



Boletín de Antropología Universidad de
Antioquia

ISSN: 0120-2510

bolant@antares.udea.edu.co

Universidad de Antioquia
Colombia

Gómez, Mariana Daniela

Rivalidades, conflictos y cooperación entre las mujeres tobas del oeste de Formosa (Argentina). Un
diálogo con los estudios de mujeres

Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, vol. 22, núm. 39, 2008, pp. 82-111

Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55711908004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Rivalidades, conflictos y cooperación entre las mujeres tobas del oeste de Formosa (Argentina). Un diálogo con los estudios de mujeres

Mariana Daniela Gómez

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, CONICET. Buenos Aires, Argentina

Dirección electrónica: gomin19@yahoo.com

Gómez, Mariana Daniela. 2008. "Rivalidades, conflictos y cooperación entre las mujeres tobas del oeste de Formosa (Argentina). Un diálogo con los estudios de mujeres". En *Boletín de Antropología* Universidad de Antioquia, Vol. 22, N.º 39, pp. 82-111.

Texto recibido: 14/12/2007; aprobación final: 23/04/2008.

Resumen. Este trabajo analiza los conflictos, rivalidades y relaciones de cooperación entre las mujeres tobas del oeste de Formosa (Argentina) de diferentes familias extensas, tomando como ejemplo dos espacios de actuación femenina: la competencia por los hombres (las antiguas peleas de mujeres) y la organización de las mujeres a nivel suprafamiliar y supralocal para la comercialización de artesanías. Se dialoga con los argumentos de algunos de los trabajos representativos de los *estudios de mujeres* de la década del setenta, que han considerado diversos aspectos de la organización social de las sociedades "simples" (cazadoras-recolectoras y horticultoras), capaces de promover el desarrollo de estrategias femeninas para obtener poder, influencia y autoridad. En este sentido, y con el objetivo de profundizar el análisis, se consideran las implicaciones de la matrilocalidad y la relación que esta tiene con el desarrollo de relaciones de cooperación y solidaridad en el ámbito doméstico entre las mujeres de una misma familia extensa, y las relaciones femeninas de rivalidad y hostilidad interfamilias extensas, entre las cuales también existen relaciones basadas en la residencia local y el parentesco. **Palabras clave:** estudios de mujeres, género, tobas, matrilocalidad, rivalidad-cooperación.

Rivalries, conflicts and cooperation among Toba women of west Formosa (Argentina). A dialogue with women's studies

Abstract. In this article I analyze the conflicts, rivalries and cooperation relations among Toba women from different extended families in west Formosa, Argentina, taking as an example two spheres of female action: the female competition for men (the old "women's fights") and the women's organization to commercialize their handcraft, at a supra-familiar and supra-local level . It is my interest also to discuss the arguments of some representative works on "Women studies" back in the 1970's that have considered different aspects of the "simple" societies' (hunter-gatherer and horticulturalist societies) social organization to promote the development of strategies among the women to get power, influence,

and authority. In this sense, and aiming at moving deeper into the analysis, I will consider the matrilocality implications including its relation with cooperation and solidarity relations at the intra-domestic level between women from the same extended family, and the rivalry and hostility between women from different extended families, which also include relations based on kinship and local residence.

Keywords: Women's Studies, gender, tobas, matrilocality, rivalry-cooperation.

Introducción

En las comunidades tobas, en el pasado y en el presente, existieron y existen espacios de actuación propios de las mujeres, en los cuales se pueden observar dinámicas de poder y autoridad propiamente femeninas (Lamphere, 1974). Al momento de analizar dichos espacios veremos qué implicaciones tiene la matrilocalidad para reforzar y crear relaciones de cooperación, solidaridad, conflicto y competencia entre las mujeres de diferentes familias extensas. Esta discusión es la que me interesa considerar en este trabajo, tomando como ejemplo dos escenarios distintos: la competencia femenina por los hombres y la dinámica al interior de las actuales asociaciones de mujeres artesanas.

A mediados del siglo XIX, cuando las políticas de conquista y colonización en el Chaco argentino no habían desestructurado su modo de vida, los tobas del oeste¹ vivían agrupados en bandas² nómades, exogámicas, matrilocales y bilaterales (Braunstein, 1983), recorriendo amplio territorio en las cercanías del río Pilcomayo, al oeste de la actual provincia de Formosa (Chaco centro-occidental). Hacia 1890, los tobas, junto con otros grupos étnicos de la región, comenzaron a migrar estacionalmente hacia los ingenios azucareros de las provincias de Salta y Jujuy, y allí trabajaron hasta mediados de la década del sesenta (Gordillo, 1992). Por otra parte, desde 1930 (y hasta principios de la década del ochenta) los tobas convivieron con los misioneros anglicanos, experiencia de evangelización que ha afectado profundamente las identidades y subjetividades de los nativos, extendiéndose hasta la actualidad. Hoy en día, las familias tobas poseen un abanico de estrategias económicas que, combinadas y alternadas, conforman su economía doméstica. La pesca en el bañado, la recolección de frutos en el monte y, en menor medida, la caza de pequeñas y medianas presas (actividades denominadas localmente como *marisca*) demuestran

-
- 1 También conocidos como tobas-pilagá, denominación acuñada por Métraux (1937), o tobas nachilamole#ek (Arenas, 2003; Mendoza, 2002).
 - 2 En la definición de banda seguimos a Braunstein (1983): la unidad social mínima conformada por un grupo de familias extensas que nomadizaban juntas en un mismo territorio. Las relaciones entre familias extensas para conformar bandas se establecían aparentemente sobre la base de un sistema de alianzas entre los jefes de cada familia extensa (Braunstein, 1983: 29). Según Arenas (2003: 48-49), basándose en Métraux (1946), las bandas tobas comprendían entre cincuenta y doscientos individuos cada una. A la llegada de los misioneros en 1930 los tobas estaban agrupados en catorce bandas (Gordillo, 1992).

que la dinámica cazadora-recolectora no ha desaparecido sino que se encuentra articulada y subsumida a otras estrategias económicas (Gordillo, 1992).³

Los asentamientos de los tobas del oeste están agrupados en la Asociación de Comunidades Cacique Sombrero Negro Comlaje'pi Naleua, conformada en 1989 y dentro de la cual se aglomeran unos veintidós parajes dentro de un territorio único.⁴ Dichos asentamientos se encuentran a 560 km de la capital provincial, distribuidos en las proximidades de un gran bañado que actualmente forma parte del cauce medio del Pilcomayo. Estos asentamientos y el resto de los parajes se fueron conformando luego de una gran inundación ocurrida en el verano de 1975.⁵

Algunas consideraciones sobre el género entre los tobas

Existe una división sexual y etaria del trabajo en las familias extensas⁶ y entre las parejas —basada en cierto “contrato social-sexual”— (Gómez, 2007), donde se

-
- 3 Las mujeres se dedican a la producción de artesanías para su comercialización, mientras que algunos hombres —en su mayoría jóvenes— se emplean temporalmente en las cosechas de poroto en Salta o realizan pequeñas *changas*. Muchas personas poseen pensiones provinciales y nacionales, además de los planes de asistencia social entregados por el gobierno nacional —planes denominados *Jefas* y *Jefes de Hogar*—. Los agentes sanitarios y los maestros bilingües cuentan con un salario mensual otorgado por el estado provincial, mientras que varios hombres —en su mayoría líderes políticos— también poseen un sueldo, producto de su participación en la comuna local o en las redes políticas locales.
 - 4 En 1989, gracias a un proceso de movilización por los derechos territoriales, consiguieron la titularización de 35.000 ha a nombre de dicha asociación. Por aquel entonces, los tobas estaban agrupados en siete asentamientos, mientras que en la actualidad lo están en veintidós parajes, fenómeno que evidencia la dinámica de fisión de las familias, común a muchos pueblos chaqueños antiguamente organizados en bandas.
 - 5 Vaca Perdida y La Rinconada son los asentamientos más amplios dentro del actual territorio toba y en los cuales estoy desarrollando mi investigación. En el primer lugar viven aproximadamente trescientas cincuenta personas agrupadas en familias extensas que mantienen entre sí relaciones de parentesco, reciprocidad, amistad y rivalidad. El asentamiento cuenta una represa, una bomba de agua eléctrica, una escuela, casas de material para los maestros blancos, una iglesia y un centro de salud. En los parches de monte que bordean la comunidad se encuentran los cercos familiares donde se cultiva, para consumo doméstico, zapallos, melones, sandías y calabazas. La Rinconada comienza a poblarse en 1978, y allí viven cerca de setecientas personas distribuidas en ocho “barrios” (conformados cada uno por un agrupamiento de familias extensas que habitan en casas contiguas). También posee una escuela, un centro de salud, dos iglesias de adobe (una perteneciente a la Iglesia Evangélica Unida y otra a la Iglesia Anglicana), casas para los maestros blancos, una cancha de fútbol y almacenes criollos en donde se pueden comprar diversos víveres (carne, arroz, aceite, etc.).
 - 6 En la actualidad la unidad social principal es la familia extensa, comprendida por dos o tres generaciones o “por lo menos por dos familias nucleares subordinadas una a la otra” (Braunstein, 1983: 28). Ahora bien, existen familias extensas muy grandes, compuestas por un matrimonio central (padre-madre), varias hijas y sus esposos y los hijos de estas uniones (familias nucleares

sobreentiende que los hombres jóvenes y adultos deben hacer su aporte doméstico a la familia dedicándose a la búsqueda de pescado y a otros recursos (entre los cuales es muy importante el dinero), mientras que las mujeres se ocupan de tareas tales como lavar la ropa, preparar la comida, distribuir la comida entre sus parientes (el pescado y varios productos envasados como la harina y el azúcar), “atender” a sus maridos, criar a los niños (cuidarlos, bañarlos y cambiarlos, lavar su ropa, alimentarlos y vigilarlos) y recolectar diversos recursos del monte.⁷ Las mujeres, desde hace cinco años, participan en un proyecto de artesanías llevado adelante por una fundación, con lo cual gran parte de su tiempo diario —en el espacio de sus hogares— se dedica a trabajar en los telares, combinando simultáneamente esta tarea con las antes descritas. Así, las mujeres actualmente generan un ingreso económico para beneficio de sus familias que, en muchos casos, supera ampliamente el que pueden aportar sus maridos y padres.

Pocas personas —por razones económicas, sociales y de género— han logrado terminar la escuela primaria, y considerablemente son pocos los que han finalizado la secundaria con el objetivo de realizar alguna de las capacitaciones terciarias disponibles en el campo de la salud o la educación. Asimismo, todos los agentes sanitarios y maestros auxiliares nativos son hombres, con excepción de tres mujeres maestras (una de ellas es soltera y no tiene hijos mientras que otra es madre soltera de dos hijos) y otra mujer (casada, sin hijos) que se ha capacitado como agente sanitaria. Algunos de los hombres, que son agentes sanitarios o maestros, simultáneamente actúan como líderes políticos, y aquí es necesario tener en cuenta el capital intelectual y cultural que han adquirido a lo largo de su formación.

