WORDS: Toba, women, embodied knowledge, *habitus*.

Revista Colombiana de Antropología

Volumen 44 (2), julio-diciembre 2008, pp. 373-408

El trabajo de campo nos persuade de la prioridad ontológica de la existencia social, y la escritura basada en el trabajo de campo afirma que la verdad no debe verse como un desenmascaramiento que eclipsa la apariencia de la cosa desenmascarada, sino una forma de revelación que le hace justicia.

JACKSON, 1996: 4.

INTRODUCCIÓN

ENTRE ABRIL DE 2003 Y ABRIL DE 2005 PARTICIPÉ EN UN PROYECTO¹ ORIENTADO a fortalecer los derechos territoriales de las comunidades indígenas tobas (*qom*) y wichis del oeste de la provincia de Formosa (Argentina). La zona incluye a los departamentos Bermejo y Ramón Lista, ubicados en el chaco centro-occidental, en la región noreste del país (véase el mapa). En el marco de una metodología participativa de investigación, es decir, una metodología interesada en encontrar caminos para reflexionar con los tobas sobre la situación actual de su territorio, el uso de los recursos y los conflictos socioambientales por los que están atravesando, mi participación se centró en la realización de un estudio sobre el uso actual del territorio que practican las mujeres tobas, históricamente basado

en la recolección de recursos silvestres: leña, frutos, plantas, cortezas de árboles, etcétera.

Este objetivo específico buscaba sistematizar la visión territorial femenina (heterogénea) y poner de relieve problemáticas socioambientales. Conjuntamente se realizaron mapeos de los distintos lugares del actual territorio² frecuentados –sitios de recolección de frutos, de cortezas de árboles utilizadas para teñir lanas, de plantas para uso artesanal–; se registraron también los recorridos y las distancias que se

1. Proyecto “Biodiversity conservation of the inland delta of the Pilcomayo River focusing on Wichí and Toba Indigenous Associations and the Indigenous Commission of the Pilcomayo Basin”. Ejecutado por la ONG Fundación para la Gestión y la Investigación Regional (Fungir). Formosa.

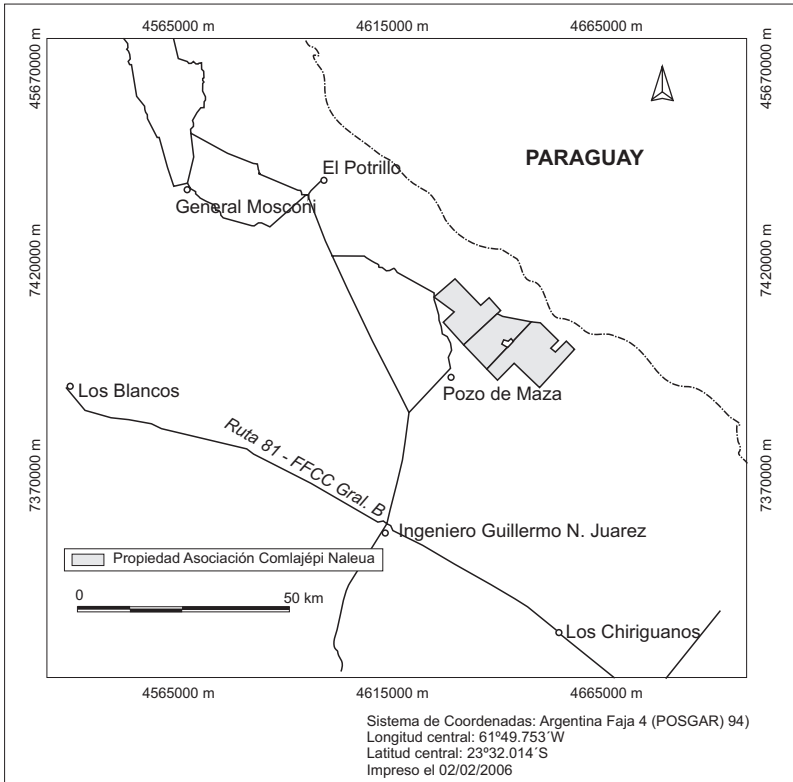
Agradezco los valiosos comentarios de Ana María Spadafora y Silvia Citro a una versión anterior de este trabajo, presentada en la IV Reunión de antropología del Mercosur, en julio de 2007.

2. Por “territorio” actual me estoy refiriendo a los límites actuales delimitados por una mensura que abarca 35.000 ha dentro del territorio tradicional toba, de aproximadamente 170.000 ha (De la cruz, 1995). Por “territorio tradicional” entiendo el espacio territorial que se halla presente en la memoria colectiva de las generaciones actuales (De la cruz, 1995; Surrallés, 2004: 286) sobre la base del cual se hicieron los reclamos de tierras en la década del 1980 en la provincia de Formosa.

caminaban y se señalaron distintos lugares con valor histórico en la memoria femenina de distintas familias. En síntesis: a lo largo de

MAPA

ZONA DE ESTUDIO: OESTE DE LA PROVINCIA DE FORMOSA (ARGENTINA)



dos años acompañé en cuarenta y dos ocasiones a varios grupos de mujeres al monte³. Estos grupos residen en tres comunidades que están agrupadas dentro de la Asociación de Comunidades Toba Cacique Sombrero Negro Comlajé'pi Naleua⁴.

3. En dos años de trabajo mapeamos aproximadamente ciento once sitios utilizados y visitados por diferentes grupos de mujeres.

4. La Asociación de Comunidades Toba Cacique Sombrero Negro Comlajé'pi Naleua agrupa actualmente a veintidós parajes, donde residen familias tobas del oeste de Formosa. En 1989 la asociación civil de los toba, gracias a un proceso de movilización, reivindicación y lucha por los derechos territoriales, consiguió la titulación de 35.000 ha a nombre suyo. Este pedido de tierras devino de un proceso previo de identificación y reconocimiento de todos los sitios de uso y de especial valor simbólico-espiritual que la memoria oral de los más ancianos recordaba en ese momento —principios de la década de 1980—. Muchos de los antiguos sitios de caza estaban en lo que hoy es territorio paraguayo y se dejaron de visitar luego de la guerra del Chaco (1932-1935) (De la cruz, 2000).

Con el término “monte” (*viaq*) se denomina a los bosques secos del Gran Chaco, caracterizados por su vegetación xerófila: cactus, bromeliáceas, quebrachos colorados, yuchanes, palmares, etcétera. En el territorio actual de los tobas del oeste hay montes, algunos campos y un bañado cuya extensión se explaya hasta la mitad de la provincia –fuente de recursos piscícolas muy importante para los indígenas y criollos de la región–. Las distintas comunidades están rodeadas por “parches” de monte y peladares, y en otros casos por extensas porciones de monte. Allí, históricamente se adentran las mujeres y los hombres para recolectar, cazar y pescar.

Desde fines del siglo diecinueve hasta 1975 los grupos tobas o *qom del oeste*, también conocidos en la literatura antropológica como tobas *nachilamole#k* (Mendoza, 2001) o *tobas-pilagá* (Metrax, 1937), permanecieron asentados en la cuenca media del río Pilcomayo, sobre su margen derecha. La naciente de este río se encuentra en Potosí (Bolivia), y sus aguas desembocan en el río Paraguay. Durante el verano de 1975, debido a la colmatación del cauce se produjo una grave inundación en la misión “El toba” –sitio en donde residían varios de los grupos tobas en compañía de los misioneros anglicanos– y en todos los demás parajes que se encontraban a su alrededor. Este hecho tuvo por resultado la formación de un sistema de bañados en la zona y la pérdida de un cauce estable, tal como se lo había conocido hasta ese entonces.

Las migraciones laborales a los ingenios azucareros del noroeste del país desde 1890, el avance de los criollos ganaderos sobre el oeste de Formosa –y sobre el territorio de los tobas–, la presencia de los misioneros anglicanos desde 1930 y, por último, la inundación de los parajes tobas a mediados de la década de 1970, se conjugaron gradualmente en la disminución de la movilidad vinculada al ciclo anual de crecidas del río (Gordillo, 1992; Mendoza, 2001, 2002; De la cruz, 2000). De esta forma, la pérdida del cauce estable y regular inauguró una nueva etapa en la reconfiguración espacial y simbólica del territorio toba, ya que el principal elemento geográfico estructurador de ese territorio, el eje espacial en torno al cual los

“antiguos” organizaron y construyeron su modo de vida cazador-pescador-recolector, se había perdido. Luego de la inundación, los grupos tobas –bandas formadas por familias extensas unidas por lazos de parentesco, matrilocales⁵–,

5. Braunstein (1983) señala que la exogamia de banda, la bilateralidad, la residencia matrilocal y un sistema de matrimonio preferencial y no prescriptivo son rasgos de la organización social de muchos grupos chaquenses “típicos”, pertenecientes al tronco lingüístico guaycurú.

respaldados por los misioneros, se relocalizaron en nuevos asentamientos –antiguos campamentos estacionales– ubicados varios kilómetros lejos del río y del bañado, reforzándose un paulatino modelo de vida basado en un patrón sedentario de ocupación del territorio⁶.

Una de las conclusiones a las que llegué durante mi investigación es que en la actualidad predominan dos modelos territoriales femeninos. Estos modelos disímiles se evidenciaban en las formas de vinculación de distintos grupos de mujeres con el monte, también en el manejo de ciertos saberes femeninos –pues el acceso y desplazamiento por el monte está restringido por el *saber* que poseen algunas mujeres y por diferencias de género–, en las distancias recorridas y en la relación económica, afectiva e identitaria con ciertos lugares del territorio. En términos generales, estos dos modelos se vinculan a diferencias generacionales, a las pautas de residencia matrilocal⁷ y a las diferentes trayectorias de vida que han tenido las mujeres adultas⁸ y viejas, en comparación con las más jóvenes y adolescentes. Las primeras conocen muchos sitios que están dentro del actual territorio y que contienen importantes recursos, algunos de ellos aún muy valorados en la dieta. Reconocen también lugares significativos que poseen un valor histórico especial –como cercos de plantación abandonados, antiguos campamentos de las familias tobas, asentamientos en desuso por las inundaciones, como “la misión”–, y un hecho que parece importante recalcar: han crecido a orillas del río Pilcomayo, en un momento histórico en el cual el recorrido de largas distancias para la búsqueda de recursos todavía se practicaba de manera medianamente regular entre las familias tobas (Mendoza, 2001).

6. Actualmente, las familias toba articulan varias estrategias económicas: planes de asistencia social otorgados por el gobierno nacional, las pensiones nacionales y provinciales, las “changas” o pequeños trabajos informales, la producción y venta de las artesanías producidas por las mujeres, las prácticas de caza –escasas–, pesca –más regulares en los meses de abundancia– y recolección. Algunos dirigentes políticos muy activos en las redes políticas locales cuentan con sueldos mensuales. Para un análisis de la dinámica política local en las comunidades toba, véase Gordillo (2002, 2004).

7. En otra de las comunidades donde trabajé (Vaca Perdida), los grupos de mujeres de distintas familias extensas recorrían diferentes zonas del monte que circunda a la comunidad, no superponiéndose los caminos y sitios que utilizaba cada grupo. Cada grupo de mujeres de cada familia extensa tenía un conjunto de sitios y recorridos pautados por el uso y la memoria familiar, lo cual evidenciaba, al menos en esta comunidad, un uso fragmentado y muy localizado del monte. Esto no sucedía entre otros grupos de mujeres –adultas y viejas– de La Rinconada.