El liderazgo político y religioso es masculino y está representado en la figura de los líderes (*jaliaganec*) (Mendoza, 2002) que participan en las alianzas políticas locales con blancos e indígenas, y en la presencia de pastores tobas capacitados por las iglesias anglicana y pentecostal. Además de su participación en las alianzas y facciones políticas en época de elecciones, a los líderes políticos les cabe el papel de intervenir en conflictos comunales tales como la falta de agua y conflictos con

subordinadas), que, de acuerdo con el tiempo, el desarrollo del ciclo de la familia y el número de integrantes, pueden subdividirse al momento de dormir y compartir la comida, tendiendo a transformarse gradualmente en otro grupo doméstico, diferenciado aunque cercano espacialmente. Esto ocurre cuando una hija y su esposo llevan varios años conviviendo con los padres de ella y sus hijos comienzan a crecer: entonces construyen, cerca, una casa que les permite mayor autonomía —sobre todo al yerno—, posibilitando de esta manera que sus actividades cotidianas no se encuentren directamente subordinadas a las del resto de la familia extensa. Si bien hay patrones generales, la composición, funcionamiento y fragmentación gradual de las familias extensas varían en una misma comunidad o asentamiento. Mendoza (2002: 108-109) recorta la familia extensa al grupo de parientes que tiene su propio fuego, comparte la comida y come reunido.

7 Tarea en la que participan también algunos hombres, principalmente en la búsqueda de leña, ya que, a diferencia de las mujeres, ellos suelen movilizarse en bicicletas, lo que facilita la tarea.

el funcionamiento de los colegios y los centros de salud. De este modo, interceden como voceros en las demandas planteadas a las agencias estatales, a los representantes del gobierno provincial y municipal (diputados, intendentes) y a los agentes de las ONG que tienen presencia en el oeste formoseño.

Por su parte, los líderes religiosos “aconsejan” por medio de la prédica y el uso legitimado de la palabra y de la oratoria en los cultos religiosos y en algunas reuniones. Ambos tipos de líderes tienen capacidad y autoridad para ejercer influencia en dimensiones discursivas, morales y prácticas. De esta suerte, diferentes grupos de líderes tienen a su cargo el manejo de las iglesias locales y los discursos que se dan dentro de ellas (“el culto”), otros llevan adelante la articulación de alianzas políticas locales⁸ y también la gestión del territorio toba a partir de la creación de un consejo (Nalótat Yima Ga’me Consejo) encargado de los asuntos territoriales.⁹ Cabe resaltar que todos los cargos de esta nueva estructura organizativa (surgida al calor de la “lucha por la tierra” a mediados de la década del ochenta) son ocupados por hombres.

Lo anterior no excluye la presencia en las familias extensas de algunas mujeres que concentran un liderazgo reconocido socialmente, relativo a su experiencia de vida y edad. Así, encontramos mujeres ancianas (y algunas que sobrepasan los cincuenta años) que construyen un poder propio a partir de ser o haber sido las esposas de los líderes políticos y religiosos, y del despliegue de otras capacidades, entre las cuales sobresale la oratoria en ámbitos extradomésticos. Sin embargo, la influencia de este liderazgo femenino se expresa casi exclusivamente en los ámbitos de interacción femeninos, como el proyecto de artesanías. Aun siendo reconocidas por mujeres y hombres, estas mujeres no son convocadas a participar en las asambleas en donde se discuten asuntos ligados a la gestión del territorio, conflictos con los pobladores criollos o asuntos de “la política”. Entonces ocurre —como en varias ocasiones— que las mujeres se acercan a escuchar lo que se debate en las reuniones, pero siempre ocupando lugares periféricos. Paradas o sentadas detrás de la ronda de hombres, a veces entre enojos y gritos, aportan sus opiniones a lo que se discute. Pese a estas estrategias de intervención en los espacios masculinizados, nunca escuché que alguna de estas mujeres pretendiera disputar seriamente algún cargo en el consejo.

Mendoza (2002), quien ha centrado su investigación en la conformación y el desplazamiento territorial de las antiguas bandas de los tobas del oeste a principios del siglo xx, al opinar sobre el género y la división sexual del trabajo señalaba lo siguiente:

8 También en la provincia y en la región, si consideramos la participación de algunos líderes en la Comisión de Pueblos Indígenas de la Cuenca del Pilcomayo, integrada por representantes de comunidades nivaklé, wichi, weenhayek y grupos tobas de Argentina, Paraguay y Bolivia.

9 Se hace referencia a la gestión, mantenimiento y control de los convenios firmados con sus vecinos criollos, quienes practican una ganadería vacuna extensiva, además del mantenimiento del alambrado que circunda las tierras de la asociación toba.

Cada actividad masculina (económica, religiosa y política) tenía su contraparte en el dominio femenino, con excepción del rol de guerrero. Los hombres contribuían con presas, pescado y miel, y las mujeres proveían vegetales silvestres, agua y leña para mantener los fuegos vivos. Algunos hombres ocasionalmente cultivaban los huertos y otros criaban caballos [...]. Tanto los hombres como las mujeres fueron iniciados como shamanes, a pesar de que solo las mujeres fueron vistas como brujas. La mujer de un líder de banda (*jaliaganá*) era influyente sobre las otras mujeres y contribuía al mantenimiento de las relaciones sociales igualitarias entre las bandas (108; la traducción es nuestra).¹⁰

Como se observa, en esta expresión subyace una idea de igualitarismo de género entre los tobas, posibilitado, según los argumentos de la autora, por el modo como estaba organizada la base económica de los grupos. Empero, tengo mis reservas al momento de pensar que en el pasado, cuando los tobas aún estaban organizados en bandas, las relaciones de género eran igualitarias. Si dejamos de lado las consideraciones puramente materialistas y económicas (producción y contribución de cada género; división sexual del trabajo simétrica o complementaria) y prestamos atención a los aspectos heterogéneos y dinámicos de la vida social así como a otros niveles de análisis de género, veremos que las cosas no son tan ideales ni simétricas. Por otra parte, es necesario subrayar que hay aspectos ideológicos del género, y un complejo y fragmentario imaginario social en donde las mujeres no son posicionadas en igualdad a los hombres, sino más bien en el lugar de la alteridad, el peligro, la catástrofe y el canibalismo (Gómez, 2006).

Respecto a las pautas de residencia, si bien actualmente —como en el pasado— predomina una residencia matrilocal, también se observan familias extensas que han optado por una combinación de matrilocalidad y patrilocalidad (observable en las familias de los líderes). También hay familias que están constituidas por tres generaciones pero funcionan como dos unidades domésticas separadas, más allá de que se encuentren espacialmente cercanas.¹¹

En general, las mujeres tobas actúan en tramas de relaciones con sus maridos, padres, hermanos, hijos y vecinas, y con los líderes políticos y religiosos, agentes de las ONG, entre otros, a partir de las cuales —y dependiendo de ciertas coyun-

10 En lo sucesivo, todas las citas de esta fuente son traducciones de nuestra autoría.

11 Existen escasas familias extensas donde la matrifocalidad es visible —reconocida en tanto exista una autoridad femenina predominante y un control sobre la toma de decisiones— sin llegar a ser un fenómeno común. Muy pocas personas viven solas (solo fue posible observar un hombre adulto que vivió durante algunos años en soledad hasta que finalmente se juntó con la hermana de su difunta esposa) y hasta el momento no he registrado casos de mujeres solitarias. Las mujeres que tienen hijos pero no están en pareja viven en la casa de sus padres. Por último, algunas familias pueden agrandarse temporariamente al recibir miembros de otras familias que llegan de “visita”, provenientes de otros asentamientos, con las cuales se mantienen relaciones de reciprocidad, basadas en el parentesco consanguíneo y afín. Las visitas entre parientes implican compartir alimentos —tortillas, pescado, guisos— y noticias y novedades de otras comunidades, así como la realización de actividades juntos: las mujeres, por ejemplo, durante la tarde se sientan a hilar, conversar y tomar mate.

turas, de las diversas posiciones sociales que se puedan obtener y manipular, y de sus identidades y personalidades— se ven más o menos constreñidas para tomar decisiones, disenter y actuar.¹²

Me interesa pensar y analizar el género¹³ como un campo complejo de negociación y conflicto que, en el plano de las relaciones sociales concretas, cotidianas y vividas, no es reducible ni a la hipótesis de una dominación masculina omnipresente en todas la esferas de la vida social ni a la idea de que mujeres y hombres comparten y se distribuyen de manera igualitaria el poder, la autoridad y la toma de decisiones en el seno de las familias, como tampoco a la noción de que las mujeres construyen un poder manifiesto solo en la “esfera doméstica” (Collier, 1974; Lamphere, 1974; Lies, 1974), mientras que los hombres lo hacen en la “esfera pública”, pues esta dicotomía hace a un lado otras esferas sociales en donde interaccionan hombres y mujeres, mujeres con mujeres, hombres con hombres y en donde se presentan conflictos y jerarquías intergénero e intragénero vinculadas a diferencias de edad, poder, autoridad y prestigio social.

En otros trabajos se ha discutido el género entre los tobas analizando dimensiones conflictivas como la amenaza de la violencia sexual que experimentan las mujeres en sus salidas al monte (Gómez, 2007); las prácticas y representaciones en torno a

-
- 12 Además, si bien las comunidades tobas comparten ciertas características (entre ellas la matrilocidad), diversas historias de vida de las mujeres evidencian una historia en común —pero con una heterogeneidad de posibilidades— a lo largo de sus vidas. Este es el caso de los matrimonios, por ejemplo: hay mujeres que han podido negociar ellas mismas sus matrimonios y elegir a sus maridos, mientras que otras se han visto subordinadas a las decisiones de sus padres; pues en algunas familias los padres son los responsables de elegir a sus futuros yernos —y así era en el pasado, según cuentan las tobas—. En este tipo de prácticas se evidencia claramente el poder desigual de las mujeres en comparación con sus padres y maridos, y la imposición de voluntades masculinas amparadas en el estatus de género. Esta cuestión, sin embargo, no es generalizable a todos “los tobas del oeste”, y además —y de manera paradójica— se manifiesta en un contexto en el cual la competencia entre las mujeres por cuestiones de hombres es algo bastante común, tanto en el pasado como en el presente.
- 13 Considero que el género como categoría analítica abarca cuatro niveles de investigación, análisis y teorización: a) la construcción social y la simbolización cultural de la diferencia sexual, lo cual implica la construcción social de lo femenino y lo masculino, aspectos ideológicos de género, el imaginario social en torno al género, al sexo y la sexualidad; b) la organización de la sociedad desde el género, lo cual implica la organización social atravesada por el género, evidente en la asignación y distribución de actividades, roles y tareas para hombres y mujeres, y en la constitución y organización de la familia, el parentesco, el trabajo y la educación; c) la diferencia sexual como proceso psíquico, individual e inconsciente (Lamas, 1995; 2000: 77) de construcción e identificación con una identidad sexual; d) un nivel de análisis simbólico-estructural del género como estructura humana abstracta donde se significan y posicionan lo masculino y lo femenino (Segato, 2003). Los últimos dos niveles (c y d) son aportes que viene realizando el feminismo posestructuralista que retoma los aportes de Lacan y Lévi-Strauss para teorizar y comprender con mayor profundidad el género, más allá de su construcción social (Lamas, 2000: 70-71; Segato, 2003: 99; Scott, 1986: 28-29).

la menarquia y la menstruación que también construyen género (Gómez, 2006), y, los conflictos entre mujeres y hombres respecto al cuidado sexual y reproductivo y a la incorporación de anticonceptivos occidentales (Gómez, 2004). Considerando las características particulares que se observan en las relaciones, prácticas, representaciones, narrativas y discursos, considero que, al menos en las dimensiones de la sexualidad y la reproducción, predomina una agencia orientada y subordinada a una hegemonía masculina o a una “masculinidad hegemónica” (Minello Martin, 2002: 24; Stølen, 2004: 183-184). Es en estas dimensiones en donde las estrategias femeninas para decidir o disentir se ven limitadas por una estructura de relaciones de género y por formas de poder basadas en una lógica patriarcal que, no obstante, ellas también (de manera no intencional) contribuyen a reproducir.

Siguiendo a Lamas (2000) y a Scott (1986), el género se expresa como una lógica primaria de poder, de dominación y subordinación que se ejerce con complicidad y consentimiento. En términos de Bourdieu (1998), el género se inscribe objetivamente en las estructuras sociales pero también se encarna subjetivamente en los cuerpos y en las estructuras mentales, por medio de un *habitus* compartido y homogéneo. Así, el género se reproduce y expresa en el *habitus*, y el *habitus* simultáneamente produce y reproduce género. En mi opinión, todas las prácticas, *habitus* y estructuras sociales reflejan y “cargan” una lógica de género; sin embargo, algunas de ellas posibilitan mayor objetivación de los esquemas que las estructuran (esquemas de pensamiento y acción prerreflexivos).

Por ejemplo, los rituales de iniciación femenina y masculina tienen la capacidad de objetivar dichos esquemas (Jackson, 1983: 333-336). Luego existen otras prácticas que objetivan en menor grado aquellos esquemas de género (aunque siempre son posibles de objetivar), como la división sexual del trabajo que, si bien aparece como una “herencia natural”, ante ciertas circunstancias puede ponerse en discusión, o al menos pueden encontrarse más líneas de fuga, de resistencia abierta o silenciosa a determinada organización sexual del trabajo y de la vida cotidiana. Por último, hay otras prácticas (como las sexuales, con violencia o sin ella) en las cuales los esquemas de género y sexo que le subyacen y las estructuran están objetivamente acordados, inscritos y cargados en los cuerpos. Son *doxas* culturales indiscutibles como diría Bourdieu (1998: 49), y su eficacia radica en ser un efecto de la naturalización de ciertos aspectos, funciones y discursos sobre los cuerpos femeninos y masculinos que están investidos de “[...] la objetividad del sentido común, entendido como consenso práctico y dóxico, sobre el sentido de las prácticas” (ibíd.).

Esto nos ayuda a comprender por qué la violencia simbólica ejercida en el plano de la reproducción y la violencia sexual son fenómenos naturalizados, y por qué las mujeres no invierten mayores energías en combatir abiertamente tales prácticas, en donde claramente son subordinadas.¹⁴ Y si opinamos que la amenaza de

14 En el análisis de la amenaza de la violencia sexual (Gómez, 2007) ensayó una interpretación de los diferentes niveles de explicación que se entrecruzan en este fenómeno y que ayudan a

violencia sexual es una evidencia de la existencia de dominación masculina, también señalamos que, si bien esa lógica está presente de manera muy clara en algunas dimensiones (la sexualidad, la reproducción), en otras lo está menos, o las mujeres tienen más posibilidades y capacidades de expresar poder, de imponer direcciones a ciertos eventos, a través de estrategias individuales y colectivas. Lo curioso es que al interior de un mismo grupo existan dinámicas de género e intragénero en donde coexisten la violencia simbólica y la violencia sexual contra las mujeres y esferas sociales en las cuales las expresiones de poder y autoridad *entre* mujeres están sumamente presentes.

Como mencioné anteriormente, en este trabajo se analiza de forma preliminar dinámicas femeninas de poder y autoridad, conflictos, rivalidades y relaciones de cooperación entre las mujeres de diferentes familias extensas, considerando las implicaciones que tiene la matrilocalidad. Tomaré como ejemplo dos espacios de actuación femenina: la competencia por los hombres (las antiguas peleas de mujeres) y la organización de las mujeres suprafamiliar y supralocalmente para la comercialización de sus artesanías.

Siguiendo este rumbo, mi trabajo dialoga con algunas de las hipótesis de los *estudios de mujeres*, escritos en la década del setenta.¹⁵ En estos trabajos (Lamphere, 1974; Lies, 1974; Sanday, 1974; Rosaldo, 1974; Collier y Rosaldo, 1981), que retomaban el modelo de esfera pública/doméstica desarrollado por Rosaldo (1974), la preocupación central era conocer y deslindar cuáles eran los mecanismos o los “rasgos” de la estructura social en las sociedades simples que sentaban las condiciones para que las mujeres puedan trascender la esfera doméstica y participar en los asuntos “políticos” o, al menos, manipular el poder masculino. Primordialmente, se

comprender los mecanismos por los cuales se naturaliza. Allí la mayor dificultad no radica en combatir la violencia sexual de manera práctica o elaborar resistencias concretas y cotidianas —de hecho las mujeres siempre salen en grupos a recolectar frutos al monte, y “armadas” con sus machetes— sino en desafiar conscientemente —esto quiere decir objetivar y desnaturalizar— los presupuestos simbólicos e ideológicos vinculados a la lógica de dominación de género, que justifican y legitiman, en el imaginario sexual compartido por hombres y mujeres, un acceso sexual violento en ciertas ocasiones y contextos —como cuando una mujer joven se encuentra sola en el monte.

- 15 Los *estudios de mujeres* surgen al interior del feminismo académico, y más específicamente en la antropología norteamericana a comienzos de los años setenta (Goldsmith, 1986: 148). Estaban orientados por un objetivo en común: buscar las causas de la opresión femenina, los universales que le subyacían, e identificar las estrategias para la superación de la misma. Una de las preguntas centrales que atravesaba a varios trabajos era si la subordinación femenina era una constante universal presente a lo largo de la evolución e historia humana o si por el contrario era un producto histórico, susceptible de estar presente o ausente en otras sociedades. Cuatro libros recogen los trabajos más representativos de esta línea: *Woman, Culture and Society* (Rosaldo, y Lamphere, 1974), *Sexual Meanings. The cultural construction of gender and sexuality* (Ortner y Whitehead, 1981), *Toward an Anthropology of Women* (Reiter, 1975) y *Nature, Culture and Gender* (MacCormack y Strathern, 1980).

enfaticaba la importancia de los lazos extradomésticos y de las relaciones de afinidad y amistad entre las mujeres de distintos grupos domésticos, como relaciones vitales que operarían como catalizadoras para elevar el estatus femenino en dichas sociedades. Sin embargo, pensando en dinámicas concretas de la vida social, observamos que la actuación de las mujeres tobas en sus espacios femeninos revela complejidades mayores a las previsiones de los modelos de las autoras. Y hablar de relaciones solidarias entre las mujeres de distintas familias extensas no refleja precisamente la dinámica de las relaciones extradomésticas, ni las del pasado ni las actuales.

Matrilocalidad, mujeres y poder

Al igual que en otros pueblos del Gran Chaco, la matrilocalidad es una característica significativa de la organización social de los tobas. Autores como Métraux (1944) y Karsten (1932) señalaban que las mujeres de los grupos chaqueños contribuían con el principal sustento de la economía doméstica: los diversos frutos silvestres. Métraux afirmaba que los productos de la caza solo tenían el papel de *reforzar* los alimentos vegetales y que las actividades de recolección eran prioritarias en la división sexual del trabajo, siendo las mujeres las recolectoras y las distribuidoras de sus alimentos y de aquellos proveídos por sus esposos (carne y pescado). Considerando este rol prominente que poseían los productos de la recolección femenina, en la bibliografía chaqueña se han dado algunas discusiones sobre la posición de las mujeres y el posible vínculo que esto tendría con la matrilocalidad.¹⁶

En la bibliografía de los grupos amazónicos de las tierras bajas también se han discutido las implicaciones de la residencia matrilocal. Peter Rivière (1987), al comparar las prácticas culinarias ligadas al procesamiento de la mandioca —el principal recurso aportado por las mujeres— entre los grupos del noroeste amazónico (grupos tukanos especialmente) y los de las Guyanas (cognáticos y uxorilocales), afirmaba que el factor vital que influenciaba la mayor o menor libertad en la vida de las mujeres era la residencia posmarital, pues esta determinaba el grado de control que el grupo social ejercía sobre los recursos que las mujeres producían (alimentos) y reproducían (hijos).

16 Karsten (en Braunstein, 1983) explicaba la residencia matrilocal por la necesidad de los padres de asegurarse los productos de la recolección de sus hijas, a la vez que permitía a las mujeres recolectar en sus territorios de origen, previamente conocidos y explorados. Esta relación directa y positiva entre las variables de matrilocalidad, recolección y estatus femenino ha sido criticada tiempo atrás por Braunstein (1983: 40-41): “aunque no es el caso negar la influencia social de la mujer, no podemos compartir la idea de la preminencia política de ese sexo, ya que para los grupos referidos y, en especial para los toba y los chorote, ha sido descripto un régimen de jefatura masculina fuerte (en oposición a otros grupos chaqueños tanto en el nivel de la tribu como de la banda). En definitiva, aunque se ha intentado reiteradamente en la historia de la etnología hallar relaciones causales similares a las que postula Karsten entre descendencia y status político-jurídico entre los sexos y de este con la localidad matrimonial, los resultados distan mucho de ser concluyentes como para legitimar tales nexos”.

La residencia entre una madre, las hijas y las hermanas posibilitaría la constitución de “[...] un grupo muy unido, [que] está en una posición más fuerte para ejercer su independencia si lo comparamos con aquellas esposas que usualmente provienen de diferentes asentamientos y hablan distintas lenguas” (1987: 193).

Según Rival y Whitehead (2001: 8), Terence Turner —quien realizó su investigación con grupos kayapó—, contrariamente, observaba que la residencia matrilocal posibilitaba que los hombres mayores ejercieran amplio control sobre los jóvenes (sus hijas, sus maridos y sus nietos) y sobre los productos de sus trabajos. Entre las antropólogas feministas norteamericanas, la discusión respecto a los nexos entre estatus de la mujer, reglas de residencia, de descendencia y organización de los grupos domésticos ha sido central para evaluar las etnografías de grupos cazadores-recolectores, horticultores y pastoriles durante las décadas del setenta y ochenta.

La matrilocalidad, combinada con un sistema de descendencia no patrilineal, supone que los esposos ingresan en grupos domésticos donde previamente existen sólidas “coaliciones” entre su esposa y sus parientes maternas (Brettell y Sargen, 2001: 348). Lamphere (1974), por su parte, ha intentado construir una perspectiva alternativa capaz de dar cuenta del punto de vista de las mujeres en las sociedades “simples”, proponiéndose visualizar las diversas estrategias que pueden construir dentro de sus familias y comunidades, con el fin de desarrollar poder y autoridad o, al menos, una influencia sobre el poder y la autoridad masculina. Reconsiderando las nociones weberianas de poder y autoridad,¹⁷ subrayaba que las estrategias femeninas para tomar decisiones diferían de acuerdo con tres elementos estrechamente interrelacionados: la distribución del poder al interior de los grupos domésticos, la distribución de la autoridad y el desarrollo del ciclo de los mismos.

La matrilocalidad tiende a reforzar y promover lazos de cooperación, solidaridad y afecto entre mujeres consanguíneas. Las mujeres de una misma familia extensa socializan entre ellas a lo largo de sus vidas prestándose ayuda en el embarazo, el parto, la enfermedad, el cuidado de los hijos, las tareas domésticas y la fabricación de artesanías. Por su parte, los hombres recién casados están supeditados al poder de sus suegros durante los primeros años de residencia con la familia política. De este modo, ingresan como extraños en la familia extensa y ocupan la periferia del espacio doméstico. Y mientras el marido debe demostrar sus capacidades como proveedor y sostenedor de la futura familia, su esposa suele actuar como una mediadora entre él y su familia.