8. Por mujeres adultas me refiero a las que están casadas y tienen varios hijos.

He conocido varias mujeres jóvenes –aproximadamente de treinta años para abajo– que muestran una relación con el territorio signada por el proceso de sedentarización –que, como mencionamos, se agudizó desde fines de la década de 1970– y, en consecuencia, tienen un conocimiento parcial y menor sobre el monte y sobre los conocimientos femeninos para adentrarse en este espacio. Algunas de estas mujeres no han aprendido a vincularse *corporalmente* con el monte como sí lo hacen sus madres y abuelas, y no han desarrollado ciertas habilidades o destrezas corporales como recorrer grandes distancias, cargar bultos pesados u orientarse en los espacios montaraces.

En este trabajo me centro en la descripción y discusión de las modalidades de interacción con/en el monte que practican algunas de las mujeres reconocidas como “conocedoras” del monte, a las que entre otros tantos adjetivos se las denomina “guapas” (*uañagae*)⁹. Una de las lecciones aprendidas en esta investigación ha sido que la “apropiación” del monte y el desplazamiento

9. *Uañagae* es un adjetivo que se utiliza para denominar a las mujeres que “saben cargar bultos pesados, se levantan temprano a hacer el trabajo, salen al monte”; *uañagaic* (masc.) refiere a los hombres que son cazadores, pescadores y que trabajan en los cercos.

por los lugares del territorio actual se produce a partir de un “conocimiento práctico” (Bourdieu, 1991), que se aprende por medio de una relación corporal y perceptiva con aquellos lugares

que el saber y la experiencia femenina reconoce como significativos. Mi interés radica en discutir los vínculos entre los conocimientos femeninos que se construyen en torno al monte y el cuerpo como un *locus* que porta, crea y dinamiza un *conocimiento social incorporado y corporificado (embodied)*, producto histórico de formas específicas de circulación y transmisión de saberes –en un estado *no objetivado*– dentro de un grupo sociocultural, signado por las diferencias de género, generacionales y étnicas.

PARTICIPACIÓN EN/CON EL MONTE

LA NOCIÓN DE “PARTICIPACIÓN COMPROMETIDA” (*ENGAGED INVOLVEMENT*), QUE podría ser traducida también como “vinculación” o “interacción comprometida”, pertenece a Tim Ingold (1993: 120). Mediante esta noción el autor afirma que aprender a morar en un territorio demanda una “participación activa, práctica y perceptiva”, pues

se basa en adquirir las habilidades necesarias para la percepción directa y comprometida de todos los constituyentes del espacio: humanos, animales, componentes animados y no animados. Esta vinculación comprometida se encuentra con otra idea que Ingold toma del filósofo Gibson: "(...) aprender es una educación de la atención y no un proceso de enculturación (...)" (Ingold, 1993: 142), de la cual se deriva que el aprendizaje de ciertos saberes que permiten manejarse, y ser un *ser inmerso*¹⁰, en un entorno ambiental, se produce desde una experiencia *in situ* por medio de la exploración de las personas de su territorio, para la resolución de sus vicisitudes cotidianas.

En un acercamiento a la idea de Merleau-Ponty de "que el mundo se habita con el cuerpo" (1975 [1945])¹¹, Ingold argumenta contra el relativismo cultural y la etnocencia, al afirmar que la cultura es un fenómeno corporificado y que los cazadores-recolectores, a diferencia de los antropólogos que los estudian, no se aproximan a "la naturaleza" –una categoría ciertamente confusa que sólo insiste en señalar la primacía de la ontología occidental–, a su territorio o a su ambiente como a un mundo externo que debe ser previamente aprehendido conceptualmente y apropiado simbólicamente en los términos de un diseño o mapa cultural impuesto por la "tradición" (Ingold, 1993: 120). Para este autor, esta no es una precondition para que las acciones sean efectivas, pues la separación entre mente y naturaleza no tiene lugar ni en el pensamiento ni en la práctica de los cazadores-recolectores o, haciéndolo más extensivo, en las sociedades sin tradición escrita en las cuales, como señala Jackson (1983: 337), el aprendizaje práctico es una cuestión de observación directa, "imitación prestigiosa", conocimiento corporificado y ejercicio cinético. Por último, Ingold señala que los antropólogos no deberían perder de vista lo que los diversos grupos cazadores-recolectores nos dicen sobre sí mismos:

(...) ellos toman la condición humana como la de un ser inmerso desde el comienzo, como otras criaturas, en una participación activa, práctica y perceptiva con los constituyentes que moran en el mundo. Es una

10. "(...) the human condition [is] to be that of a being immersed from the start, like other creatures(...)" (Ingold, 1993: 120).

11. Parfraseando a este autor, Citro dirá que: "El cuerpo media todas nuestras relaciones con el mundo, por ello no podría reducirse a un mero objeto, a algo que sólo 'está' en el espacio y en el tiempo, sino que será quien lo 'habita' (Merleau-Ponty, 1993). El cuerpo propio 'tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que pasar por unas representaciones, sin subordinarse a una 'función simbólica' u 'objetivante'" (Citro, 2006: 158).

ontología del morar, que nos provee de una mejor comprensión acerca de la naturaleza de la existencia humana que la que nos provee la ontología occidental (Ingold, 1993: 121, nuestra traducción).

Los argumentos del autor remiten a una discusión mayor en la antropología y las ciencias sociales acerca del dualismo occidental respecto a las categorías naturaleza-cultura. Como han señalado diversos autores (Descola, 2001, 2004; Howell, 2001; Latour, 1994; Pálsson, 2001; Viveiros de Castro, 2004), esta no sería más que la forma dominante de pensar el mundo y la participación en él de manera dicotómica a partir de pares como objeto-sujeto, mente-cuerpo, subjetivo-objetivo, racional-pasional.

La problemática de la relación que los grupos indígenas recrean con sus entornos naturales –léase “naturaleza” o “dominio no-humano” en el sentido de Descola– ha sido extensamente abordada durante las últimas dos décadas. Uno de los autores más influyentes sin duda ha sido Descola, a partir de la publicación de su trabajo con los ashuar de la selva amazónica (Descola, 1986). Las ideas de Descola (1986, 2001, 2004, 2006) y otros autores de la ecología simbólica (Howell, 2001; Pálsson, 2001; Rival, 2001, entre otros) seguramente nos son de utilidad para codificar y analizar en un nivel estructural-sincrónico los modelos naturaleza/cultura que subyacen a los conjuntos de prácticas y representaciones de las sociedades amerindias sobre el dominio no-humano. Además, en un contexto de negociación en torno a la gestión de territorios indígenas permiten a los antropólogos ayudar a ordenar la objetivación social de la naturaleza de los grupos con los que trabajamos, habilitándonos para demostrar que las poblaciones indígenas mantenían y mantienen con sus territorios, o con lo que queda de ellos, relaciones muy complejas y no dictadas exclusivamente por criterios de orden adaptativo o económico.

Si bien la reconstrucción de dichos patrones lógicos subyacentes –los modelos mentales de naturaleza-cultura– representa un nivel de análisis estructural “bueno para pensar”¹², es cierto también que los individuos pertenecientes a los grupos indígenas, a pesar de contar con una larga herencia cultural en el manejo de sus territorios, cuentan con saberes que en buena parte no están “sistematizados”, es decir, no se corresponden con una estructura sistemática y reglada

12. En el sentido de pensar una estructura con distintos modelos de relaciones/posiciones entre humanos y no-humanos, traducibles en diversos sistemas de pensamiento u ontologías como totemismo, animismo y naturalismo.

de saberes y prácticas. La sistematización de aquellos saberes es más resultado de la codificación y traducción que realiza el investigador, al “filtrar” la experiencia vivida –la praxis en un sentido muy general– y las categorías de los otros en sus propias categorías que, habiendo sido particularmente influidas por la tradición cartesiana de pensamiento, tienden a reproducir una visión dicotómica entre la “práctica” y la “representación”, “la mente y el hombre pensador” y “el cuerpo y la acción”.

Otros autores han señalado la tergiversación lógica –producto de los métodos, las teorías y la técnicas de la antropología– a la que están expuestas aquellas actividades y acciones de los sujetos indígenas en las que el eje y el canal por donde fluyen el saber, la cultura y los conocimientos no es tanto el lenguaje sino el cuerpo, la práctica incorporada y corporificada (*embodiment*). Csordas (1999), por ejemplo, critica los modelos cognitivistas y representacionistas que ubican el saber cultural en la representación y en la auto reflexión de los “nativos” y describen la cultura de *otros* sólo en términos de esquemas, modelos y categorías nativas. Por el contrario, sus investigaciones le sugieren que la cultura no reside *sólo* en los objetos y sus representaciones, sino en el proceso cultural de percepción en el cual las representaciones también se hacen y recrean (1999: 147). Así mismo, señala que la experiencia cultural no debería reducirse al lenguaje y la representación, ya que esto conlleva una reafirmación del dualismo que se intenta combatir. Para evitar esto, él propone la noción de *embodiment*: concepto que abriría un nuevo paradigma para aproximarse a la experiencia perceptual y a los modos corporales de presencia y relación con el mundo que construyen los sujetos. Dicha noción pone énfasis en la dialéctica entre la cultura y la experiencia subjetiva e intersubjetiva, cuyo resultado es la transubstanciación o la recepción de la cultura en los cuerpos de sus miembros, a la vez que la *agencia*¹³ de los sujetos en la construcción de prácticas culturales (Csordas, 1999: 143). La noción de Ser-en-el-mundo de Merleau-Ponty le permite indagar por un ser existente y corporificado más allá de un “ser representado” (Ibidem: 147)¹⁴. Otro

13. Capacidad de acción.

14. Csordas no desecha el nivel de análisis representacional de las prácticas sociales, sino que va más allá y sugiere que la tradición fenomenológica ofrece la noción de Ser-en-el-mundo de Merleau-Ponty, y que esta puede ser un “compañero dialógico”, complementario de la noción de representación: “In brief, the equation is that semiotics gives us textuality in order to understand representation, phenomenology gives us embodiment in order to understand being-in-the-world” (Csordas, 1999: 147). Para ampliar las implicaciones, los aportes y las aplicaciones del concepto de *embodiment*, véase Lambeck y Strathern (1998).

firme expositor de ideas similares es Jackson (1983: 327; 1996), quien critica las tendencias intelectualistas y los modelos abstractos semióticos que asimilan la experiencia corporal en formulaciones verbales y relegan las prácticas “simbólicas” a algo que parece estar fuera de sí mismas. Retomando las nociones de cuerpo vivido de Merleau-Ponty y de *habitus* (Bourdieu, 1972), propone un enfoque fenomenológico que recoja los patrones de la praxis corporal en el campo social y el mundo material de los sujetos: “(...) los movimientos del cuerpo a menudo producen sentidos sin ser intencionales en el sentido lingüístico, al comunicar, codificar, simbolizar y significar pensamientos o cosas que están al margen o son anteriores al discurso” (Jackson, 1983: 329, nuestra traducción).

Argumentos similares que otorgan una primacía a los aspectos corporales y no objetivados de la práctica social –aunque objetivables– han sido esgrimidos décadas atrás por Bourdieu (1972) mediante el concepto de *habitus*, utilizado ampliamente hoy por la fenomenología cultural en la antropología, evocadora también de las investigaciones de Merleau-Ponty. Al analizar sociedades no letradas Bourdieu planteaba lo siguiente:

Se puede en efecto, con el Marx de las ‘Tesis de Feuerbach’ abandonar el punto de vista soberano a partir del cual el idealismo objetivista ordena el mundo, sin dejar de lado, por ello, ‘el aspecto activo’ de la aprehensión del mundo reduciendo el conocimiento a un registro: para hacerlo, basta con situarse en ‘la actividad real como tal’, es decir, en la relación práctica con el mundo, esta presencia pre-ocupada y activa en el mundo por donde el mundo impone su presencia, con sus urgencias, sus cosas por hacer o decir, sus cosas hechas para ser dichas, que domina directamente los gestos o palabras sin desarrollarse nunca como un espectáculo (Bourdieu, 1991: 91).

Las nociones de los autores citados arriba –sumamente abreviadas para nuestra exposición– y en particular los aportes de Bourdieu (1972, 1991) me han ilustrado lo sustancial de una práctica corporal y vivida, sedimentada en un saber corporal: las prácticas de recolección que actualmente realizan las mujeres tobas, prácticas que se aprenden y se inscriben en la vida cotidiana a partir de compartir una misma corporalidad, un mismo *habitus*. La inserción de las mujeres tobas en el monte se produce a partir de la experiencia compartida con otras mujeres, y sólo así se aprende a mirar, a moverse y a estar atentas a los “peligros” que

el monte envuelve, a la maduración de los frutos y las cortezas de los árboles, a ubicarse y orientarse en el espacio montaraz.

Bourdieu (1991: 121) ha señalado a lo largo de su obra que el sistema de oposiciones o esquemas culturales de clasificación –que así mismo denomina los “principios de división y visión del mundo”– presentes en un grupo cultural, se expresan, se cargan y se incorporan en los usos diferenciales del cuerpo. Para él, esto era evidente en el caso de los hombres y las mujeres cabiles de Argelia cuyos modos, gestos y posturas corporales expresaban y encarnaban, en una “evidencia performativa”, las divisiones arbitrarias entre lo masculino –asociado a lo alto, lo público, y lo que está hacia fuera– y lo femenino –lo bajo, lo doméstico y lo que está o va hacia adentro–. Su discusión sobre esta encarnación de los elementos arbitrarios culturales en el cuerpo nos es muy útil para pensar los modos de relación corporal de las mujeres con el monte.

Podríamos afirmar que el actual territorio toba se constituye en una serie de lugares –puntos– unidos por caminos¹⁵ y sendas angostas –abiertas dentro del monte y utilizadas generalmente por los grupos tobas– que unen los diversos sitios a los que llegan los hombres cuando *mariscan* –cazan–, cuando salen en expediciones de pesca o cuando las mujeres salen a recolectar¹⁶. El monte (*viaq*) es por definición un espacio que las personas *qom* no habitan. Es un lugar no-humano, en donde moran otras presencias no-humanas, como los *dueños*, *payaks*, y las *almas*, así como el lugar de los animales, los árboles y las plantas. Pero el monte es también el lugar de donde vienen los tobas y es uno de los diacríticos sustanciales a la hora de expresar estratégicamente una identidad “aborigen” –pronunciada en frases tan elocuentes como “los aborígenes somos del monte” en oposición a los blancos y los “criollos”, que no vienen del monte aunque viven aquí desde principios del siglo veinte¹⁷. Por otra parte, los parajes o comunidades

15. Me refiero a los caminos anchos que aparecen asociados a la reconfiguración espacial de las últimas décadas y por donde circulan autos, camiones, tobas, personas blancas y criollas. En el idioma de los tobas, las mujeres los denominan *naaic tedaic* (senda grande).

16. Actualmente, los hombres también recolectan diversos recursos para sus familias, pero a diferencia de las mujeres utilizan bicicletas para ir al monte y, en general, para moverse por las comunidades o hacia el pueblo de Juárez o Pozo de Maza, ubicados a 65 y 15 kilómetros respectivamente de la comunidad de Vaca Perdida. En Vaca Perdida, desde hace algunos años ocurre este fenómeno de hombres que, a pedido de sus esposas, salen a buscar al monte leña, frutos y cortezas tintóreas. Esta colaboración de los maridos se intensifica con la presencia de un proyecto de artesanías, en el que actualmente participan cerca de ciento ochenta mujeres.

17. Los criollos son descendientes de los primeros inmigrantes españoles que llegaron a la región

del Chaco. A fines del siglo diecinueve eran ganaderos colonos –pobres y marginales– que con sus animales, y entrando por el Chaco salteño –noroeste de Argentina–, ocuparon diversos sitios previamente utilizados y disputados por los grupos indígenas de la región: toba, wichis, nivaklé, pilagá.

18. Los términos que poseen como sufijo *hat* remiten a unidades de vegetación según los criterios de Scarpa y Arenas (2004: 137): la partícula *hat* forma sustantivos colectivos los cuales “representan las unidades mínimas de agrupamiento vegetal”. Mi experiencia con las mujeres me indica que además son reconocidas como zonas o lugares, casi exclusivamente los que ellas frecuentan cuando salen al monte, los puntos de llegada en sus recorridos.

–*nonagae*, son peladares abiertos, con suelos blancos y salinosos, donde predominan las especies de cactus y las bromeliáceas–; el bañado (*ne'dep*); el río (*niachi*); y las comunidades (*noic*). En un nivel inclusivo, las mujeres clasifican y nombran distintos lugares en función de sus recursos: *mapi'hat*: “algarrobal” (*Prosopis alba*); *nelomi'hat* sitio con “bola verde” (*Caparais speciosa*); *take'hat*: “chañaral” (*Geoffroea decorticans*); entre otros¹⁸.

Uno de los aspectos que intenté mostrar en mi investigación era que, si bien yo podía interrogar a las mujeres sobre estas categorías espaciales y ellas podían clasificar y diferenciar los diferentes tipos de paisajes, además de señalarme diversos topónimos y lugares –con cierto grado de heterogeneidad entre los diversos grupos de mujeres provenientes de distintas familias y comunidades–, tenía la impresión de que luego de sus cortantes respuestas ellas no tenían mucho más para decirme, pues la riqueza de todo este sistema de clasificación radicaba en cómo se lo actuaba en la práctica, en cómo se *encarnaban esas categorías en la acción*, por medio de una relación entre el cuerpo, los saberes femeninos y las nociones sobre el territorio, en especial, el monte. De ahí la pregunta relevante de cómo las mujeres se apropian del espacio montaraz, cómo lo viven y experimentan: *¿Qué hacen concretamente las mujeres cuando salen al monte?* A continuación tomaré fragmentos de mi etnografía para ilustrar que la práctica de salir al monte es fundamentalmente una experiencia sedimentada en un involucramiento corporal: “(...) enraizada en movimientos corporales dentro de un ambiente social y material” (Jackson, 1983: 330, nuestra traducción).

–llamados *noic*– son habitados por las familias extensas que antiguamente compartían la condición nómada y representan los lugares humanizados y controlados por la presencia y el poder de ciertas familias.

El monte es un espacio heterogéneo y existen diversas categorías que señalan diferentes “tipos” o “clases” de monte (Scarpa y Arenas, 2004). En un nivel extensivo, el monte es diferenciado de otros cuatro paisajes: los campos

Saliendo al monte con las mujeres “guapas”

JERÓNIMA, UNA MUJER ADULTA, DE APROXIMADAMENTE CUARENTA Y OCHO AÑOS, es parte de una familia extensa que se caracteriza porque la mayoría de sus miembros son mujeres, y con una fuerte presencia en la comunidad de La Rinconada. Es reconocida por ser “guapa” o *conocedora* del monte. Cuando las tareas que le demandan atender su casa y su familia se lo permiten, suele salir al monte a juntar frutos, tubérculos, lianas y cortezas tintóreas para colorear sus artesanías. Al llegar los meses de octubre, noviembre y diciembre, camina distancias que pueden alcanzar hasta los catorce kilómetros. Generalmente suele ir acompañada por sus hijos e hijas. Sus hijos pequeños pescan mientras ella recolecta; las niñas en cambio juegan, la ayudan a recolectar y también a cuidar a los más pequeños. En algunas ocasiones Jerónima sale al monte acompañada por sus primas y sobrinas mayores. Caminan hasta sitios lejanos como Cavado y Pichanal, con la intención de comprar lana a los puesteros criollos o buscar cortezas y plantas tintóreas. Incluso llegan hasta “la banda”: la “orilla” paraguaya que se enfrenta al lado argentino, lugar que se puede alcanzar cruzando uno de los cauces secos del Pilcomayo, en la época de sequías. Sin embargo, este es un lugar muy poco frecuentado por las mujeres –incluyendo a las más guapas–. En el imaginario de muchas mujeres, *la banda*, además de estar asociada a la guerra del Chaco (1932-1935), es un lugar temido debido a la presencia de seres como *leek* y *wosaq*, dos clases de serpientes gigantes –la primera suele merodear en el agua, la segunda en el monte y frecuentemente es homologada al *arco-iris*, un personaje de la mitología toba– muy presentes en la narrativa oral que circula actualmente.

En conjunto, Jerónima, sus primas, tías y sobrinas son comúnmente conocidas como las mujeres del Mistolar. Durante mi segundo año de trabajo (2004) las acompañé al monte en muchas oportunidades¹⁹ y con ellas pude instruirme en varias cuestiones vinculadas al conocimiento femenino respecto al monte. Un primer aspecto que observaba es que antes de salir al monte –las salidas que llevarían varias horas de caminata se planificaban el día anterior–, las mujeres se preparaban: revisaban sus machetes, los afilaban, se envolvían la cabeza con pañuelos y trapos, se vestían con sus ropas más viejas y gastadas, dado que en el monte hay muchos arbustos espinosos. Se hacían traer por sus hijas las *yicas*²⁰ grandes, y algunas llevaban, además, tortillas de grasa, la pava, la yerba, azúcar, el mate

19. Entre julio de 2004 y abril de 2005 acompañé al monte en once ocasiones distintas a las mujeres del Mistolar. Otras dos mujeres “conocedoras” del monte viven en comunidad La Mocha y con ellas también salí, en cinco oportunidades.

20. Bolsas fabricadas con chaguar (*Bromelia hieronymi* y *Bromelia sierra*).

y los fósforos: todos los elementos necesarios para hacer un campamento y una fogata para retirarse a descansar luego de las tareas de exploración y recolección:

Los “campamentos” en el monte son una práctica antigua que pocas personas reproducen, con excepción de los hombres cuando salen a pescar y a cazar, quedándose a dormir en el monte o a la orilla de algún cauce. Pero con respecto a las mujeres: “(...) *eso lo hacían las mujeres de antes*”, cuando llegaba el momento de cosechar la algarroba (*Prosopis alba* y *Prosopis nigra*), el mistol (*Zizyphum mistol*), el chañar o la bola verde, y las mujeres armaban campamentos grupales y se quedaban a dormir en el monte para potenciar el tiempo de recolección. Sin embargo, las del Mistolar siguen haciendo campamentos, siempre y cuando no “estén ocupadas”, pues para la mayoría de las adultas “salir al monte” es una práctica que actualmente se opone a las tareas domésticas y al “trabajo de la mujer”: la producción de artesanías para la comercialización. No obstante, Jerónima y una de sus primas, contradiciendo esta tendencia, durante los calores fuertes de diciembre suelen marcharse hacia la orilla del cauce a acampar durante tres o cuatro días, con sus hijos y el marido de una de ellas. Darse estos momentos en un espacio como el monte –atravesado por diversos significados pues es representado como un espacio no-habitable, no-humano– implica establecer otra relación con el espacio y otra apropiación: una permanencia enraizada, cierto *embodiment* relajado, y un mayor dominio del espacio.