Ahora bien, esta matrilocalidad que afianza lazos femeninos “hacia adentro” simultáneamente opera inhibiendo las relaciones femeninas extradomésticas, debido

17 En términos de Weber, el poder remite a la facultad que tiene un sujeto de imponer su voluntad a pesar de la resistencia de otros, y “autoridad” se refiere a aquel ejercicio de poder que reposa en la legitimidad, y en la idea de que un individuo está en su *derecho* de imponer su voluntad, ejercitándose dentro de una jerarquía de roles. En este sentido, la autoridad aparece vinculada al estatus y el prestigio.

a que las mujeres pasan la mayor parte del tiempo de sus vidas viviendo, trabajando, tejiendo y recolectando con sus madres, abuelas y hermanas.¹⁸ Un aspecto casi ausente en la bibliografía de los estudios de mujeres son las relaciones conflictivas, las rivalidades y la competencia entre mujeres de distintos grupos domésticos —a excepción de Lamphere (1974) y Lies (1974), que rozan con algunos elementos esta discusión—. En las comunidades tobas, las mujeres unidas por lazos maternos conforman un colectivo central dentro de las familias extensas. En campo observé que las mujeres de distintas familias que se encuentran espacialmente cercanas por estar emparentadas rara vez se visitaban, o lo hacían en escasas ocasiones, a tal punto que las visitas provenientes de otros asentamientos eran más comunes que las que se hacían entre “vecinas”.

Asimismo, en los casos de mujeres que residían con la familia de su esposo (patrilocalidad) notaba rivalidad con la suegra, y distanciamiento —espacial y social— con las cuñadas. Una mujer recién juntada o casada que ingresa en un grupo doméstico ajeno también es una extraña, y superar esta marca puede llevarle desde algunos meses hasta algunos años, luego de los cuales la suegra se transforma en una compañera en la crianza de los hijos. Frecuentemente, en los comentarios ocasionales y cotidianos de varias mujeres —que surgían en el contexto de las salidas al monte o al conversar y tomar mate en sus casas— emergía un marcado contraste entre las mujeres de la propia familia extensa y “las otras” (las mujeres de otras familias o grupos domésticos).

Al parecer, por detrás de estos discursos que resaltan diferencias y oposiciones subyacen relaciones conflictivas entre grupos domésticos afines. Por ejemplo, las mujeres de dos familias extensas cuyos jefes de familia han estado históricamente enfrentados por cuestiones de poder y liderazgo tendían a reproducir en sus propias relaciones ese mismo antagonismo, expreso en acusaciones de brujería. Es posible que estas rivalidades entre mujeres, inauguran (repetidamente) un campo especial para la producción de poder femenino, *entre* mujeres y *sobre* otras mujeres, a partir del cual se construyen marcadores de género femenino, frágiles alianzas, negociaciones e identidades femeninas.

Las anteriores consideraciones y las que seguirán en este trabajo llevan a preguntarse si la matrilocalidad genera efectos contradictorios. Pues, por un lado, une y fusiona a las mujeres de una misma familia extensa, permitiendo una consolidada presencia femenina en el ámbito doméstico y la generación de relaciones de solidaridad y cooperación entre ellas. Pero al mismo tiempo —y en el contexto actual probablemente esto tenga alguna relación con la reducción de la movilidad de los grupos— esta dinámica tiende a generar rivalidades y competencias entre

18 En Vaca Perdida, en la apropiación y uso del espacio montaraz, se observa que las mujeres de las distintas familias extensas poseen un conjunto de sitios y de recorridos pautados por el uso y la memoria familiar femenina y que no se superponen unos con otros, fenómeno que evidencia un uso del monte fragmentado, muy localizado y estrechamente ligado a los nexos de parentesco.

los grupos de mujeres, referentes de las distintas familias extensas que conviven en una misma localidad.

Las peleas de mujeres

Uno de los contextos en que se observan rivalidades femeninas es el de la competencia por los hombres. En el famoso modelo desarrollado por Collier y Rosaldo (1981)¹⁹ para analizar las sociedades “*brideservice*” o “con servicio del novio”, se postulaba que los hombres jóvenes construían su prestigio a través de la competencia con otros hombres por el acceso a las mujeres. Este modelo, que recoge características muy similares a las de las antiguas bandas tobas —bilateralidad, matrilocalidad, exogamia de banda, movilidad estacional, etc.— es útil para pensar la competencia masculina en grupos donde no existe un liderazgo centralizado (debido a la imposibilidad de concentrar poder y de obligar a unos a que trabajen para otros, y a las luchas masculinas por permanecer iguales) y en los cuales las relaciones políticas entre los hombres ordenan y significan las relaciones entre mujeres y hombres.

Pero lo que sucede entre los tobas no puede adaptarse a este modelo. A principios del siglo xx, entre los tobas del oeste ocurría lo contrario: las mujeres peleaban entre ellas a causa de los hombres, siendo este tipo de peleas una de las expresiones más extremas de las conflictivas relaciones entre mujeres de distintos grupos domésticos. Según varios documentos históricos y relatos orales, las mujeres históricamente no han participado como agentes secundarios en “la política del sexo” (Collier y Rosaldo, 1981) sino todo lo contrario: comúnmente competían y peleaban por el acceso a los hombres, generándose fuertes episodios de violencia entre ellas.

19 Collier y Rosaldo (1981), dos representantes de la antropología feminista norteamericana, utilizaron varios grupos cazadores-recolectores como “sociedades modelo” para reflexionar sobre la producción de asimetrías de género y la dominación masculina, planteando que en este tipo de grupos las desigualdades de género no se expresaban meramente en la división sexual del trabajo sino en la organización del parentesco, el matrimonio y el ritual. Uno de los modelos que desarrollaron se basaba en el funcionamiento de los grupos cazadores-recolectores denominados *brideservice*, organizados sobre la base de una residencia matrilocal y del intercambio de mujeres. Dentro de este modelo, el matrimonio es un principio estructurador de las relaciones masculinas. Así, los hombres jóvenes se interesan en construir relaciones de afinidad con sus parientes políticos a través del intercambio de mujeres y a cambio de la reciprocidad sobre los productos de su trabajo (caza y pesca). En este contexto, el matrimonio es definido como un asunto masculino por medio del cual los hombres obtienen mujeres con el objetivo de lograr una posición social reconocida e ingresar en la adultez. Lo fundamental en la vida de un hombre en estas sociedades es conseguir una o varias esposas, capaces de brindar sus “servicios” (sexuales, culinarios, reproductivos). A cambio, de él se espera que coopere económicamente con sus parientes políticos (afines) y resida con la familia de su esposa, bajo la atenta mirada de su suegro. Este modelo representaría a aquellos grupos donde los adultos mantienen relaciones de cooperación, de relativa igualdad y reciprocidad, sobre la base de continuados dones y servicios entre los parientes afines.

Desde comienzos de 1930, y a lo largo de su convivencia con los tobas, los misioneros anglicanos presenciaron en varias ocasiones las llamadas *peleas de mujeres*. En las mismas se enfrentaban dos mujeres que deseaban al mismo hombre, alentadas y hasta socorridas cada una por su “bando” de parientes femeninos. Dichos enfrentamientos —que podían tornarse colectivos— representaban una forma de canalizar el conflicto públicamente frente a todos. Un misionero, sorprendido ante esta situación, escribía lo siguiente en 1933:

Es increíble como las ideas de uno deben ser reajustadas en la misión. En los grandes poemas, épicas y romances de los países civilizados, es generalmente el hombre el que pelea por la mujer que ama. Aquí ocurre lo opuesto. Una noche atrás fuimos llamados para intervenir en una pelea de mujeres a causa de un hombre que aparentemente había abandonado a las dos [esposa y amante] a su turno. Cada combatiente era alentada por la población femenina de su respectiva aldea, y una larga multitud se reunía para presenciar el combate. Sentado en un tronco junto al fuego o reclinándose en cuclillas estaba el hombre, evidentemente disfrutando de una buena pelea, pero todos se desilusionaron cuando unas pocas palabras probaron ser suficientes para dispersar a la multitud (Price, 1933: 81).

En otro informe se relata cómo un hombre se había metido en problemas con su esposa, al abandonarla y llevar a vivir a otra mujer a su choza, desencadenándose al poco tiempo una pelea entre esta y su esposa:

Las amigas y parientes mujeres de la amante del hombre, irrumpieron en la choza para atacar a su esposa y destrozarla a pedazos, pero ella tuvo la oportunidad de eludir sus golpes y escapar al monte. Luego, ellas fueron a la parte de la aldea donde residía la familia de la esposa pensando que allí se había refugiado. Cuando las mujeres enojadas se prepararon para pelear, alguien nos avisó lo que estaba ocurriendo: cuando llegamos la pelea ya estaba en progreso. Nunca vimos algo como esto: el lugar estaba colmado de mujeres que luchaban, agarrándose y arañándose unas a otras como si fueran animales salvajes. Antorchas hechas con grasa seca habían sido prendidas y subidas a la arboleda, los perros ladraban, las mujeres gritaban, y todo era un desorden salvaje. En otras ocasiones en que esto ocurría, las mujeres paraban de pelear cuando se percataban de nuestra presencia. Pero tan entretenidas estaban con su asunto en mano que ni notaron nuestra presencia. Cuando nos encontramos con que nuestros gritos, en el estilo toba aprobado no tenían caso, tuvimos que dar paso a una demostración práctica (Leake, 1933: 114).

Estos relatos son solo dos de varios que pude leer en los informes que los misioneros les escribían al resto de sus compañeros ingleses. Allí, las peleas de mujeres son narradas como una situación cotidiana en las aldeas, frente a la cual los misioneros sentían el imperativo de enfrentarlas y eliminarlas, debido a que este comportamiento era considerado una actitud más de “salvajismo”, “paganismo” e “inferioridad moral” de los indígenas:

Dos incidentes menores han sido causados por dos mujeres peleando. Este es una ocurrencia bastante común entre ellas, debido usualmente a problemas matrimoniales. [...] La mujer estaba cubierta con sangre y parecía muy herida. No obstante, luego de una buena lavada vimos solo unos pocos rasguños en su pecho, y una pequeña herida en el

cuero cabelludo. Inmediatamente después del tratamiento que le dimos ella regresó a su casa (Leake, 1932: 94).

En la actualidad, la competencia femenina por los hombres continúa siendo un asunto presente, aunque no adquiere las características de una pelea pública como en el pasado. Las peleas, cuando las hay, adquieren un tono más velado y son reprochadas socialmente, especialmente por los líderes religiosos de las comunidades.²⁰ Carolina, una mujer de aproximadamente treinta años, narraba la situación que estaba atravesando con la “otra mujer” de su marido, para luego narrar la reciente pelea de su abuela con otra, enfrentadas por un yerno “robado”:

Hace poco se está peleando ahí la familia de mi abuela con la suegra de la Mirna, se pelean por el tema de las hijas... porque mi abuela tiene un yerno que ya tiene ¡uh!... ¡cuántos hijos ya tiene con su hija!, pero después viene la otra chica y le quita el marido [...]. Las viejas entonces se agarraban de los pelos, se garroteaban. Ya estaba la vieja que falleció hace poco tirada en el suelo, después vinimos nosotros y la defendemos de mi abuela, defendemos a la viejita de mi abuela... Mi abuela no la quería soltar, nosotros nomás la defendemos. Por eso yo nunca tengo control con mi marido... porque yo ya vi lo que pasó con la cuñada de la Mirna. [...] La otra, la más madura, esa tiene a mi marido... la nuera de José, ella me molestaba, me molestaba siempre... hace poco que me quería pegar la señora esa... porque quería que yo me separe de mi marido [...]. Pero... no la dejo que me pegue... estoy calladita y le digo: “si querés a mi marido vos no me tenés que pegar”, le digo, “me tenés que hablar bien si querés a mi marido... llévate nomás, llévate”, le digo, “yo no tengo ningún problema, si querés llevar, llévate a tu casa”. Ahora él no tiene mucha ropa... porque se la está llevando a la casa de ella. Pero mejor si se va, así estoy más tranquila con mi trabajo.