Si las mujeres decidían salir al monte existía una preparación previa para enfrentar los distintos obstáculos: espinas, necesidad de fuego, yuyos, víboras –animales o *bichos* muy temidos–. Algunas mujeres rezaban –la noche anterior a la salida– pidiéndole a *Dios* que las protegiera de todos los diversos “peligros”, a pesar de que otras aseguraban que no tenían “miedo de nada y que todo eso eran cuentos de los ancianos”. Comparadas con los grupos de mujeres de Vaca Perdida –la otra comunidad en la cual desarrollé mi trabajo–, quienes acostumbraban a transitar el monte de una manera bastante silenciosa, con un ritmo ligero de caminata y a pronunciar lo estrictamente necesario, las del Mistolar atravesaban el monte conversando y riendo entre ellas, haciendo bromas y relatando historias. El monte, a pesar de ser un espacio ambiguo, aventurado y peligroso dada la presencia de otros seres no-humanos (*payaks*), es también un lugar para distender sus relaciones, relajarse y conversar. Mediante la narración de historias –historias sobre “mujeres perdidas”, “comidas

por el *león*” o “asustadas por la *payak’go*”– generaban cierto clímax, en el que se mezclaba el misterio, el humor y el temor. No obstante, las mujeres siempre estaban atentas y perceptivas a todo lo que ocurría a nuestro alrededor.

Acompañándolas al monte pude observar que tenían un conocimiento detallado sobre los caminos, las sendas y los sitios con recursos, lo que a mi modo de ver –y de acuerdo con cierta hipótesis– se vinculaba con un manejo del territorio de un carácter global y no fragmentado, tal como observaba en Vaca Perdida. Así mismo, el tránsito por ciertos lugares del territorio provocaba recuerdos, anécdotas, historias. La historia estaba inscrita en los rastros del paisaje, y a medida que caminábamos en dirección de algún sitio el contacto con diferentes lugares evocaba la añoranza y el recuerdo de acontecimientos vividos en los últimos años, bien fuera al observar los cambios en el paisaje –por sequías e inundaciones, lo cual lleva, por ejemplo, que un algarrobal hubiera desaparecido bajo el agua–, o cuando se encontraban con signos de humanidad abandonados en el espacio y el tiempo²¹. Santos Granero (2004: 190) considera que aquellos lugares que poseen un valor histórico especial dentro de un territorio pueden ser pensados como topogramas: “elementos

del paisaje que en forma individual o interrelacionada están imbuidos de significado histórico”. Los huertos familiares abandonados, los postes de antiguas casas, los antiguos campamentos que se hacían durante el furor de corte de quebrachos (*Schinopsis lorentzii*) en la década de 1970,

son lugares signados por la presencia humana de los tobas y funcionan como signos que recuerdan el pasado y propenden a una inscripción de la historia en el paisaje.

El territorio, ese conjunto de lugares reconocidos como significativos pero sin fronteras claras, se vivía como un paisaje cargado de las historias de sus familias, evidenciando la íntima relación entre memoria, territorio e historia. Salir al monte representaba una oportunidad para *hacer historia*: dirigida hacia sus hijas que las acompañaban y también hacia mí, ya que algunas mujeres aprovechaban para rememorar y narrarme momentos de las últimas décadas. Estando en el monte con Jerónima, ella recordaba:

21. Vivaldi (2007) en su etnografía sobre los usos y significados del monte entre los tobas del este de Formosa, quienes habitan un “lote” urbano en la periferia de la ciudad resultado de una compleja migración del interior hacia la capital, analiza cómo la práctica de salir al monte es una experiencia corporal, en conexión directa con un pasado “rural” de autonomía económica y cultural, que puede ser recreado y renovado aun cuando esto se haga en el monte (privado) que rodea al asentamiento indígena.

Nosotras primero vivimos donde ahora vive Cristina Florentín, después, cuando vino el agua [la inundación] otra vez vino el cambio: cambio, siempre el cambio por el agua / Este lugar antes no era este chañaral, cuando la gente vivía aquí estos árboles no estaban, todo era campo, *nonagae*, todo por aquí. ¿Qué será? ¿Por qué las semillas han llegado hasta aquí ahora? / Antes, cuando vivíamos en Sombrero Negro, lejos se iban las mujeres a cosechar algarroba, pero había burro (...) iban lejos, lejos (...) / Antes, cuando llegamos aquí, a La Rinconada, no había chañar, ni algarroba, y nos íbamos a La Mocha a buscar, con algún burro o yegua, así guardábamos para cuando llegaba la lluvia, porque antes no había pensión, ni plan (...) no teníamos nada, nada (julio de 2004).

En las formas de relacionarse con el monte y con otros lugares del territorio –como el bañado– fui descubriendo que para apropiarse del espacio, en principio es fundamental aprender a transitar por el monte y esto se hace memorizando, *in situ*, en la práctica, una red de sendas y caminos que están trazados en el monte y que conectan los sitios conocidos del actual territorio. Sin una memorización y conocimiento de estas sendas –los elementos fundamentales del paisaje que unen y regulan un punto con otro– es casi imposible orientarse. Los grupos de mujeres se desplazan y utilizan las sendas que maneja la memoria de su grupo familiar extenso, ya que los caminos desconocidos son considerados “peligrosos”. Así me lo remarcaba una mujer:

(...) hay sendas [*naaic*] para la leña, sendas que llevan hacia el chañar y la algarroba (...) si querés andar tenés que ir por una sola picada para no perderte. Sólo los tobas hacemos caminos con los machetes, los criollos casi no hacen caminos.

Salir al monte implica aprender a memorizar y seleccionar las sendas adecuadas para caminar. Muchos de estos estrechos caminos se entrecruzan y es necesario recordar adónde desembocan, hacia dónde llevan y quiénes los utilizan. Existen determinadas sendas que están abandonadas y se aconseja no caminar por ellas, pues los lugares que pierden las huellas del paso humano o las marcas que sellan una “apropiación humana” suelen ser evitados. Construir una memoria sobre las sendas no es algo que se aprende por medio de la transmisión oral. No, pues las mujeres van descubriendo el monte desde pequeñas, al comenzar a jugar con otras niñas y niños fuera del entorno de los hogares.

Principalmente, aprenden a transitar por el monte en compañía de sus madres, abuelas, tías, hermanas, y a reconocer los caminos que las mujeres mayores les han señalado como aptos. Tal vez, a la manera de esquemas en el espacio ya trazados por las mujeres adultas y viejas de su familia, se aprende a recordarlos de una única manera: atravesándolos, caminándolos, una y otra vez, de manera más o menos regular dependiendo del intervalo que pasa entre una salida al monte y otra.

Una de las destrezas corporales que todavía se siguen estimulando en las niñas por medio de un aprendizaje gradual es el acarreo de leña y frutos, mediante el uso de una soga con la cual se atan y se cargan en la frente, distribuyendo el peso de los bultos hacia la espalda. El peso que acarrear las mujeres viejas, digamos experimentadas en este tipo de cargas, puede superar los dieciocho kilos. Algunas niñas, ya desde los cuatro años comienzan a cargar agua, llenando pesados baldes que trasladan desde la represa o bomba de agua, hacia sus hogares.

Otro aspecto muy necesario para poder explorar, ubicarse y orientarse en el espacio montaraz es el trazado de señas o signos visibles: con el uso del machete –y el manejo de esta herramienta es otra de las técnicas que se aprende *in situ*– las mujeres realizan incisiones en los troncos de los árboles para indicar un camino o indicar alguna parte de un recorrido; también se señalizan sitios que poseen recursos valorados y se dibujan líneas en la tierra que funcionan como *señales-memorándum* para las próximas salidas, a fin de que otras mujeres que van a caminar por allí no se pierdan o para reconocer el camino en el itinerario de regreso. Se marcan las sendas que no conducen a ninguna parte, sendas que conducen a lugares que poseen temporalmente agua, caminos que llevan a zonas con recursos, etcétera. Otra de las habilidades que practicaban las mujeres y que curiosamente llamaban mi atención era el cuidado que le prestaban a las huellas: miraban y examinaban con cuidado los rastros de distintos animales: escudriñaban en las distintas trazas que aparecían marcadas en los caminos y podían saber con rapidez qué animal había pasado por allí. En caso de ser la huella de una persona humana deducían el sexo de quien había pasado caminando, ya que hombres y mujeres, como me señalaban ellas, utilizan diferentes tipos de calzados que se compran en el pueblo. En síntesis: transitar por el monte involucra la puesta en acción de una verdadera “semántica” en torno a las sendas y las huellas.

Por otra parte, explorar el monte implica la capacidad de discriminar y prever las características topográficas cambiantes de muchos sitios, cuyos paisajes se modifican temporalmente

a causa de las sequías e inundaciones que hay en esta región. El territorio toba es un paisaje heterogéneo y dinámico y el conocimiento de estas discontinuidades es una condición para lograr su apropiación²². En suma: es necesario discriminar y prever qué lugares estarán bajo el agua y cuáles estarán libres para su tránsito de acuerdo con la estación del año y la dinámica del bañado que avanza en los meses del verano, inundando agarrobales, campos y chañarales.

Con el tiempo y la práctica es probable que se agudicen ciertas percepciones y habilidades sensoriales: tocar los árboles, sentir la rugosidad y la humedad de sus cortezas, examinar sus colores y su olor: sólo así se puede descubrir el momento en que una corteza está madura para retirarla y utilizarla como tinta para “pintar” (teñir) la lana. Las niñas y las jóvenes suelen observar a las mayores e imitar cómo lo hacen ellas. También es parte de un aprendizaje práctico y experimental aprender a reconocer, probar, saborear y recoger las diversas especies de plantas, algunas con utilidad culinaria o medicinal. Saber *mirar* conlleva tocar, saborear y seleccionar²³. Así se procede también con la recolección del chaguar y los frutos.

Para una mujer “guapa” (*uañagae*) la práctica de *salir al monte* incluye saber caminar y adoptar diferentes ritmos en su caminata

22. Los topónimos de los tobas del oeste son muy ricos en cuanto a marcar las diferencias topográficas del terreno, básicamente es una geografía nombrada por sus características de lo alto, lo bajo y lo hundido (los pozos).