Dos preguntas inquietantes que se desprenden a primera vista son: ¿por qué las mujeres peleaban y todavía compiten por los hombres? ¿El hecho de que las mujeres riñan entre ellas y de que exista un espacio de competencia por el acceso y posesión de los hombres es un rasgo que nos indica que las mujeres eran o son dominantes también en sus familias? Estos registros y relatos actuales me llevan a pensar, en primer lugar, en la producción de relaciones hostiles y competitivas entre mujeres de distintas familias extensas. En segundo lugar, es posible que los conflictos descritos evidencien expresiones de poder femenino a través del uso de la violencia

- 20 En los años que llevo trabajando en las comunidades tobas nunca presencié una pelea colectiva entre mujeres, aunque sí escuché rumores de peleas que habían acontecido en las comunidades, una de ellas en la iglesia, siempre teniendo por causa conflictos por hombres. En una ocasión presencié una discusión entre dos mujeres que terminó en una “agarrada de pelos”, a raíz de un conflicto en el proyecto de artesanías. Una de mis compañeras de trabajo presencié una pelea muy fuerte entre dos mujeres, quienes eran alentadas por sus grupos respectivos —como se estilaba antaño—. Sin embargo, la reacción de la gente de la comunidad, de otras mujeres especialmente, fue retirar a mi compañera de la escena y acompañarla a otro lugar para que no presenciara lo que estaba ocurriendo, demostrando una actitud que mezclaba el ocultamiento y cierta vergüenza “cómica”.

física, lo cual habla de un conjunto de expresiones y prácticas que están al margen de aquellas estrategias femeninas orientadas exclusivamente hacia la manipulación del poder y la autoridad masculina (Lamphere, 1974). Las peleas eran (y son) una forma de demostrarse públicamente —entre ellas— el poder, para dirimir ciertos asuntos a través de la violencia física de unas sobre otras.

Asimismo, los relatos dejan traslucir el hecho de que las mujeres valoraban a ciertos hombres, dado que a través de su “posesión” (poseer como marido un buen cazador, un buen pescador, un buen guerrero, y en la actualidad un marido “con sueldo”) eran valoradas ellas, en un juego de diferencias y posiciones femeninas. Así, una mujer puede ser valorada y tener más poder político y económico en función del marido que la acompañe, y asegurarse la posesión sexual y exclusiva de los maridos seguramente representa una forma de asegurarse la exclusividad del capital económico y simbólico que detentan ciertos hombres, aumentando de esta manera su prestigio frente a otras mujeres. De ahí la rivalidad de las mujeres en torno a los hombres y el tipo de acusaciones —también hoy presentes— entre ellas de querer “robarse” el marido.²¹

Por último, esto nos informa de cuán estimados socialmente son los hombres dentro de los grupos tobas, al punto de instalar en torno a ellos este tipo de hostilidades femeninas. Considerando que, durante los cuatro años de trabajo con las mujeres tobas, es posible advertir que en general tenían una percepción de las “otras” mujeres (las mujeres fuera de su familia extensa) como potenciales sospechosas de practicar brujería (ser *conanagae*), intentar seducir a sus maridos (*chonagae*) y ser celosas y envidiosas (*pagentánagae*).

Con seguridad que esta es una de las expresiones del poder femenino, pero tengamos en cuenta que es un poder físico y simbólico que se expresa sobre otras mujeres: las parientes lejanas, las mujeres de otros grupos domésticos, las *otras*. Contemplando lo anterior, distintas interpretaciones pueden ensayarse, dependiendo de los aspectos que querramos iluminar. Por un lado, podría leerse que a través de estas peleas cargadas de ansiedad y rivalidad las mujeres estarían contribuyendo a producir una hegemonía masculina, puesto que reproducen aquellos preceptos culturales que señalan a los hombres como más valiosos dado su papel de proveedores económicos. En consecuencia, de una manera no intencional estarían reproduciendo aquellos esquemas culturales en donde aparecen posicionadas en lugares menores respecto a los hombres, estando estos en los lugares centrales —y es por eso valdría la pena pelear por ellos—. Sin embargo,

21 Como me han señalado algunas mujeres, los casos de “robo de marido” entre hermanas también existen, lo cual deviene en una enemistad que solo puede superarse después de algunos años. Este fue el caso de dos ancianas hermanas que conocí, quienes estuvieron distanciadas durante décadas a raíz de que una, durante su juventud, le había “quitado el marido” a la otra. Ambas hermanas tuvieron hijos con este mismo marido. El año pasado, ante la enfermedad y muerte inevitable de una de ellas, se reencontraron ambas hermanas y el marido antiguamente disputado, y, por algunas semanas, vivieron los tres juntos, recibiendo cuidados y afecto la hermana enferma.

cuando en muchos trabajos se lee que en las diversas sociedades son los hombres los que comúnmente pelean por las mujeres, sobre la base de un complejo de violencia masculina (Collier y Rosaldo, 1981) no se concluye que ellos estén colaborando con la producción de “femeneidades hegemónicas” sino, por el contrario, que aumentan su poder y prestigio sobre la base de la competencia masculina y el intercambio de mujeres (Meillasoux, 1998: 49-50).

Otra lectura posible podría destacar otros aspectos: las peleas de mujeres son campos de poder femeninos en donde se está disputando a los hombres y sus servicios (como proveedores económicos de sus familias), pero también cierto prestigio entre las mujeres. Si bien las mujeres, en estas peleas, contribuirían a reproducir la valoración cultural de los hombres, su situación nos permite pensar que ellas participaban y participan legítimamente de la “economía política de las personas” (Rivière, 1987; Meillasoux en Lorrain, 2001: 267)²² y de la “política sexual” dentro de sus grupos (Rubin, 1986), en donde el control sobre las personas y el producto de su trabajo es fundamental para asegurar la reproducción social de las familias y las unidades domésticas.

Las antiguas peleas de mujeres (y las veladas formas que adquiere este tipo de competencia en la actualidad), además de visualizar las expresiones radicales que pueden asumir las hostilidades femeninas, demuestran que las mujeres participan activamente en la defensa de ciertas estrategias y transacciones matrimoniales, en donde es central la circulación de los hombres. Además, estos conflictos parecen hablar en un idioma que no busca tanto la celebración del prestigio masculino como la discusión sobre ciertos reclamos en torno a los servicios acordados entre “esposos y esposas” y entre “suegras y yernos”. Por el momento, resulta más atractiva esta lectura pero sin dejar de advertir que las mujeres tobas, en otros órdenes, no intentan subvertir ni confrontar ciertos lugares de subordinación en donde son emplazadas por la lógica —siempre arbitraria— del género.

No obstante la discusión anterior, lo cierto es que trascender la esfera doméstica y las relaciones consanguíneas para construir relaciones de solidaridad y cooperación con mujeres de otras familias extensas suele ser una práctica posible. Comúnmente, las niñas de diversos grupos domésticos asentados en una misma localidad juegan juntas en el espacio central comunitario, se bañan en las represas y pasean por el monte que circunda sus hogares. Esta aproximación se intensifica durante las experiencias escolares, en donde las tobas también se vinculan con algunas niñas criollas.

Esto nos lleva a pensar en la posibilidad de que las disputas por hombres comiencen en la pubertad, cuando las jóvenes comienzan a “buscar marido” y a asumir otros roles en sus familias, junto con otras expectativas e intereses. De

22 Lorrain (2001: 267) señala que tanto Rivière (1987) como Meillasoux (1998) comparten la perspectiva de una “economía política de las personas” para analizar las poblaciones amazónicas, en donde los hombres controlan el trabajo de sus yernos a través del control que ejercen sobre sus hijas.

modo que estas rivalidades femeninas, si bien existen, no están dadas ni responden a identidades femeninas y étnicas primordiales. Las mujeres, ante ciertos contextos y nuevos escenarios, pueden construir y negociar otras posiciones y otras jerarquías de intereses, al mismo tiempo que priorizar otras identidades. La implementación de un proyecto de artesanías en las comunidades tobas nos brindará algunos elementos para continuar esta discusión.

Compartir un espacio: cooperación y conflicto entre mujeres artesanas

Desde hace cuatro años, aproximadamente doscientas mujeres están participando en un proyecto de artesanías,²³ cuyo objetivo es acompañar la conformación de dos asociaciones de artesanas. Con esta experiencia se busca facilitar y mejorar la comercialización de las artesanías y brindar capacitación en aspectos organizativos y productivos. Durante los años 2005 y 2006 colaboré en la capacitación de dieciséis mujeres, referentes de diversas familias extensas y provenientes de cuatro asentamientos distintos. Representaba la primera experiencia de este tipo, en donde mujeres adultas y jóvenes —entre las cuales se reconocen lazos de parentesco— comenzaban a relacionarse de manera periódica y a tomar decisiones colectivamente. Además, debían viajar juntas a los talleres departamentales que se realizaban en otra localidad lejana, a 120 km, y reflexionar sobre los conflictos que se desencadenaban en este nuevo proceso.

Poco a poco, las actividades del proyecto —cursos de capacitación, viajes y reuniones de mujeres— comenzaron a permear la vida cotidiana de las comunidades y las conversaciones de las familias. Los telares de las mujeres producían a mayor velocidad caminos y tapices, algunos maridos eran enviados al monte a buscar las plantas y cortezas tintóreas y las mujeres *guapas* salían recurrentemente al monte a comprar vellones de lana a los pobladores criollos. Abundaban los centímetros, los cuadernos, las cuentas y los mensajes escritos en papelitos que las mujeres, por medio de sus hijos, se enviaban de casa en casa, de un barrio al otro, de comunidad en comunidad. Así, las relaciones de parentesco, reciprocidad y las viejas rivalidades se ponían al servicio de una nueva trama de relaciones que involucraba centralmente el trabajo artesanal, la organización grupal y la cooperación.

El proyecto, sobre la base de un número amplio pero limitado de beneficiarias, solicitó que cada grupo de mujeres —que representaba comúnmente a una familia extensa— eligiera una coordinadora o referente.²⁴ Así, algunos grupos —aquellos

23 Proyecto “Desarrollo participativo del artesanado entre las mujeres tobas y wichi”, llevado adelante por la ONG Gran Chaco. Deseo destacar que las opiniones y comentarios que vierto en este trabajo son de mi exclusiva responsabilidad e individualidad y no representan necesariamente las opiniones de la ONG, con la que estuve vinculada laboralmente tres años.

24 En la lengua local, las mujeres traducían “coordinadora” como *yauó laté*. *Yauó* significa “mujer”;

que poseían relaciones de afinidad o amistad— se aliaron y eligieron a una misma representante, quedando las mujeres de dos o tres familias extensas bajo la órbita de acción de una misma coordinadora. En cambio, otros grupos pequeños, con escasas y conflictivas relaciones en los asentamientos, optaron por tener su propia representante y mantener de esta manera autonomía absoluta frente a los otros grupos.

Con esta estructura organizativa (que inevitablemente jerarquizaba a unas pocas mujeres sobre el resto), se hicieron los primeros talleres de capacitación, que resultaron ser verdaderos espacios para un diálogo femenino interfamilias, intercomunidades e interétnico. Sin embargo, durante los primeros meses la dinámica al interior de los talleres estuvo signada por las expresiones de celos y la competencia entre las coordinadoras que poco a poco se perfilaban como líderes o voceras del grupo. El temor a la reprobación o a la acusación silenciosa por “mostrarse diferente” reprimía la participación, lo cual evidenciaba una fuerte represión entre las mujeres que funcionaba a modo de control social, a pesar de que las prácticas que tienden a marcar diferencias (actualmente sobre la base de distintos capitales simbólicos y económicos) con respecto a otras mujeres, son parte de la dinámica de las relaciones femeninas en la actualidad.²⁵

Así, las mujeres que mostraban cierto liderazgo se decían víctimas de la brujería que escondidas practicaban contra ellas las mujeres que las celaban; también sufrían las presiones de los rumores que circulaban en boca de las otras mujeres, y que, como ellas decían, afectaban a sus familias e hijos. Durante los primeros meses las relaciones entre mujeres de una misma generación (me refiero aquí a las mujeres consideradas adultas y que tienen varios hijos) estaban signadas por los celos y la desconfianza; mientras que las relaciones entre las mujeres adultas y las jóvenes (arriba de los quince años y solteras) estaban marcadas por la distancia social y espacial. Estas jóvenes casi nunca hablaban cuando estaban presentes las mujeres adultas, y guardaban sus dudas para cuando estaban a solas conmigo o con mi compañera de trabajo. Por último, las relaciones de estas dos generaciones para con las mujeres viejas (que no participaban de los talleres pero sí de las reuniones generales en donde se convocaba a otras mujeres) se caracterizaba por el respeto, la escucha atenta a sus intervenciones y el reconocimiento hacia la autoridad y los conocimientos de las ancianas (*yagaina 'pi*),

en el diccionario de Tebbboth (1943: 191) aparece la palabra *latágan* como “convocar, llamar, citar”, siendo *late dai* el superlativo femenino. Es probable que *yauo laté* tenga significados relativos a “la mujer que convoca”, “la mujer encargada” o “la mujer que administra”.

25 Por ejemplo, a través del uso de ropa moderna, regalada, comprada u obtenida en las redes de intercambio y reciprocidad femeninas, las mujeres jóvenes marcan sus diferencias respecto a las mujeres adultas, que suelen vestirse con polleras largas y floreadas. Por otra parte, llegar tarde a las reuniones y hacerse esperar —práctica de distinción predilecta de las mujeres que provienen de familias en donde hay hombres líderes— también era usual en los talleres de capacitación. Elegir no hablar o instalar un silencio sospechoso con el fin de mostrar distanciamiento de una situación tal; mostrar frente a otras la capacidad de lectura y escritura y por ende, de cierto capital cultural intelectual, son algunas de las estrategias.

quienes ante ciertos conflictos no dudaban en intervenir para dirimirlos. Esto último evidenciaba que la capacidad de ejercer autoridad en una mujer toba dependía de su edad y de su experiencia de vida como madre, suegra y esposa.

Respaladas por el apoyo de los grupos que representaban, la construcción de este liderazgo femenino —entre mujeres— retomaba los valores y principios del liderazgo masculino: la competencia por “permanecer iguales” y la rivalidad entre iguales, el escamoteo de la concentración de privilegios y poder, la competencia por el acceso a los recursos para beneficio del grupo de pertenencia y, por último, la brujería como mecanismo de control social ante la distribución asimétrica de prestigio. Sin embargo, este liderazgo femenino gradualmente fue conjugando otras dinámicas y potencialidades; por ejemplo, las coordinadoras se aliaban para enfrentar a los dirigentes que querían tomar decisiones por ellas. Con el avance del proyecto, las mismas comenzaron a manejar colectivamente varios recursos: dinero, materiales y decisiones, y algunos líderes, celosos y “nerviosos”, se inquietaban al ver que los nuevos focos del quehacer femenino estaban por fuera de su “jurisdicción” local y familiar. De la misma manera, las coordinadoras se aliaban cuando —debido a las presiones que sobre ellas ejercía el resto de las artesanas— planteaban diversas demandas a los agentes del proyecto y de la ONG, como el aumento del precio de las artesanías.

Las alianzas femeninas reflejaban que, ante ciertas coyunturas, las mujeres claramente priorizaban cooperar con otras —sea persiguiendo un interés individual o colectivo—, aunque esas relaciones nunca estaban exentas de cierta fragilidad. Las alianzas y los apoyos se diversificaban en distintos niveles: una coordinadora “se debía” al grupo de mujeres que representaba (y la composición de este grupo a veces superaba los límites de la familia extensa de donde provenía la representante); por otra parte su grupo, ante un descontento (como el rechazo de una artesanía cuando no cumplía con las medidas acordadas), fácilmente le quitaba su apoyo, declarando alguna de las mujeres que “se iba del proyecto”. Así, la escena de mujeres que “abandonaban” a su coordinadora o pedían el “pase” con otra se repitió en varias oportunidades. Ante estas escenas —que eran claras estrategias para ejercer presión— las coordinadoras, en su rol de líderes, buscaban resolver los conflictos apelando al parentesco y utilizando estratégicamente frases como “no podemos pelearnos porque somos hermanas”.²⁶

26 Entre los tobas, las personas que vivieron juntas durante años —antiguamente bajo la forma de banda, hoy bajo la forma de familia extensa o conjunto de familias extensas cercanas— suelen referirse a las personas de su misma generación y género como “hermana” o “hermano”. Mendoza (2002: 109) hace algunas consideraciones sobre el parentesco y las formas de nombrar a los parientes. No hay predominio de los parientes maternos o paternos: los tobas son bilaterales aparentemente (aunque no hay estudios que consideren estos aspectos). Es común escuchar a las mujeres decir “ella es mi hermana” o “ella es mi prima” para referirse a las hermanas “adoptivas” (la práctica de tener hijos “adoptivos” está extendida entre los tobas del oeste) o a las primas hermanas o a las hijas de las primas de sus madres. Cuando se refieren a la hermana de sangre dicen, en español, “mi propia hermana” o “mi hermana de sangre”. Mendoza también menciona

Asimismo, en cada grupo de mujeres, los principales conflictos por los que atravesaba una coordinadora no eran con su madre, abuela o hermanas, sino generalmente con sus primas y tías, pues lo que aquí se manifestaba era que las mujeres que eran “familia” se sentían desautorizadas y rebajadas frente a las otras, y más aun frente a una coordinadora que en algunos casos no superaba los quince, dieciocho o veinticuatro años. Cuando estos conflictos se intensificaban, podía ocurrir que la coordinadora manifestase ella misma su intención de “abandonar” el proyecto. Sin embargo, en esos momentos de angustia y tensión se orquestaba nuevamente una alianza intracoordinadoras que buscaba apoyarla y orientarla para buscar solucionar los conflictos con las mujeres de su grupo.

Las asociaciones de artesanas y los talleres de capacitación como ámbitos públicos femeninos fueron relevantes para visualizar la dinámica de las relaciones intragénero. Un aspecto a tener en cuenta es que la creación de estos espacios no implica el advenimiento de una solidaridad femenina per se, como se ha planteado en algunos trabajos (Lies, 1974; Collier, 1974). En una sociedad donde las mujeres están inmersas en contradictorias tramas de representaciones que las tematizan como hechiceras, provocadoras sexuales, mentirosas y charlatanas, las mujeres tienden a reproducir dichas representaciones, contribuyendo a legitimar un imaginario de género que las identifica de esa manera.

Asimismo, la creación de ámbitos públicos femeninos no escapa a los esquemas de género que estructuran (a la vez que son estructurados por) la vida de hombres y mujeres. En un principio, es un nuevo campo social que ratifica los supuestos que plantean la ilegitimidad del poder femenino impulsando antagonismos y divergencias internas. El desafío para los proyectos que trabajan con mujeres, entonces, no reside únicamente en la construcción de un espacio femenino, sino que dichos proyectos deben ir acompañados de un trabajo de desnaturalización de las lógicas sociales primarias que lo estructuran. Alcanzar este cometido representa un comienzo para evitar significar a las mujeres de otros grupos domésticos como “vecinas rivales”, para mejor resignificarlas como potenciales aliadas y compañeras, cuestión que mi experiencia de trabajo ha señalado como posible, aunque las alianzas siempre sean frágiles y negociadas cotidianamente. Hay que tener en cuenta que un espacio de mujeres, conscientemente construido y sobre el cual se reflexiona constantemente, inaugura la posibilidad de practicar una objetivación respecto a las relaciones que se generan en el mismo. Así las asimetrías femeninas y los conflictos pueden con-

que los tobas pueden usar el mismo término (por ejemplo “mi abuelo”, en toba *yapéna*) para los varones hermanos de su abuelo, y que un tío o tía puede ser llamado padre o madre, y un sobrino “hijo” o “hija”. Esta forma de nombrar reúne algunas de las características del sistema hawaiano que establece la clasificación de parientes en relación con ego, de manera tal que, por ejemplo, a todos los varones de la generación del padre se los llama con el mismo término que al padre, y a los primos se los denomina “hermanos” y “hermanas” (Braunstein, 1983: 75).

versarse, negociarse y resignificarse, las mujeres líderes pueden ser cuestionadas en su rol y ciertos presupuestos y nociones pueden someterse a discusión.

Por último, en este contexto tenemos que considerar los efectos de la actuación de las organizaciones que trabajan desde una perspectiva de género y que priorizan el trabajo con mujeres en pequeñas localidades en donde usualmente aquellas no poseen espacios colectivos de encuentro. Son estas organizaciones las que gradualmente instalan discusiones sobre el lugar de las mujeres, la potencialidad del trabajo colectivo y la organización, e incluso la desigualdad de género. Es a partir de esta clase de procesos que pueden ir surgiendo otro tipo de solidaridades que rebasen los límites de la familia extensa y las relaciones basadas en la consanguinidad y la afinidad.

En relación con esto se me presenta otro interrogante: ¿es fundamental la actividad económica que las reúne —la producción artesanal— para garantizar el funcionamiento de un espacio público femenino?. Sin una actividad económica que las convoque sería difícil que las mujeres provenientes de diferentes familias, acostumbradas al replegamiento doméstico, tuvieran interés en generar lazos de solidaridad y cooperación entre ellas. Varios análisis de casos de mujeres africanas (del oeste de África y particularmente de Nigeria), que también han formado asociaciones de comerciantes, demuestran la importancia de la actividad económica —y específicamente del comercio— como catalizadora para el surgimiento de ese tipo de lazos entre las mujeres (Lies, 1974).²⁷

Reflexiones finales

He analizado preliminarmente los conflictos femeninos en dos esferas sociales: la competencia femenina por los hombres expresada en las peleas de mujeres y la organización de las mujeres fuera del ámbito doméstico en torno a la producción artesanal. En ambas se trasponen simultáneamente las lealtades y tensiones movilizadas por el parentesco y la matrilocalidad. Las complejas relaciones entre las mujeres nos dan la pauta de que manejan estrategias para obtener influencia y poder no solo sobre los hombres de sus familias sino también sobre otras mujeres, buscando reconocimiento social distintivo frente a otras. Lo anterior también demuestra

27 Otro interrogante es si la creación de este espacio ha contribuido a aumentar el reconocimiento social de las mujeres en sus comunidades y familias. Esta pregunta se vincula con aquella relación empírica que los estudios de mujeres señalaban entre la contribución económica de las mujeres y el estatus femenino (Sanday, 1974; Lies, 1974). Esta respuesta merecería un trabajo aparte, pero por el momento podemos señalar que, en el caso de las tobas, puede observarse mayor reconocimiento en tanto lo que obtienen de la venta significa un ingreso suplementario para sus familias. Sin embargo, el aumento de la venta de artesanías trae aparejadas varias presiones para las mujeres, comenzando por las autopresiones para trabajar más horas en sus casas (lo que puede devenir en una autoexplotación), sumadas las imposiciones que generan las actividades del proyecto y, por último, las presiones de los maridos y otros familiares para que produzcan más artesanías y lleven más dinero a sus hogares.

que las relaciones femeninas no están ordenadas y significadas exclusivamente por referencia a las relaciones masculinas o por las expectativas dominantes en torno a las mujeres (Collier y Rosaldo, 1981). En este sentido, estamos en presencia de una política en clave femenina que sobrepasa los asuntos domésticos para adentrarse en el terreno de las disputas en torno al matrimonio, la sexualidad y el parentesco.