23. Classen (1997), una de las pioneras en contribuir al desarrollo de una antropología de los sentidos, señala que diversos contextos culturales enfatizan con mayor o menor énfasis distintos repertorios de comunicación sensorial: el habla, la escritura, la vista, la música, el olfato, el gusto, las sensaciones táctiles. Citro menciona también que: “Las experiencias de los sujetos en un determinado contexto físico-social promueven el uso de ciertos sentidos más que otros y consecuentemente el desarrollo de distintas capacidades de discriminación” (Citro, 2002: 14).

de acuerdo con el lugar por el que se está atravesando. Algunos tipos de monte –como el “monte grande” o *viaq tedaic* que se homologa al monte tupido, espinoso y cerrado, por ende “peligroso”– se atraviesan con un ritmo rápido y no pausado. Las mujeres salen al monte acompañándose entre ellas, en grupos, y muy rara vez en soledad, pues el monte en un espacio cargado de presencias que moran allí, con las cuales si bien se establecen relaciones de reciprocidad positivas y benefi-

ciosas, también se les tiene un respeto imbuido de cierto temor. Muchos de los temores se asocian a experiencias previas de otras personas con los *payak*. Los tobas del oeste comparten con otros grupos guaycurúes un conjunto de creencias que asigna “dueños”

a algunas especies de animales, plantas y paisajes: el señor de los peces, el señor del río (*nogolp'leek*), el señor del monte (*vialq'leek*), entre otros²⁴. A su vez, los *payaks* pueden presentarse bajo la forma de un animal, con lo cual hay ciertos animales como las víboras, las arañas y algunos felinos que son caracterizados –siempre de manera ambigua como animales-*payak*²⁵. Desde hace varias décadas, estos seres se identifican y se homologan también con la figura del “diablo” de la tradición cristiana.

En el monte se escuchan voces de *payaks*, y las mujeres afirman que de vez en cuando la *payak'go* o la *mujer-diablo* camina por el monte, dejando sus huellas en los caminos. Pueden irrumpir *vientos* originados por estos mismos seres, ocasionando que algunas mujeres se pierdan, almas de difuntos (*pakal*) y *bichos* peligrosos que las pueden atacar. Por medio del cuerpo, es decir, de ciertas posturas, gestos faciales, corporales y de acuerdo con el lugar por donde estábamos caminando, se pronunciaba, corporalmente, una relación relajada o tensa con diversos lugares. En algunos casos se observaban *cuerpos en alerta*, es decir: corporalidades abiertas a modos diversos de percepción y registro: de los sonidos de distintos animales, de los pájaros, de las huellas dejadas por otros en los caminos y de las otras presencias no-humanas. El cuerpo de las mujeres en el monte, las mujeres en tanto cuerpos, se cargaban de todas las significaciones simbólico-prácticas que este espacio condensaba. En este sentido, encuentro útil la noción de cuerpo que evocara Bourdieu (1991: 122) al decir que “el cuerpo se constituye en una especie de operador analógico que instaura toda una serie de equivalencias prácticas entre las divisiones del mundo social (...)”, y que los sistemas de clasificaciones muestran su eficacia precisamente en la retraducción práctica en gestos que funcionan por sí solos (Ibídem: 121).

Los cuerpos femeninos en tensión, al entrar o al pasar por ciertos lugares, revelaban desde un lenguaje corporal los esquemas culturales que estructuran los diversos espacios –y que poseen una eficacia simbólica-material– y que establecen que, de acuerdo con esas “clasificaciones”, distintos lugares sean habitados,

24. Viveiros de Castro señala que la noción de “espíritus” o “dueños” de los animales goza de una enorme difusión entre las poblaciones amerindias. Estas potencias estarían dotadas de una intencionalidad análoga a la humana y funcionan como hipóstasis de las especies animales a las que están asociadas (Viveiros de Castro, 2004: 40-41).

25. La idea nativa de *payak*, según Tomassini (1974), remite a un estado-*payak* y a un *payak*-sujeto, que puede mostrarse sumamente ambivalente y establecer tanto relaciones positivas como negativas con las personas.

experimentados, apropiados y significados corporalmente de maneras diversas. Dichos esquemas de clasificación si bien pueden estar incorporados subjetivamente, no son necesariamente concientes u objetivados²⁶.

Estos temores asociados con la presencia de *payaks*, *almas* y animales considerados “peligrosos” –dada su ambigüedad “ontológica”– nos hablan de un territorio con lugares plenamente subjetivados (Santos Granero, 2004). No obstante, dichos temores no están obsesivamente presentes cuando las mujeres caminan por el monte. No: más bien emergen como temores latentes, calcados en el paisaje pero capaces de volverse invisibles, inciertos y contingentes tanto como para olvidarlos o para hacerlos convivir con otros temores y peligros, tan reales como los *payaks* segura-

mente pero con una eficacia más irrefragable: las mordeduras de víboras por ejemplo, o el temor de las mujeres a ser “pilladas” –violadas– por algún hombre “atrevido”.

Entiendo que las experiencias de las mujeres y hombres tobas en el monte²⁷ no reposan en una perspectiva “naturalista” sobre el territorio, pues este está compuesto de paisajes dinámicos, abiertos y consagrados a presencias humanas y no-humanas, dotadas ambas de personalidad e intencionalidad. En esta bisagra se establecen interacciones y relaciones; desde aquí se transitan y habitan los lugares del territorio actual. Sin embargo, como afirmara antes Gordillo (2004), los tobas no actúan guiados por una consciencia o “mentalidad mítica”. Estas vivencias tampoco se traducen en un saber sólido y reglado sobre sus relaciones con los diversos componentes del monte y del territorio, pues

26. La objetivación es una operación intelectual mediante la cual buscamos distanciarnos del conocimiento practicado, “apartarnos” del juego social para construir un modelo que dé cuenta del juego. La objetivación como tal implica la “codificación” y es una operación propia del analista social que intenta elaborar teorías en torno a los principios que subyacen a la práctica social de los agentes. Los agentes sociales en la medida en que están insertos en el juego y en el sentido de los juegos sociales suelen no “codificar” ni “objetivar” los principios explícitos de sus prácticas porque dichos principios son tomados como tácitos. Muchas prácticas se hacen sin la necesidad de codificar verbalmente los principios o normas explícitas que las gobiernan; sin embargo, pueden codificarse en normas, “reglas”, “costumbres”, “proverbios”, imperativos, etcétera. Para Bourdieu, no obstante, el mundo social no está mediado por el lenguaje de “la regla” –como en el estructuralismo–, sino por el lenguaje de las estrategias y los sentidos del juego (1993: 83).

27. En su impecable análisis, Gordillo (2004) examina cómo en diferentes espacios –el monte, las cosechas, los ingenios azucareros– los hombres tobas establecen relaciones positivas y negativas con los *payaks*, y cómo estas experiencias están signadas y evocan las situaciones de extrañamiento, explotación y alienación laboral. Al contextualizar históricamente estas experiencias, revela el hecho de que los tobas interactúan cotidianamente con los *payaks* pero desde una práctica incorporada (*embedded practice*) donde esas relaciones son parte de “their subjective and not necessarily conscious dispositions for action” (2004: 189).

son experiencias estructuradas sobre una práctica cuyo eje no es precisamente el discurso. Además, al no funcionar sobre la base de un código de reglas estructurado²⁸, dichas experiencias prácticas si bien muestran coherencia con los esquemas de visión y clasificación toba del mundo y de las cosas –una “cosmología”–, no son estrictamente homogéneas para todos, y se las suele vivir y enunciar con grados de variación, contradicción y fragmentación, pues esta es una de las características de todo “conocimiento práctico” según Bourdieu²⁹. Insertas en el dominio de la vida cotidiana, en la inmediatez de la existencia social y las actividades prácticas, la práctica de salir al monte está dotada de cierta habitualidad, de lo que Jackson (1996: 8) denomina “imperativos práctico-sociales” –“salir con machete”, “no salir sola”, “utilizar los caminos conocidos”, “estar perceptivas y atentas a los diversos ruidos”–, de particularidades biográficas respecto de cada mujer, de “eventos decisivos y estrategias indecisivas”, siendo enriquecida por un conocimiento teórico que, sin embargo, no la determina primariamente (Ibídem: 8).

28. Lo que no significa que no existan sentidos consensuados que estructuren la práctica.

29. En este sentido, me permito expresar mis dudas con respecto a la coherencia y sistematicidad con la cual los modelos simbólico-estructuralistas de la ecología simbólica ordenan las formas de objetivación social de la naturaleza de las sociedades amerindias. En todo caso, esta sistematicidad y orden es un efecto de la codificación intelectual que realiza el antropólogo. En mi caso, considero que el concepto de animismo puede ser útil para pensar el modelo de uso de la naturaleza entre los tobas del oeste, pues animales-personas, *payaks*-personas con intencionalidad y capacidad de acción son parte de la vida cotidiana de la gente. Pero creo que como apuesta teórica sólo es interesante para reflexionar en un plano simbólico estructural y sincrónico. La praxis concreta, actual, y en condiciones socioeconómicas sumamente distintas a las que animaban el habitus cazador-recolector hace cien años atrás, muestra una riqueza, una a-sistematicidad, informalidad y ambigüedad a la luz de las condiciones actuales de existencia, que no pueden obviarse en el análisis.

Pensar las formas de relación con el monte

UNO DE LOS PROBLEMAS QUE SE ME PRESENTARON DURANTE LA INVESTIGACIÓN sobre el uso del territorio entre las mujeres tobas se relacionaba con el tratamiento teórico respecto a las formas *del saber* hacer practicado en el monte, evidenciado en técnicas corporales y en modos corporales que se hacían presentes al momento de transitar el monte: orientarse, ubicarse, estar perceptiva y atenta, etcétera. A mi entender, lo que *decían* las mujeres *sobre* el monte representaba un material para analizar de una naturaleza

diferente –verbal, discursiva, reflexiva– al que podemos observar si salimos al monte con ellas: la práctica incorporada, los esquemas en acción. Pues, en el involucramiento activo, perceptivo y narrativo con los lugares significativos para ellas está mediando una corporificación de esa experiencia; también la palabra, pero el cuerpo pasa a ser ese *locus significativo* en donde está sedimentado el conocimiento práctico al que se refería Bourdieu. Así, partimos de la noción de que los saberes femeninos en torno al monte –caminar, ubicarse, orientarse, entre otros–, son esa clase de saberes que:

(...) sólo puede sobrevivir en estado incorporado. Nunca separado del cuerpo que lo porta, sólo puede ser restituido al precio de una especie de gimnasia destinada a evocarlo, mimesis que, Platón ya lo apuntó, precisa de una inversión/inmersión absoluta y una profunda identificación emocional (Bourdieu, 1991: 124).

Precisamente me interesaba demostrar por medio de mi escritura etnográfica que la práctica de salir al monte podía ser, en términos de Farnell (1997), “una práctica dinámicamente corporizada en un espacio simbólicamente estructurado”, comprendiendo componentes visuales cinéticos –gestos, posturas, miradas– que intervenían en los repertorios comunicativos y expresivos de las mujeres y que hacían a las situaciones y necesidades que acontecían en el monte. Esta práctica, en ciertos momentos –y mediante actitudes y comportamientos particulares– se mostraba estructurada sobre la base de una relación cuerpo-mundo diferente a la mía –occidental–. Así mismo, entiendo que si bien existen ciertos sentidos, significaciones y vivencias compartidas que estructuran dicha práctica –la presencia de los *payaks* en el monte–, la misma no está “fijamente estructurada” ni los sentidos que envuelve el monte son vivencias reproducidas mecánicamente por todas las que salen al monte, empezando por el hecho de que los modos de relación corporal de las mujeres “guapas” no son extensibles al resto.

Por último, estas prácticas, pese a estar signadas por otra relación cuerpo-mundo y por ciertos significantes de la cosmovisión, se reproducen dentro de ciertas condiciones sociales y económicas dinámicas. Por esta razón, el registro de estas formas de habitar el territorio debe situarse en el escenario actual, en el que las condiciones socioeconómicas por las que están atravesando las mujeres

tobas y sus familias, sumadas a los procesos y acontecimientos de las últimas décadas, promueven una resignificación de los sentidos “prácticos” que suscita el vínculo con los numerosos lugares del territorio y con el lugar que actualmente tiene la *práctica de salir al monte* en sus vidas y en la construcción social y subjetiva de “feminidades”. Así, considero que la praxis en el monte no es un conocimiento estructurado ni fijo, pese a ser una práctica que se transmite entre generaciones, que posee cierta homogeneidad, lo cual le otorga cierta “armonía”, acompañada por un amplio margen para la improvisación y para la incorporación de nuevos sentidos que la definen.

En suma: todas estas inflexiones e informalidades que caracterizan a las “prácticas situadas” (Lambeck, 1998: 112), es decir aquellas prácticas que se constituyen activamente en el hacer e implican una aprehensión y construcción del mundo y de las relaciones mediante una integración dialéctica entre cuerpo y mundo, estando simultáneamente signadas por los contenidos mítico-rituales pero a su vez por la necesidad y la estrategia económica, considero que podrían estar “contenidas” en un concepto como el de *habitus* (Bourdieu, 1972, 1991, 1993, 1995, 2006).

En mi opinión, este concepto –sumamente operativo para pensar distintas prácticas sociales en numerosos contextos socio-culturales– nos permite reflexionar con más claridad acerca de la construcción y transmisión de saberes culturales para actuar en la vida cotidiana, por medio de experiencias que, sin estar precedidas por una rigurosa observación de definiciones verbales o reglas, se van aprendiendo tácitamente por medio de la observación de otras personas y de una *mimesis* práctica (Bourdieu, 1991; Jackson, 1983: 340). Aprender a transitar la selva, el monte o cualquier otro entorno puede acomodarse más a la idea de una acción corporificada de este tipo.

El *habitus* se estructura sobre las taxonomías prácticas o los principios simples de división del mundo: “esquemas prácticos de acción y percepción” que se generan históricamente dentro de una cultura y que permiten poner un orden práctico al mundo, a las cosas, pero siempre dejando un espacio para la improvisación y la espontaneidad. Estos esquemas prácticos –que por tanto no pueden ser ni mecánicos ni fijos– son los esquemas clasificatorios incorporados –hechos cuerpo y, por ende, “naturalizados”– que organizan una visión cultural del mundo, estructurados por

medio de la dialéctica de internalización/externalización³⁰. Estando el *habitus* orientado a ciertas funciones prácticas, adquirido mediante la práctica y no de formas discursivas que explicitan su sentido, las prácticas y sus significaciones se vuelven *cuerpo* internalizándose³¹.

De esta manera, los principios que gobiernan el *habitus* no son explícitos para los propios actores, y no son regularmente objetivados por ellos, pues la eficacia de la práctica no reside en su objetivación. Sin embargo, esto no significa que sobre estas mismas prácticas no se puedan objetivar o elaborar sentidos reflexivos y discursivos. Como bien señalan Lambeck y Strathern (1998: 112) y Csordas (1999: 145), en toda sociedad existe una relación dialéctica entre *embodiment* y objetivación; el problema surge cuando nos quedamos analizando sólo un lado de esta relación (Lambeck y Strathern, 1998: 113).

Como mencionamos en otro lugar, el uso del monte por parte de las mujeres tobas tampoco es reseñado por ellas como un corpus de conocimiento sistematizado, como si estuviera compuesto por un conjunto de reglas que se transmiten de manera codificada y consciente hacia las generaciones más jóvenes de mujeres y niñas. Desde este esquema, podemos decir que “aprender a salir al monte” y “apropiarse del espacio territorial” implica un aprendizaje *colectivo* aunque *difuso* entre mujeres de distintas generaciones –miembros de una misma familia extensa–, y en el cual interviene una combinación de técnicas corporales que son solidarias de significados –no expresamente objetivados en el discurso– asociados con la construcción social del género³², como así también con ciertos movimientos instrumentales o

30. En ciertos textos de Bourdieu se puede leer la idea de que los modos de clasificación, taxonomías prácticas o principios simples de visión y división del mundo –son formas equivalentes de referirse a lo mismo–, tienden a agruparse binariamente: femenino/masculino, alto/bajo, cielo/tierra, puro/impuro, etcétera. En las últimas dos décadas, las clasificaciones binarias han sido criticadas desde la antropología, y algunos autores dudan de su validez en otras culturas no-occidentales. No obstante, numerosos autores siguen reconociendo la primacía universal de la binariedad en la estructuración del pensamiento lógico-simbólico, cuestión analizada extensamente por Lévi-Strauss.

31. Por ejemplo, el sentido que evoca una determinada postura no se objetiva primero, sino que se “absorbe” al practicar o imitar esa postura corporal. Bourdieu ejemplifica esto cuando dice que los valores se hacen cuerpo “mediante la transubstanciación que efectúa la persuasión clandestina de una pedagogía implícita, capaz de inculcar toda una cosmología, una ética, una metafísica, una política (...)” (Bourdieu, 1991: 118-119).

32. Cargar y saber usar el machete, cargar bolsas con leña y frutos para lo cual se necesita cierto “adiestramiento” en la espalda y la cabeza puesto que en estas partes del cuerpo se distribuyen las cargas: por tanto, cierta fortaleza y gordura corporal; recolectar y extraer diferentes tipos de plantas y frutos, saber trepar a los árboles, derumbar colmenas y extraer miel, entre otras.

como los denomina Citro una “dimensión instrumental de la cinesis”, ingresando ya en la dimensión de los movimientos corporales pre-reflexivos, señalados por la fenomenología cultural:

(...) diferentes movimientos que se realizan habitualmente para lograr ciertos fines materiales y concretos, sin que se tenga siempre un registro consciente o sensorial de ellos. Estos hábitos adquiridos permiten que la persona, como sostiene Merleau-Ponty (1993), ‘adhiera’ a su mundo y tenga una particular ‘comprensión’ del mismo, sin pasar por representaciones objetivas. En estos casos el cuerpo se transforma en una especie de instrumento que se mueve hacia algo o para lograr algo, implicando un particular modo de *embodiment* (...) (Citro, 2002: 4).

Volviendo al cuerpo como portador de un conocimiento social incorporado, para Bourdieu el cuerpo es un objeto sociocultural, moldeado –porque es aprehendido subjetivamente mediante esquemas clasificatorios ya estructurados– y a la vez moldeador, porque participa en la generación de las prácticas y porque la relación con el mundo cultural se aprende desde el cuerpo. *Locus* activo, “en donde se enraizan las estructuras más fundamentales de un grupo” (Bourdieu, 1991: 122), donde se depositan saberes, aprendizajes, técnicas corporales, esquemas de clasificación. Así, en el cuerpo de cada individuo se encarnará la historia del grupo de pertenencia, su cuerpo entonces será un cuerpo estructurado sobre la base de los esquemas de pensamiento, percepción y acción compartidos, no obstante estos serán “llevados” o “cargados” de una manera un tanto irreflexiva a inconsciente: “(...) el *habitus* es historia incorporada, naturalizada y por ello, olvidada como historia” (Bourdieu, 1991: 98).

Pensemos por un momento lo que sucede en el monte. En el caso de los lugares que son simbólicamente significados como “peligrosos”, esa simbolización mostraba una analogía –transustanciada– en el cuerpo, pues las actitudes corporales evidenciaban que las mujeres sentían temor o se mostraban incómodas en algunos lugares. Como he señalado, en el monte las mujeres temen a las posibles violaciones a las que están expuestas, y cabe remarcar que la *amenaza de la violencia sexual* es constitutiva de las experiencias de las mujeres en el monte. Por esta razón, dichas experiencias guardan relación con el género y las mujeres siempre salen en grupos y nunca solas, a menos que sean mujeres viejas o ancianas. En varias oportunidades en

que nos cruzábamos con hombres criollos o tobas en el monte, se generaba una tensión anímica que se trasladaba inmediatamente al cuerpo de las mujeres: entonces podían bajar el tono de

33. Así como les sucede a las toba en el monte, a mí —y doy por seguro de que a muchas mujeres más de mi edad— nos sucede algo parecido cuando solemos caminar por una calle oscura de la ciudad, tarde en la noche: camino rápido, con paso apresurado, mis sentidos se despiertan y están activos al máximo, pues siento el temor de que algún hombre me pueda hacer algo y sé que en una situación como esa estoy particularmente expuesta a la violencia sexual. Ciertos lugares de la ciudad —como ciertos lugares del territorio toba como el monte— son más peligrosos para las mujeres que para los hombres. La amenaza de la violencia sexual es uno de estos elementos culturales arbitrarios profundamente arraigados en nuestras subjetividades que se hacen cuerpo.

34. Hay una serie de representaciones, y en general todo un imaginario compartido tamizado por la experiencia de *misionalización*, que vincula las salidas al monte de las y los jóvenes toba por la noche con las transgresiones sexuales y el descontrol sexual, y por otro lado, también el monte y la violencia sexual contra las mujeres.

voz, permanecer agachadas o en una posición de ocultamiento. Otras, podían tomar la actitud de saludar muy atentamente a los criollos —pero la cordialidad del saludo no dejaba de expresar una incomodidad— o, por el contrario, sobrevenía un silencio inmediato. Igualmente, la presencia de un hombre criollo a caballo por un camino podía generar la interrupción de una conversación entre ellas. A mi modo de ver, estos son ejemplos elusivos de cómo subjetivamente se internaliza una estructuración social de los espacios —sobre la base de ciertas relaciones sociales—, y de lo

que puede (o no) ocurrir en ellos³³: la presencia de hombres en el monte generaba ese tipo de reacciones, y el monte se configura y se transita como un lugar en el cual, pese a ser conocido y explorado, las mujeres no poseen un control como sí poseen y ejercen en el espacio doméstico³⁴.

CUERPO, *HABITUS* E HISTORIA

POR ÚLTIMO, HAY UNA CUESTIÓN QUE NO SE PUEDE DEJAR SIN TRATAR Y ES LA relación entre el *habitus* y las condiciones socioeconómicas en las que se constituye, engendra y reproduce. Bourdieu afirmaba que en tanto los agentes sociales miembros de un grupo compartan ciertas condiciones materiales de existencia y, por ende, ciertas estructuras objetivas materiales, los sujetos internalizarán esas estructuras en sus cuerpos y en sus acciones y reproducirán un cierto *habitus* que guardará coherencia y lógica con dichas condiciones. Desde este esquema, la “armonización” de los *habitus*

que se observan en un mismo grupo o en una misma clase social responde en parte a la homogeneidad de las condiciones de existencia compartidas (Bourdieu, 1972: 80). Siguiendo sus ideas, en el *habitus* se cruzan dialécticamente las disposiciones económicas relacionadas con las condiciones materiales de existencia: “que dan más o menos oportunidades, posibilidades, libertades, necesidades, facilidades y prohibiciones” (Bourdieu, 1991: 95). A su vez, dichas disposiciones económicas generan disposiciones objetivamente compatibles con esas condiciones y pre-adaptadas a sus exigencias³⁵.