Esto último nos remite a la vieja discusión sobre la esfera doméstica esencialmente femenina, desde la cual las mujeres ejercerían informalmente autoridad y poder, y la esfera llamada pública, supuestamente monopolizada y legitimada por el accionar masculino. Lamphere (2000: 103) señala que, a mediados de los setenta, lo que parecía poder describirse a partir del modelo dicotómico doméstico/público hoy día demuestra ser mucho más complejo, escurridizo y yuxtapuesto. Por ejemplo, las peleas de mujeres para dirimir en asuntos tales como el robo de maridos o de yernos son asuntos públicos que remiten al complejo entramado donde toman forma las prácticas relativas al parentesco, el género, la sexualidad y la política. La violencia física entre las mujeres tiene que ver con una política de control de las personas y sus productos en una sociedad donde la uxori-localidad concentra valores importantes, entre ellos una sexualidad transaccional, servicios y cuidados complementarios entre los géneros. Sin embargo, esta complementariedad en la división sexual del trabajo no debe llevarnos a establecer una asociación directa entre complementariedad e igualdad de género.

En cierta medida, las antiguas peleas tienen el potencial de cuestionar la idea de que las mujeres solo ejercen autoridad a través de canales informales circunscritos a la esfera doméstica. También nos incita a investigar más cuidadosamente las maneras en las que se vehicula el poder y sobre la construcción de identidades femeninas en diferentes momentos históricos. Ciertamente —y como relatan varios mitos tobas— las mujeres no están excluidas del ejercicio de poder (aunque en este imaginario los efectos del poder femenino son generalmente catastróficos y dañinos), y la fuerza física no es un atributo exclusivo de los hombres.

La convivencia de esferas donde las mujeres ejercen un claro dominio —sobre otras mujeres— con otros ámbitos masculinos nos lleva a repensar con mayor complejidad la existencia de variadas esferas donde ambos géneros participan. Sin embargo, no hay que desconocer que en la actualidad (y tal vez como resultado de las reconfiguraciones socioespaciales que las comunidades tobas sufrieron a lo largo del siglo xx, producto de la conquista, la colonización y la misionalización) existen espacios sociales donde las mujeres prácticamente no participan, y, en caso de hacerlo, siempre desde una posición periférica. En estos espacios —asambleas y reuniones— se toman decisiones que afectan a las comunidades en su totalidad. Muchas autoras, no obstante, minimizan esta realidad y afirman que el ámbito doméstico es el lugar donde se toman “realmente” las decisiones.²⁸

28 Esta idealización supone que en las sociedades indígenas históricamente agrupadas en bandas y con un poder no centralizado, los dirigentes no toman decisiones sin antes consultar a las mujeres y al resto de los miembros de sus familias. En el ámbito doméstico se evalúan las opciones y se decide

El uso de la fuerza física y la violencia puede ser instrumento para sostener el dominio sobre una situación dada, que en este caso remite al control sobre los hombres que han ingresado en una familia extensa y sus recursos. Ahora bien: ¿las mujeres ejercen el control sobre los hombres o sobre otras mujeres que desean a esos hombres? ¿Podrían las peleas femeninas ser un ejemplo más de la somatización de las relaciones sociales (Bourdieu, 1998: 38) orientadas por una masculinidad hegemónica? Lo que sí parece estar claro, y aquí nos apoyamos en Foucault, es que el poder no es un recurso que se posee o que poseen únicamente los que legítimamente detentan el poder y con el mismo construyen ideologías que soportan un orden social dado. Junto a la existencia de un poder legitimado en ciertas personas (el poder soberano, por ejemplo) existen otras relaciones de poder y de dominación específicas, y hasta autónomas, de aquel poder con letras mayúsculas (Foucault, 1992: 160). El poder en términos de este autor se construye y funciona a partir de una multitud de mecanismos y efectos de poder, siendo los sujetos siempre “sujetos de poder”. Así, el poder “[...] no es algo dividido entre los que lo poseen, los que lo detentan exclusivamente y los que no lo tienen y lo soportan. El poder tiene que ser analizado como algo que circula, o más bien, como algo que no funciona sino en cadena” (Foucault, 1992: 146).

Pero si intentamos apartarnos de la visión onnipotente que afirma que el poder está concentrado únicamente en la agencia de los hombres, no por esto vamos a desconocer también que la violencia entre las mujeres tobas viene a confirmar y a justificar las representaciones dominantes que las señalan como peligrosas, rivales, robadoras de maridos, sospechosas, no confiables, etc. Como diría Bourdieu (1998: 48), “debido a que sus disposiciones son el producto de la asimilación del prejuicio desfavorable contra lo femenino que está inscrito en el orden de las cosas, las mujeres no tienen más salida que confirmar constantemente ese prejuicio”. Esta cita ilumina la idea de que las mujeres son agentes activos que colaboran en la producción de violencia física y de violencia simbólica (50-51), como parte del trabajo de reproducción de las estructuras de dominación y desigualdad presentes en cualquier sociedad. En pocas palabras: las mujeres contribuyen a generar su propia subalternidad a partir de la aceptación (no consciente, no intencional) de los esquemas dominantes para apreciarse y percibirse, un claro efecto de lo que Bourdieu distingue como dominación simbólica (54).

Burbank (1994) plantea que la competencia y la agresión entre mujeres ha sido un tópico de discusión poco desarrollado en la antropología feminista y en la teoría feminista en general, debido a que es un tema tabú que desestabiliza las concepciones más naturalizadas en torno a las experiencias femeninas, como por ejemplo ser víctimas de la agresión masculina pero nunca —o solo equivocadamente— de sus pares de género. Principalmente, este tópico viene a cuestionar la supuesta camaradería entre las mujeres, fundada en una identidad colectiva intuitiva. producto de haber

por consenso, y los dirigentes, en las posteriores asambleas, expresan una voz colectiva fundada en el consenso conseguido en el ámbito doméstico bajo supervisión de la parte femenina.

sufrido históricamente los efectos cotidianos y estructurales de la discriminación femenina y de la dominación masculina.

Collier y Lamphere (1974) veían la competencia entre mujeres como una variable susceptible de presentarse en algunas configuraciones socioculturales (Burbank, 1994: 102), más precisamente en aquellas sociedades patrilineales y patrilocales donde la suegra y la nuera competirían en torno a los favores y recursos del hijo-esposo. Burbank también menciona las investigaciones de David Levinson (en Burbank, 1994: 111) y de Irons (Ibíd.: 113), quienes observaban que las peleas de mujeres ocurrían casi exclusivamente en sociedades poligámicas, en donde las agresiones entre coesposas eran motivadas por celos de orden sexual y por la competencia en torno a los recursos y favores del marido compartido. En su investigación sobre las formas de agresión física entre mujeres aborígenes de Australia, Burbank (1994: 184) concluye, entre otras cosas, que es necesario:

[...] desafiar nuestras construcciones de las mujeres como seres pasivos y cuestionar las prioridades de una ideología que las representa de ésta manera. Una de las contribuciones más importantes que puede realizar esta exploración sobre el enfado, la agresión y el género es enfatizar cómo nuestro entendimiento del género y de la agresión está socialmente construido. Las mujeres en Mangrove están a veces enojadas y son agresivas. Pero ellas no son presentadas como “enfermas” en su comunidad. Ni sus actos agresivos son vistos como “inesperados”, “irracionales”, “no naturales” o “no-femeninos”. Para la mayoría, este enojo es aceptado y justificado y su expresión agresiva es vista como predecible. Estas no son mujeres desviadas de las normas sociales que “rechazan su rol de sexo apropiado”, o que “tienen problemas de identidad”.

El análisis sobre las peleas de mujeres que realiza esta autora es un tanto confuso y polifacético.²⁹ Ella termina por asumir que en la agresión física entre las mujeres

29 A decir verdad, Burbank no analiza en profundidad el contexto sociocultural e histórico ni tampoco se acerca a esbozar el sistema de sexo-género de este grupo aborígen, ni las interconexiones entre género, jerarquía y parentesco, como sí hicieron las antropólogas feministas en las cuales supuestamente ella se apoya para elaborar algunos de sus argumentos. La postura de esta autora es que tanto el género, los roles sexuales, los sentimientos y la agresión son construcciones sociales deben comprenderse y analizarse en sus respectivos contextos: “[...] los actos agresivos son prácticas sociales que construyen y son construidas en una realidad social dada” (1994: 109). Considera que el género es un sistema en donde las relaciones de poder desiguales son construidas, mantenidas y contestadas por interacciones mundanas entre y a través de los sexos (179). Por último, una de sus conclusiones —entre muchas— es que las agresiones femeninas deben tener para ellas el beneficio de que “entrenan a las mujeres aborígenes a pensarse a sí mismas como combatientes [...], una identidad que les sirve muy bien cuando sus oponentes no son mujeres sino hombres” (132; el énfasis es nuestro). Así, la autora señala que la agresión femenina es una característica en la construcción de las identidades femeninas en Mangrove, y que esta cualidad aumenta la autoestima de las mujeres más que subestimarla. No obstante, aclara: “Decir que las mujeres son también agresoras no significa que no puedan ser también víctimas [de otros tipos de violencia como la masculina]” (185).

de Mangrove (Australia) opera un desplazamiento de orden psicológico. Es decir: la agresión se desplaza y se descarga no en la persona que generó el enojo o el disgusto (por ejemplo, un marido que abandona a su esposa para irse con otra mujer, un marido que trae una nueva esposa o una esposa más joven a su unidad doméstica) sino en una persona u objeto sustituto: “Este desplazamiento agresivo puede ser una importante dinámica en las relaciones de género” (124). Además, señala que el hecho de desplazar y atacar a una mujer en vez de a un hombre representa una forma más segura de descargar su enojo; es decir: las mujeres físicamente pueden competir y agredirse de forma más segura entre ellas, pues la agresión física hacia el hombre es algo más difícil de llevar a cabo, dada la diferencia “empírica” de fuerza física y la inhibición que les produce el tener un estatus social subordinado respecto a ellos en el seno de su sociedad (120). Es este estatus social subordinado una de las variables más importantes a tener en cuenta y con la que no juega su análisis, es por medio de la división y de la violencia física y simbólica intrafemenina —sea entre suegra o nuera, entre coesposas o entre mujeres consanguíneas y afines— que en gran parte pueden perpetuarse actos individuales de subordinación y dominación ligados a una(s) lógica(s) patriarcal(es).

Volviendo a las mujeres tobas, observamos que las relaciones entre las mujeres que conviven dentro de una misma familia extensa tienden a ser cooperativas y que este núcleo femenino privilegia sus relaciones consanguíneas, llegando a actuar como un grupo corporativo en la defensa de sus intereses. En cambio, las relaciones que mantienen las mujeres de distintas familias, a pesar de ser “vecinas” y de compartir un mismo asentamiento, suelen estar signadas por la competencia, la desconfianza y, en muchos casos, la hostilidad. ¿Qué identidades y significados culturales e intragenéricos juegan aquí? No contamos aún con materiales para proponer un modelo de relaciones entre las mujeres que considere complejamente los nexos entre género, poder y parentesco (Yanagisako y Collier, 1994) o la preponderancia de algunas clases de parientes por sobre otros para construir una sociabilidad femenina (McCallum, 1998). Para eso deberíamos investigar las percepciones que se tienen respecto a las personas que son consideradas parientes y las que no lo son, qué tipo de relaciones se construyen con las otras mujeres —considerando asimismo variables claves como la edad—, en cuáles contextos se interactúa y cuáles podrían ser otras características de la organización social actual que promueven o facilitan el antagonismo y la hostilidad entre mujeres.