Lo que plantea claramente Bourdieu es que detrás del *habitus* hay disposiciones socioeconómicas objetivas que hacen posible su existencia (Bourdieu, 1972: 73). Si bien él afirma que “las disposiciones duraderas pueden sobrevivir al cambio en las condiciones económicas y sociales de su propia producción” (1991: 107), afirma también que cuando se modifican las condiciones económicas y sociales –las disposiciones objetivas– que son la base sobre la cual está estructurado el *habitus*, éste también se modifica, se altera, se desadapta o readapta. Presumiblemente, el *habitus* es una estructura ya estructurada pero simultáneamente también *estructurante*, es un *dispositivo abierto* puesto que a pesar de ser “sistemas transponibles y perdurables de esquemas de percepción, apreciación y acción resultantes de la institución de lo social en los cuerpos” (1995: 87), son también el producto de la historia, siendo: “(...) un sistema abierto de disposiciones, enfrentado de continuo a experiencias nuevas y, en consecuencia, afectado sin cesar por ellas. Es perdurable mas no inmutable” (1995: 92).

Estas explicaciones me parecen apreciables porque nos ayudan a no reificar ni “exotizar” las prácticas de los grupos que han sido cazadores-recolectores o que en una buena medida reproducen actualmente esos *habitus*. Pues, reproducen un *habitus* que si bien no se puede deducir sólo de las condiciones presentes tampoco se puede situar únicamente en las condiciones pasadas que lo han producido. Mucha agua ha corrido bajo el puente y conviene preguntarse por las continuidades y las transformaciones entre las condiciones pasadas dentro de las cuales se reproducía y las condiciones sociales en las que se recrea, renueva y permanece

35. Las experiencias pasadas del sujeto también se integran, pues son la base para que él mismo se formule hipótesis prácticas, depositadas en cada individuo bajo la forma de esquemas (*schemes*) de percepción, pensamiento y acción, “que tienden, con mayor seguridad que todas las reglas formales y normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo” (Bourdieu, 1991: 95).

hoy día. En otro lugar (Gómez, 2006a) he señalado que las mujeres tobas recolectan en un contexto sumamente distinto al de hace cien años. Entonces, si las condiciones sociales que han engendrado un *habitus* se han transformado, deberíamos interrogarnos acerca de cómo se transforman y resignifican las prácticas, y si las prácticas disímiles que observamos son el producto de una transformación en el *habitus* de distintas generaciones o si, por el contrario, continuamente estamos ante la presencia de prácticas y modos corporales heterogéneos presentes en un mismo grupo.

“Las nuevas” ya no van al monte

¿PARA QUÉ, PUES, TRABAJAR CON TANTO ESFUERZO Y TANTO EMPEÑO EN ALGO QUE está condenado? Y a eso yo contesto: este trabajo es una manera de preservar el saber que mis hijos están perdiendo. Cavo los hoyos, espero a la luna nueva para plantar los arbolitos porque quiero dar ejemplo a mis hijos, si es que están interesados en seguirlo, y, si no lo están, para demostrar a mi padre y al padre de mi padre que el conocimiento que ellos transmitieron no ha sido abandonado. Sin ese saber no soy nada (John Berger, 2006: 137).

Así como el monte es un espacio *diacrítico* para la construcción estratégica de una “identidad aborigen” –en contextos de negociación con el estado, por ejemplo, o en la lucha por la demarcación y titulación del “territorio tradicional”–, también las prácticas de recolección pensadas como modos corporales de vincularse con el monte son un diacrítico constitutivo para determinada manera de autodefinirse como *yauó* (mujer) y *qom'lashé*. Y es aquí cuando podemos introducirnos en los aspectos-momentos reflexivos de la práctica de recolección, de la práctica de salir al monte. Existe una serie de discursos, reflexiones y contrastes que emergen en las salidas al monte, haciendo posible que las formas actuales de vinculación con los espacios montaraces sean objeto de reflexión y producción de sentidos relacionados con las identidades femeninas. Mujeres “guapas” como Jerónima y sus primas, también Cecilia y Zulma, solían oponerse y criticar a las mujeres jóvenes, las que según ellas “ya no conocen el monte”.

Para algunas jóvenes, quienes en el contexto socioeconómico actual y dentro de sus comunidades o fuera de ellas son

influenciadas por un imaginario diverso en torno a la feminidad, “salir al monte” no reviste la importancia que tiene para sus abuelas o madres, quienes, por el contrario, sí esperan que las más jóvenes vayan al monte y realicen una labor corporal que implica el desarrollo de ciertas destrezas y conocimientos, y que ellas desde jovencitas sí aprendieron a hacer. Estos conflictos generacionales entre mujeres jóvenes, adultas y viejas, suelen sintetizarse en comentarios del tipo: “las mujeres jóvenes ya no saben nada del monte”. Y aquí debemos considerar que al emerger durante el siglo veinte nuevos condicionamientos económicos –que implicaron readaptaciones en el plano sociocultural y subjetivo por parte de los grupos tobas– el uso del monte como lugar culturalmente privilegiado para extraer alimentos ha decaído, la dieta de las familias está constituida en primer lugar por alimentos del monte y luego por alimentos envasados (Gordillo, 1994). Si bien muchas familias tobas continúan consumiendo en los meses de verano y otoño varios frutos del monte que son recolectados por las mujeres –valorados por ser muy nutritivos–, la realidad es que las mujeres que salen a recolectar no son habitualmente las jóvenes.

Para las mujeres *guapas* el vínculo con el monte envuelve, propicia y estimula una manera diferencialmente corporal de ser mujer (*yauó*): el dominio de las técnicas, las destrezas y los movimientos corporales que allí se hacen fijan cualidades de fortaleza en las mujeres, transformándolas en mujeres *uañagae* con cuerpos fuertes y gordos en contraste con las mujeres *choliagae* (débiles y flojas). En ciertas representaciones que aún circulan, el monte como espacio aparece ligado a la construcción de una capacidad de acción femenina, es decir, a las prácticas de construcción social de género, cuestión que va más allá del aporte real que pueden hacer las mujeres con los recursos de la recolección. Antiguamente, antes de la llegada de los misioneros, se ritualizaba la llegada de la menarquía en las niñas, quienes luego de sus sangrados eran conducidas al monte junto a sus madres o abuelas. Allí se les enseñaba a cargar frutos, agua y leña, con el fin de “imprimir” y fijar la fuerza en sus cuerpos, dado que la menarquía representaba una especie de estado plástico en donde se podían fijar cualidades ideales y deseadas para las mujeres. En la actualidad, muchas de estas prácticas se han “relajado”, y como mencionamos, las mujeres jóvenes las observan con cierto distanciamiento, confrontación y ambigüedad (Gómez, 2006b).

De manera similar al discurso cultural hegemónico de fines del siglo diecinueve que asociaba la flojera y la debilidad con los aborígenes chaqueños, las mujeres *guapas* lo utilizan para señalar a las mujeres jóvenes que “no saben hacer nada del monte”, produciendo marcadores de género femeninos que clasifican y oponen a las mujeres de distintas generaciones, de acuerdo con sus saberes. En este sentido, es probable que estemos ante modos corporales femeninos diferentes o, en otras palabras, maneras corporalmente distintas de ser mujer. En este contexto, salir al monte regularmente es una práctica corporal inserta en la vida cotidiana que, de manera silenciosa, permite aferrarse a una determinada forma de ser-en-el-mundo, y a un tipo social de feminidad. Como diría Jackson: “Desde un punto de vista existencial podemos decir que las prácticas corporales median una realización personal de los valores sociales, un alcance inmediato de los preceptos generales como verdades sensibles” (1983: 337, nuestra traducción). En consecuencia, esta dialéctica entre “*embodiment* y objetivación” (Lambeck, 1998: 112) está implicada críticamente en la producción de diferencias entre las mujeres.

Sin embargo, las expresiones de las mujeres *guapas* que revelan una rivalidad discursiva hacia las jóvenes –las *nuevas*– condensan también las contradicciones de las propias mujeres adultas con las formas que asume actualmente el trabajo femenino, implicándose en esta reflexión una “auto-objetivación” de los aspectos contradictorios de la vida actual. Esto se manifiesta en la oposición que se marca en algunos discursos femeninos entre “salir al monte” frente a “hacer artesanías”, encarnando cada una de estas prácticas dos formas corporales distintas del “trabajo de la mujer”, muy a pesar de que el monte sea el espacio dador de varias materias primas que se necesitan para producir las artesanías. Para Cecilia, una mujer adulta a la que acompañé en varias ocasiones al monte, es algo vital que las mujeres desde pequeñas y jovencitas aprendan a salir al monte a recolectar frutos; pero desde su óptica es sustancial también aprender a tejer y fabricar artesanías con el fin de generarse un ingreso que les brinda a las mujeres cierta autonomía de sus padres y maridos, como de las incertidumbres futuras de los planes sociales del estado. Sin embargo, la producción de artesanías y las salidas al monte de las mujeres parecen experimentarse como prácticas antagónicas: cuanto más hay que tejer menos tiempo se tiene para salir al monte, cuantas más posibilidades de vender la artesanía existen más hay que trabajar. Los efectos en el cuerpo

de las mujeres son concebidos también como opuestos: estar gran parte del día sentada, hilando o tejiendo les quita fuerza a las mujeres, volviéndolas, nuevamente, cuerpos débiles³⁶.

No obstante, las mujeres adultas y viejas conocedoras del monte representan *símbolos corporales* de aquella forma particular de definirse y ser definida como mujer, pues para estas mujeres –el caso de Jerónima– el monte no es simplemente un lugar de extracción de materias primas para la producción de artesanías o de frutos. La vinculación y el dominio práctico que tienen sobre este espacio les brinda una certeza: que aún hoy, y a pesar de todos los cambios en la vida de los tobas, el monte es un espacio crítico –y diacrítico– para una identidad aborigen, para una identidad femenina, y para una autonomía relativa frente al dinero, los hombres, los planes sociales que distribuye el estado, y como ya señalara Gordillo, al capital (1994). Y esta actitud les devuelve, frente a otras mujeres y hombres, un reconocimiento y un estatus femenino basado en este *conocer y saber hacer*. Paradójicamente, en el actual escenario donde los saberes “ambientales” indígenas vienen siendo recentrados a partir del trabajo de las ONG locales, las organizaciones indígenas y las políticas indigenistas estatales, estas mujeres *guapas* –como casi todas las mujeres indígenas– son excluidas de la participación en la gestión del territorio. Esta es una problemática documentada en múltiples organizaciones y comunidades indígenas de Latinoamérica³⁷.

Por último, las reflexiones que algunas de ellas hacen respecto a este saber integral –una forma de aprender a *ser* y a *trabajar* como mujer en contacto con el monte–, que a los ojos de ellas disminuye en las generaciones más jóvenes, nos plantea el interrogante de si en los reproches a las mujeres jóvenes no subyace un reconocimiento decisivo de que la “historia” comienza a “perderse” cuando deja de “cargarse” y “llevarse” en el cuerpo:

36. A pesar de que los tobas viven en parajes si se quiere “rurales”, rodeados por monte, es probable que desde hace décadas se esté inscribiendo una marcada discontinuidad espacial y conceptual entre el monte, los espacios domésticos y las comunidades. Esta discontinuidad entre “espacios” se vincula a las reconfiguraciones espaciales, como resultado de la transformación de un modo de vida transhumante hacia una ocupación sedentaria del territorio, y como producto de las transformaciones también ocurridas en las unidades domésticas y en las actividades productivas y laborales de cada género.