Asimismo, vemos las dificultades que tienen que sortear las mujeres para sostener un espacio colectivo que supera ampliamente los límites de la familia extensa. No obstante, pesar de las dificultades, tensiones sociales, discusiones, amenazas de brujería y chismes, es factible llevarse adelante, siempre y cuando exista, al menos en el primer momento, una motivación económica que promueva la participación suprafamiliar.

Contrariamente a las peleas de mujeres, los espacios femeninos donde se promueven la cooperación y la solidaridad representan una salida a los dilemas sobre la dominación masculina un tanto circulares planteados por Bourdieu (1998). El

proyecto de artesanías es un espacio con potenciales efectos positivos derramados hacia los ámbitos domésticos actuales y hacia las propias identidades de las mujeres. Aquí, gradualmente puede construirse otra dinámica que escape a las definiciones hegemónicas que ordenan la vida de las mujeres y de los hombres. No obstante, este espacio despierta también intereses en las mujeres por adquirir prestigio social y beneficios —para su familia o para ellas mismas—, llevándolas en muchas ocasiones a entrar en competencia con otras mujeres de otros grupos y, a veces, hasta con sus propias parientas. Así, la comodidad y solidaridad que se vivencian al interior de la propia familia extensa se contraponen a las tensiones que se experimentan en contacto con otras mujeres y con los rumores, presiones y disputas.

De esta manera, las interacciones entre las mujeres en torno a la organización artesanal conllevan nuevas relaciones de interdependencia, de reciprocidad y solidaridad. Simultáneamente, moviliza nuevos conflictos y rivalidades internas —al servicio de las rivalidades históricas entre familias— al resistir las jerarquías y la concentración de autoridad —con excepción de la que pueden ejercer las ancianas sobre las adultas y las jóvenes—, y al buscar la autonomía para el grupo familiar que se representa y que, en última instancia, es quien ha elegido a la coordinadora y la ha puesto en ese lugar, depositando presiones y demandas en su representante. Atravesando lo anterior, también se halla la tensión entre la reciprocidad y la distribución de los recursos como valor central en la economía doméstica de los grupos tobas y la racionalidad económica con la cual se deben medir ciertas acciones en el proyecto.

No obstante, tal vez este proceso tenga como resultado a largo plazo un tejido de nuevas relaciones femeninas suprafamilias extensas y supralocales. Dos décadas atrás, diversos líderes tobas —jefes de antiguas bandas y líderes políticos de distintos asentamientos— se esforzaron por crear y alimentar nuevas alianzas cuando se organizaron en torno a la “lucha por la tierra” para lograr la titularización y demarcación de su territorio tradicional, construyendo una estructura organizativa antes inexistente supralocalmente (denominada la comisión de tierras o el consejo de tierras).³⁰ Esperamos que con el avance de la organización artesanal femenina podamos encontrar una experiencia similar entre las mujeres que, no dudamos, las beneficiaría ampliamente.

Bibliografía

- Arenas, Pastor (2003). *Etnografía y alimentación entre los toba-nachilamole#ek y wichi lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)*. Pastor Arenas, Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre (1998). *La dominación masculina*. Anagrama, Barcelona.

30 Actualmente, el análisis de la dinámica de las redes políticas locales en donde actúan los líderes tobas (Gordillo, 2006: 206-207) demuestra que, hoy por hoy, las lealtades que se juegan en “la política” local superan el parentesco y la localidad, emergiendo en los últimos tiempos nuevos marcadores de identidad política vinculados al faccionalismo partidario —como ser del partido oficialista o de la oposición— que suelen ser decisivos a la hora de tejer alianzas.

- Braunstein, José (1983). "Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco". En: *Trabajos de Etnología*. Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, N.º 2, pp. 13-107.
- Brettell, Caroline y Sargent, Carolyn (2001). "Gender, household and kinship". En: Brettell, Caroline y Sargent, Carolyn (eds.). *Gender in Cross-Cultural Perspective*. Prentice Hall, New Jersey, pp. 347-351.
- Burbank, Victoria K. (1994). *Fighting women: anger and aggression in Aboriginal Australia*. University of California Press, Berkeley.
- Collier, Jane (1974). "Women in politics". En: Rosaldo, Michelle Zimbalist y Lamphere, Louise (eds.). *Woman, Culture and Society*. Stanford University Press, Stanford, pp. 89-96.
- Collier, Jane y Rosaldo, Michelle (1981). "Politics and gender in simple societies". En: Ortner, Sherry y Whitehead, Harriet (eds.). *Sexual Meanings. The cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 275-329.
- Foucault, Michel (1992) *Microfísica del poder*. Ediciones de la piqueta, Madrid.
- Gómez, Mariana (2007). "El cuerpo por asalto. La amenaza de la violencia sexual en el monte entre las mujeres tobas del oeste de Formosa". En: Hirsch, Silvia (ed.). *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Biblos, Buenos Aires, en prensa.
- _____. (2006). "Representaciones y prácticas en torno a la menstruación y menarca entre mujeres tobas: entre la salud de las mujeres y la construcción social del género femenino". En: *Papeles de Trabajo*, Rosario, N.º 14, pp. 9-51.
- _____. (2004). "La demanda de las mujeres tobas por el acceso a métodos anticonceptivos. Un caso en la provincia de Formosa". Ponencia presentada en el VII Congreso Argentino de Antropología Social, Córdoba, 25 al 28 de mayo de 2004.
- Goldsmith, Mary (1986). "Debates antropológicos en torno a los estudios sobre la mujer". En: *Nueva Antropología*, México D. F., Vol. VIII, N.º 30, pp. 147-172.
- Gordillo, Gastón (2006) *En el Gran Chaco. Antropologías e Historias*. Prometeo Libros, Buenos Aires.
- _____. (1992). "Cazadores-recolectores y cosecheros. Subordinación al capital y reproducción social entre los tobas del oeste de Formosa". En: Trinchero, Hugo; Piccinini, Daniel Piccinini y Gordillo, Gastón (eds.). *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental (Salta y Formosa)*. Centro Editor de América Latina; Buenos Aires, pp. 13-191.
- Jackson, Michael (1983). "Knowledge of the body". En: *Man*, N.º 18, pp. 327- 345.
- Lamas, Marta (2000). "Género, diferencias de sexo y diferencia sexual". En: Haydeé Birgin (dir.). *Identidad femenina y discurso jurídico*. Biblos, Buenos Aires, pp. 65-84.
- _____. (1995). "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género". [En línea] <http://www.udg.mx/laventana/libr1/lamas.htm>, consulta: 13 de diciembre de 2007.
- Lamphere, Louise (2000). "The Domestic Sphere of Women and the Public World of Men: The Strengths and Limitations of an Anthropological Dichotomy". En: Brettell, Caroline y Sargent, Carolyn (eds.). *Gender in Cross-Cultural Perspective*. Prentice Hall, New Jersey, pp. 100-109.
- _____. (1974). "Strategies, Cooperation, and Conflict Among Women in Domestic Groups". En: Rosaldo, Michelle Zimbalist y Lamphere, Louise (eds.). *Woman, Culture and Society*. Stanford University Press, Stanford, pp. 97-112.
- Leake, Alfred (1933). "The Wearlike ways of toba women". En: *South American Missionary Society*, Vol. LXVII, N.º 758, pp. 114-116.
- Leake, Olive, (1932). "Toba Mission Staff Notes". En: *South American Missionary Society*, Vol. LXVI, N.º 745, pp. 93-94.

- Lies, Nancy (1974). "Women in Groups: Ijaw Women's Associations". En: Rosaldo, Michelle Zimbalist y Lamphere, Louise (eds.). *Woman, Culture and Society*. Stanford University Press, Stanford, pp. 223-242.
- Lorrain, Claire (2001). "The Hierarchy Bias and the Equality Bias: Epistemological Considerations on the Analysis of Gender". En: Rival, Laura y Whitehead, Neil (eds.). *Beyond the visible and the material. The Amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford University Press, Oxford, pp. 263-272.
- Karsten, Rafael (1932). *The indian tribes of the Argentine and Bolivian Chaco*. Societas Scientiarum Fennica, Helsingfors.
- McCallum, Cecilia (1998). "Alteridade e sociabilidade Kaxinauá: Perspectivas de uma antropologia da vida diária". En: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 13, N.º 38, pp. 127-136.
- MacCormack, Carol y Strathern, Marilyn (1980). *Nature, Culture and Gender*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Meillasoux, Claude (1998) [1977]. *Mujeres, graneros y capitales*. Siglo XXI, Madrid.
- Mendoza, Marcela (2002). *Band Mobility and Leadership Among the Western Toba Hunter-Gatherers of the Argentine Chaco*. The Edwin Mellen Press, Lewiston.
- Métraux, Alfred (1946). *Myth of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*. American Folklore Society, Philadelphia.
- _____ (1944). "Estudios de etnografía chaqueña". En: *Anales del Instituto de Etnografía Americana*, tomo V, pp. 263-314.
- _____ (1937). "Études d'Ethnographie Toba-Pilagá". En: *Anthropos*, Vol. 32, pp. 171-194.
- Minnello Martin, Nelson (2002). "Masculinidades. Un concepto en construcción". En: *Nueva Antropología*, Vol. XVIII, N.º 61, pp. 11-30.
- Ortner, Sherry B. y Whitehead, Harriet (eds.) (1981). *Sexual Meanings. The cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge University Press, Nueva York.
- Price, W. J. (1933). "The Tobas of Sombrero Negro". En: *South American Missionary Society*, Vol. LXVII, N.º 755, p. 81.
- Reiter, Rayna (1975). *Toward an Anthropology of Women*. Rayna Reiter (ed.). Monthly Review Press, Nueva York/Londres.
- Rival, Laura y Whitehead, Neil (2001). "Forty Years of Amazonian Anthropology: The Contribution of Peter Rivière". En: Rival, Laura y Whitehead, Neil (eds.). *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. Oxford University Press, Oxford, pp. 1-18.
- Rivière, Peter (1987). "Of Women, Men and Manioc". En: Harald, S. y Frank, S. (eds.). *Natives and Neighbors in South America. Anthropological Essays*. Gothenburg: Ethnographic Museum, Göteborg, Sweden, pp. 179-201.
- Rosaldo, Michelle (1974). "Women, Culture & Society: A Theoretical Overview". En: Rosaldo, Michelle Zimbalist y Lamphere, Louise (eds.). *Woman, Culture and Society*. California: Stanford University Press, Stanford, pp. 17-42.
- Rubin, Gayle (1986) [1975]. "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo". En: *Nueva Antropología*, Vol. VIII, N.º 30, pp. 95-145.
- Sanday, Peggy (1974). "Female Status in the Public Domain". En: Rosaldo, Michelle Zimbalist y Lamphere, Louise (eds.). *Woman, Culture and Society*. California: Stanford University Press, Stanford, pp. 189-206.

- Scott, Joan (1986). "Gender: a useful category of historical analysis". En: *American Historical Review*, Vol. 91, N.º 5, pp. 17-50.
- Segato, Rita (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad Nacional de Quilmas, Buenos Aires.
- Stølen, Anne Kristi (2004). *La decencia de la desigualdad. Género y poder en el campo argentino*. Antropofagia, Buenos Aires.
- Tebbboth, Tomas (1943). *Diccionario Toba (Revista del Instituto de Antropología*. Vol. 3, N.º 2. Instituto de Antropología, Tucumán.
- Yanagisako, Sylvia y Collier, Jane (1994). "Gender and Kinship Reconsidered: Toward a Unified Analysis". En: Borofsky, Robert (ed.), *Assessing Cultural Anthropology*. McGraw-Hill, New York, pp. 190-200.