37. Este sesgo parece vincularse a la idea un tanto naturalizada en las organizaciones indígenas, el indigenismo y las políticas de acompañamiento y gestión de tierras desde los sectores del desarrollo, de que el “asunto tierras” y la “defensa del territorio” –que vendrían a representar los aspectos políticos de la “etnoterritorialidad”, al menos en Latinoamérica– es una problemática eminentemente masculina, puesto que ha sido abordado desde los discursos políticos de los representantes y dirigentes de las organizaciones indígenas.

el habitus (...) es lo que permite habitar las instituciones, apropiárselas prácticamente, y de este modo, mantenerlas activas, vivas, vigorosas, arrancarlas continuamente del estado de letra muerta, de lengua muerta, hacer revivir el sentido que se encuentra depositado en ellas, pero imponiéndoles las revisiones y transformaciones que son la contrapartida y condición de la reactivación (Bourdieu, 1991: 99).

Me da vergüenza como madre si mi hija no sabe nada del monte (...) pero tiene que aprender a hacer su trabajo para cuando se case (...). Las mujeres de Vaca Perdida son flojas (...) en cambio en La Rinconada las mujeres salimos y sabemos más de las plantas y eso porque tenemos las ancianas (...) pero hay que salir al monte porque si no una está sentada todo el día, se le va la fuerza, le agarra flojera, pero en el monte se pone guapa. Ahora las mujeres no salen porque hacen artesanías, ahora que hay salida para la artesanía. No es como antes, así me cuenta mi mamá (...). (Cecilia, julio de 2004).

REFLEXIONES FINALES

EN MI EXPERIENCIA DE TRABAJO CON LAS MUJERES TOBAS COMPRENDÍ QUE, SI bien existe un modo particular de incorporación (*embodiment*) anclado en una relación cuerpo-mundo abierta a otras “presencias” que moran en el territorio, en donde también se imbrican hábitos corporales, formas de usar el cuerpo –movimientos cinéticos–, una actitud perceptiva que involucra la acción de otros sentidos y ciertas técnicas corporales, considero que esta incorporación forma parte de un *habitus*. Es decir: esquemas de percepción, pensamiento y acción incorporados, puestos a jugar en ciertos espacios –el monte–, que a su vez también están estructurados simbólicamente –e históricamente– por principios de visión y división.

Así, la “apropiación” del monte o la aprehensión práctica de los lugares del territorio y de los elementos que lo constituyen se realiza a partir de una socialización compartida con otras mujeres en donde se aprende el ejercicio de un dominio práctico de dichos esquemas, sobre la base de una lógica informal, que permite “la improvisación de las actividades diarias a nivel de lo pragmático y realista (...)” (Sahlins, 1997: 92). De esta manera, el movimiento concreto de las mujeres a través de los distintos lugares del territorio –por ejemplo, qué lugares podían ser “visitados” y cuáles debían evitarse, cuáles caminos eran seguros y cuáles no lo eran por la presencia potencial de potencias no-humanas, etcétera–

pone en acción una incorporación particular que en su propio despliegue revela los “principios de visión” a partir de los cuales se estructura y se recrea esa experiencia. Dicha incorporación incluye saberes pre-reflexivos a la vez que dimensiones reflexivas y creativas de sentidos y prácticas, pues se trata también de una forma de involucrarse crítica y emocionalmente con los lugares reconocidos como significativos de acuerdo con las historias familiares y, así mismo, con los saberes femeninos solidarios de valores vinculados a la construcción social del género femenino. Contra la idea de que las interacciones de las mujeres *conocedoras del monte* podían reducirse sólo a un conjunto de “representaciones” elusivas de una reificada “cosmología” toba, nuestro acercamiento al uso femenino del monte priorizó la participación y el registro de la relación actual, real, vivida e histórica con los lugares del actual territorio que continúan “visitándose”.

BIBLIOGRAFÍA

- BERGER, JOHN. 2006 (1979). *Puerca Tierra*. Editorial Punto de Lectura. Buenos Aires.
- BOURDIEU, P. 1972. *Outline of a theory of practice*. Cambridge Studies in Social Anthropology. Cambridge University Press. Cambridge.
- . 2006 (1977). *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires.
- . 1991. *El sentido práctico*. Taurus. Madrid.
- . 1993. *Cosas dichas*. Gedisa. Barcelona.
- BOURDIEU, P Y J. D. WACQUANT. 1995. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Editorial Grijalbo. México.
- BRAUNSTEIN, J. 1983. “Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco”. *Trabajos de Etnología*. 2. Instituto de Ciencias Antropológicas. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.
- CITRO, S. 2002. “De las representaciones a las prácticas: la corporalidad en la vida cotidiana”. *Acta Americana. Revista de la Sociedad Sueca de Americanistas*. 10 (1).
- . 2006. “Variaciones sobre el cuerpo: Nietzsche, Merleau-Ponty y los cuerpos de la etnografía”. En Elina Matoso (comp.). *El cuerpo in-cierto. Corporeidad, arte y sociedad*. Universidad de Buenos Aires-Letra Viva Buenos Aires. Buenos Aires.

- CLASSEN, C. 1997. "Fundamentos de una antropología de los sentidos". En http://firewall.unesco.org/issj/rics_153/classenspa.html.
- CSORDAS, T. 1999. "Embodiment and Cultural Phenomenology". En Gail Weiss y Honi Haber (eds.). *Perspectives on Embodiment*. Routledge. Nueva York.
- DE LA CRUZ, L. M. 1995. "Comlaje'pi Naleua, nuestra tierra: los sitios que contienen la tierra que da vida a los tobas de Sombrero Negro de la provincia de Formosa". *Hacia una Nueva Carta Étnica del Chaco*. VI.
- . 1999. "Sedentarización indígena y configuraciones seudourbanas. Un ensayo de interpretación de las reconstrucciones del territorio en los procesos de sedentarización". Trabajo presentado en el primer Congreso de historia de Formosa y sus pueblos. Universidad Nacional de Formosa.
- . 2000. "Historias del Pilcomayo. Relaciones entre los pueblos indígenas y el sistema ambiental". Asociación Indigenista del Paraguay. Programa de extensión cultural. Ciclo de conferencias 2000. Versión electrónica.
- DESCOLA, P. 1986. *La selva culta*. Abya-Yala. Quito.
- . 2001. "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social". En Gísli Pálsson y Philippe Descola (coords.). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. Siglo XXI Editores. México.
- . 2004. "Las cosmologías indígenas de la Amazonía". En Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (eds.). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA. Copenhague.
- . 2006. "Más allá de la naturaleza y la cultura". *Etnografías Contemporáneas*. I.
- FARNELL, B. 1999. "Moving Bodies, Acting Selves". *Annual Review of Anthropology*. 28.
- GÓMEZ, M. 2006a. "Las mujeres en el monte: uso y percepción del territorio entre las mujeres toba del oeste de Formosa". Tesis de licenciatura. Facultad de filosofía y letras. Universidad de Buenos Aires.
- . 2006b. "Prácticas y representaciones en torno a la menarca y la menstruación entre mujeres tobas: entre la salud de las mujeres y la construcción social del género femenino". *Papeles de Rosario*. 14.
- GORDILLO, G. 1992. "Cazadores-recolectores y cosecheros. Subordinación al capital y reproducción social entre los tobas del oeste de Formosa". En Hugo Trincherro, Daniel Piccinini y Gastón Gordillo (eds.). *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental (Salta y Formosa)*. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.

- GORDILLO, G. 1994. "La presión social de los más pobres: reciprocidad, diferenciación social y conflicto entre los tobas del oeste de Formosa". *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*. 15.
- . 2002. "Locations of hegemony: The making of places in the Toba's struggle for La Comuna, 1989-99". *American Anthropologist*. 104 (1).
- . 2004. *Landscapes of devils. Tensions of places and memory in the Argentinean Chaco*. Duke University Press. Durham.
- HOWELL, S. 2001. "¿Naturaleza en la cultura o cultura en la naturaleza? Las ideas chewong sobre los humanos y otras especies". En Gísli Pálsson y Philippe Descola (coords.). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. Siglo XXI Editores. México.
- INGOLD, T. 1993. "Hunting and gathering as ways of perceiving the environment". En K. Fukui y R. Ellen (eds.). *Beyond Nature and Culture*. Berg. Oxford.
- JACKSON, M. 1983. "Knowledge of the body". *Man*. 18.
- . 1996. "Introduction. Phenomenology, radical empiricism and anthropological critique". En M. Jackson (comp.). *Things as they are. New directions in phenomenological anthropology*. Indiana University Press. Bloomington and Indianapolis.
- LAMBECK, M. 1998. "Body and mind in mind, body and mind in body: Some anthropological interventions in a long conversation". En Michael Lambeck y Andrew Strathern (eds.). *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge University Press. Cambridge.
- LAMBECK, M. Y STRATHERN, M. 1998. "Introduction. Embodying sociality: Africanist-Melanesianist comparisons". En Michael Lambeck y Andrew Strathern (eds.). *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge University Press. Cambridge.
- LATOUR, B. 1994. *We have never been Modern*. Harvard University Press. Cambridge.
- MENDOZA, M. 2001. "The western Toba: Family life and subsistence of a former hunter-gathered society". En E. S. Miller (ed.). *Peoples of the Gran Chaco*. Greenwood Publishing Group. Westport.
- . 2002. *Band Mobility and Leadership among the Western Toba hunter-gatherers of Gran Chaco in Argentina*. The Edwin Mellen Press. Lewiston, NY.
- MERLEAU-PONTY, M. 1975 (1945). *Fenomenología de la percepción*. Ediciones Península. Madrid.

- METRAUX, A. 1937. "Etudes d'Ethnographie Toba-Pilagá". *Anthropos*. 32.
- PÁLSSON, G. 2001. "Relaciones humano-ambientales. Orientalismo, paternalismo y comunalismo". En Gísli Pálsson y Philippe Descola (coords.). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. Siglo XXI Editores. México.
- RIVAL, L. 2004. "El crecimiento de las familias y de los árboles: la percepción del bosque de los Huaorani". En Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (eds.). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA. Copenhague.
- SAHLINS, M. 1997. *Islas de historias. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Gedisa. Barcelona.
- SANTOS GRANERO, F. 2004. "Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente yanasha". En Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (eds.). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA. Copenhague.
- SCARPA, G. Y P. ARENAS. 2004. "Vegetation units of the Argentine semi-arid Chaco: The Toba-Pilagá perception". *Phytoetnología*. 34 (1).
- SURRALLÉS, A. 2004. "Horizontes de intimidad. Persona, percepción y espacio en los Candoshi". En Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (eds.). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA. Copenhague.
- TOMASSINI, A. 1974. "El concepto de *payak* entre los toba de occidente". *Scripta Ethnologica*. 2 (2), parte 1.
- VIVALDI, A. 2007. "If I have a job in the city, I'll go to the bush on weekends': Place production among toba people in Northern Argentina". Tesis de maestría. Columbia University. Nueva York.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2004. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena". En Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (eds.). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA. Copenhague.

Recibido: 9 de octubre de 2007.

Aprobado: 12 de diciembre de 2007.
